

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E CULTURA

LEONARDO VEIGA GUARNIERI

**Por uma escrita que não traduza: as operações de leitura na
escrita da clínica e no trabalho analítico**

Porto Alegre

2020

LEONARDO VEIGA GUARNIERI

**Por uma escrita que não traduza: as operações de leitura na
escrita da clínica e no trabalho analítico**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**Orientador: Prof. Dr. Roberto Henrique
Amorim de Medeiros.**

Porto Alegre

2020

Agradecimentos

À CAPES, pelo apoio que permitiu a dedicação a esta pesquisa, especialmente em tempos de escassez tanto de financiamento quanto de valorização da atividade acadêmica no país. Ao PPGCLIC, por dar um lugar a esta dissertação.

Um trabalho como este, como toda leitura e escrita, ocorre sempre em companhia, e tem sua autoria dividida entre muitos. Gostaria de agradecer a alguns desses, sem os quais esse trabalho teria sido um outro, e a experiência de escrevê-lo, uma muito menos agradável.

A Roberto Medeiros, pela orientação cuidadosa, pela aposta neste trabalho e pela oferta de acolhimento, bem como pela parceria ao longo desses dois anos.

A Cledimar Veiga, por ser presença constante em todas as conquistas, incluindo essa, e pelo apoio incondicional.

A André Elias, pelo acolhimento, pelos jogos e pela aposta incansável no meu trabalho.

A Thiago Pereira, pela leitura do texto durante a escrita, pela parceria nos momentos de angústia e de comemoração, e pela interlocução inestimável, de forma que tua presença nesse trabalho é bastante clara para mim.

A meus familiares e a meus amigos de longa data, que estiveram presentes, nesses dois anos que foram longos, difíceis, mas também cheios de alegrias e descobertas, por me lembrarem que há vida fora da universidade. Cláudio, Andreia, Sara, Thiago Moraes, Anna, Silvana, Josh, Felice, Pietro, e outros.

A Sthefan, pela parceria em sala de aula, pelas trocas no grupo de estudos e pelas jogatinas. Ao Rolê da João Telles, ao Grupo de GURPS e ao grupo de D&D (ainda sem nome?). Aos colegas e amigos recentes, presentes nesse (e desse) trajeto de mestrado.

A Priscilla, pela escuta dedicada.

A todos que, lendo-me, escreveram-me.

Resumo

Essa pesquisa se insere no campo das relações entre teoria psicanalítica e escrita, tendo como foco a escrita do analista a partir de suas experiências na clínica. Considerando as exigências da experiência de sustentação de uma escuta e dos laços transferenciais necessários ao trabalho analítico, a proposta deste estudo envolve uma consideração da prática de escrita como propiciando ao analista um meio de lidar com o que resta consigo de sua clínica. Fazendo uso da teoria de Jean Allouch acerca da leitura e propondo-se a uma revisão do conceito de letra na obra de Lacan, este estudo coloca-se uma pergunta acerca da possibilidade de pensarmos em um efeito clínico que se daria pela escrita. Para tanto, fez-se necessária uma interrogação das relações entre leitura e escrita, bem como a retomada das três operações nas quais Allouch decompõe esses processos: a transcrição, a tradução e a transliteração. Foi, então, possível a proposição de uma concepção de escrita, baseada em um referencial psicanalítico, que se oriente pela lógica da transliteração e do deciframento, tendo múltiplos resultados, como o apagamento de sentidos imaginários que se apresentam como cristalizados, bem como a abertura de um espaço onde seja possível, ao sujeito, um desligamento para com certas marcas e traços que se impõem a ele em seu processo constitutivo. O efeito clínico engendrado por essa escrita, então, estaria precisamente na capacidade da realização de uma leitura que permita a rasura de um texto que não cessa de se escrever, e na criação de um intervalo para que algo outro venha a surgir em seu lugar.

Palavras-chave: Psicanálise; escrita; leitura; deciframento.

Abstract

This research is situated at the intersection of psychoanalytic theory and studies on the writing process, focusing on the analyst's writings regarding his clinical work and experiences. Considering the demands of supporting a clinical practice and the transference bonds required by an analytical approach, this study aims to consider the practice of writing as a means of providing analysts with a way to deal with the experiences that linger with them from their work. Employing Jean Allouch's theory on reading and reviewing Lacan's concept of the letter, this research poses a question regarding the possibility of considering a therapeutic effect in the act of writing. In order to do that, this study delves into an interrogation of the relationship between reading and writing, while breaking down both processes into the three operations presented by Allouch: translation, transcription and transliteration. We then propose an apprehension of writing, deriving from lacanian theory, as deciphering, considering its multiple effects, such as the erasure of imaginary significations that present themselves as crystalized notions, as well as the creation of an interval from the traces that impose themselves on the subject during his constitution process. The clinical effect that manifests itself through writing, then, would dwell precisely in the possibility of a form of reading that would allow the erasure of a text that doesn't stop being written, and the creation of an opening where a new inscription can take place.

Keywords: Psychoanalysis; writing; reading; deciphering.

Sumário

Introdução, ou sobre o que diz de uma posição de escrita.....	6
Alguns alicerces teóricos.....	11
A meta e o método.....	18
Capítulo 1 – O cuidado de si e a psicanálise.....	23
1.1 A <i>epiméleia heautoû</i> por Foucault.....	25
1.2 Foucault e a psicanálise: o cuidado de si como ponto de articulação.....	34
1.3 Que cuidado para que si?.....	43
Capítulo 2 – A escrita, o escrito e o literal.....	49
2.1 Uma clínica do escrito.....	52
2.2 Leitura-escrita, ou uma rápida incursão pelo Seminário 9 de Lacan.....	56
2.3. Um desvio por um deciframento: tradução, transcrição e transliteração.....	65
2.4 O literal da clínica.....	70
Capítulo 3 – Entre o sintoma e o literal.....	82
3.1 Uma escrita do inconsciente?.....	83
3.2 Escrever a clínica.....	89
3.3 Escrita e sintoma: transcrever experiências e traduzir sentidos.....	92
3.4 De uma escrita que faça passagem.....	99
Capítulo 4 – Rasurar impossíveis, ou o sujeito como leitor.....	114
4.1 A letra, a escrita e o impossível.....	115
4.2 Das bagatelas ao lixo: a letra como litoral, rasura e resto.....	126
4.3 Da escrita, em sua relação com a fala.....	133
4.4 Da leitura, do que se escreve e do que se fala.....	139
Capítulo 5 – Escrita da clínica e desfalecimento do si.....	153
5.1 O si na <i>epiméleia</i> e na psicanálise.....	155
5.2 O engaste da transferência na autoria e no endereçamento.....	166
5.3 O luto na escrita da clínica.....	174
Referências bibliográficas.....	183
Anexo A – Esquema gráfico da conjectura lacaniana sobre a origem da escrita.....	190

Introdução, ou sobre o que diz de uma posição de escrita

Início com a proposição, que buscarei sustentar em alguma medida ao longo deste trabalho, de que a escrita possui um potencial transformativo. Isso porque escrever permite um contato com algo de uma impossibilidade – se a escrita diz respeito ao que se escreve, há também uma propriedade nela que evidencia o que *não* se escreve. Entre os dois registros, parece haver uma fronteira, ou algo que bordeja; escrever é dançar nessa linha, traçar *com* essa linha. Seria possível, por meio desses traços, transpor limites? Poderia residir aí um efeito clínico, pensado como apaziguamento do sofrimento, como proposto por poetas, literatos e mesmo psicanalistas? No caso de uma resposta afirmativa, restaria ponderar o que mais pode ser dito acerca desse caráter terapêutico da escrita. Por exemplo, se ele adviria de uma capacidade de elaborar, pela letra, o que experienciamos de traumático, ou das possibilidades de abertura a outros sentidos que ela fornece, em oposição a um único que estaria cristalizado e enrijecido. No segundo caso, restaria perguntar, ainda, como escrita e leitura se relacionariam. Seria possível, enfim, definir essas operações de forma mais específica, e que bases conceituais a psicanálise poderia oferecer para esse esforço? Esses questionamentos formam o núcleo das reflexões que seguirão.

Antes de desenvolvê-las, farei um breve histórico do que me levou a esse tema de pesquisa. Se decidi me enveredar por esse caminho, é porque fui levado a ele pelo próprio trabalho clínico, mas também por escolhas mais antigas. Meu interesse na escrita data de um tempo anterior ao envolvimento com a psicanálise, e o gosto por ela já me havia contaminado, como ele faz, desde cedo. Para além de um fascínio pela literatura, essa relação com a letra se estreitou durante uma formação em História cujo produto final foi uma monografia que tinha como objetos a cronística medieval e a escrita da história. Ao iniciar uma segunda formação, não tardei a me ver de novo envolvido com a, e pela, escrita. Já durante as primeiras atividades de estágio, e ao longo de toda minha formação como terapeuta, escrever sempre fez parte da prática clínica. Não surpreendentemente, foi esse o tema que escolhi abordar em minha monografia de conclusão de curso.

Desde o início, eu pretendia trabalhar ali novamente com a escrita – afinal, era o que eu vinha fazendo, de uma forma ou outra, desde que iniciara minha formação – pelo viés do estudo de caso, ou da construção do caso. Encantado com o caráter literário de alguns relatos clínicos que havia lido, eu almejava escrever algo semelhante. Todavia, ao retornar a meus registros de sessões em busca de um caso ideal a ser trabalhado, mergulhei em uma infinidade de escritos e me vi paralisado. Diante de páginas e páginas que pareciam intermináveis, eu não conseguia

encontrar o que procurava. Meu objetivo, inclusive, parecia cada vez menos claro conforme a busca prosseguia, e logo eu já não sabia mais o que procurava naquelas narrativas. A frustração, felizmente, deu lugar a uma série de questionamentos, que foram potencializados por uma situação ocorrida durante uma supervisão. Enquanto preparávamos um relato que seria apresentado para a equipe da instituição onde eu fazia meu estágio clínico, mencionei para a supervisora que havia escrito sobre aquele paciente para a monografia de uma disciplina. Em resposta, ela me alertou: “mas tu sabes que um trabalho teórico não é a mesma coisa que uma apresentação de caso, né?” Imediatamente concordei, mas a questão permaneceu comigo.

Comecei, então, a me perguntar sobre as diferentes formas de escrita que a clínica envolve e sobre todas aquelas minhas páginas que não me pareciam mais ter utilidade alguma. Se não me serviriam naquele momento, qual seria, então, seu propósito, ou teria eu desperdiçado todas as horas, costumeiramente ao longo de noites tardias, durante as quais passara debruçado sobre elas, ou em frente ao computador, digitando-as? Por que ou para que escrever tanto, e o que me levava a isso? Nessas questões, encontrei um gérmen de uma monografia que abordaria a escrita da clínica e sua relação com a narrativa histórica, além de alguns pontos sobre sua autoria e endereçamento. Dentro dos limites e do contexto do trabalho em questão, todavia, muito ficou de fora ou não pôde ser desenvolvido de maneira satisfatória e ele se encerrou deixando um resto – uma falta que viria a ser transformada em desejo. Precisamente, no desejo que motivou o ingresso no mestrado e a presente pesquisa.

Antes de proceder, faz-se necessária uma observação sobre o termo “escrita” e o modo como o emprego aqui, considerando o amplo leque de reflexões acerca da relação entre linguagem e inconsciente aberto pela obra de Lacan. Ao introduzi-lo neste trabalho, me refiro especificamente à operação material da escrita, ou aos registros deixados em papel – ou digitalizados, como muitos costumam fazer – e produzidos a partir de um trabalho clínico, sejam quais forem suas finalidades e seus destinos. Essa fronteira, todavia, colocada por Leite (2007) nos termos de uma distinção entre a produção de um texto e sua forma de escritura ou, ainda, entre a *escrita* e os *escritos*, também será uma questão importante a ser explorada aqui. Apoiando-se em Lacan, a autora aponta para uma queda dessa distinção, ao menos no que se refere à literatura, visto que essa, ao operar *com* e *na* linguagem, não se faz imitação da estrutura do inconsciente, mas coloca dele o equivalente “por forjá-lo em suas obras, em seus desvios” (p. 305). Desse modo, um dos eixos ao redor do qual essa dissertação se constrói reside na pergunta sobre como decantar, de uma escrita, aquilo que é efeito de um escrito – ou resultado de uma dada operação de leitura-escrita.

Cabe acrescentar também que esta pesquisa teve origem das experiências acumuladas, ou colecionadas, em um início de formação clínica. Essas tiveram lugar na Clínica de Atendimento Psicológico da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde estive por quatro anos, ao longo de duas experiências de estágio e um período como extensionista; no ambulatório de infância e adolescência do Hospital Psiquiátrico São Pedro, durante outra experiência de estágio; e no âmbito da clínica particular, na qual atuei pelos últimos quatro anos. Um dos traços em comum que marcou essas experiências e despertou, desse modo, as reflexões que proponho, diz respeito à estreita relação entre clínica e escrita que vivenciei nesses períodos e locais.

Desde o começo de minha formação, eu via prática clínica e a atividade da escrita como intimamente ligadas. Contudo, se as duas me eram inseparáveis, essa percepção era frequentemente contrastada com uma série de enunciados que eu ouvia, tanto nos locais por onde passei como em ambientes de supervisão acadêmica e em trocas com outros terapeutas em formação. Essas falas circunscreviam a escrita da clínica a funções e espaços bastante restritos. Por vezes, esses eram referidos a práticas de controle institucional que a tomavam por sua função de registro e de produção documental, concernentes aos atendimentos realizados no contexto de um serviço de saúde. Em outros momentos, eram sustentados por algumas noções acerca de uma concepção sobre a formação explicitada de maneira vaga. Ideias que, por um lado, resultavam em uma escrita que se limitava ao preenchimento de prontuários, fichas e formulários utilizados prioritariamente por seu valor documental ou de dado estatístico (número de atendimentos por número de terapeutas, perfil socioeconômico dos pacientes, etc.) e, no segundo caso, alimentavam uma noção segundo a qual o hábito de escrever sobre os atendimentos seria reservado a estagiários, ou característico dos períodos iniciais no fazer clínico, quase como se ele fosse um vício a ser abandonado com o acúmulo de experiência.

Esses dois determinantes de uma escrita da clínica, sendo um institucional e o outro relacionado a uma concepção sobre a formação, não apareciam sempre de maneira desvinculada. Instituída em alguns locais de estágio, a produção de “dialogadas”, reconstruções detalhadas das sessões que são comumente apresentadas em um espaço coletivo de supervisão para que se possa avaliar e aconselhar as intervenções pontuais feitas pelo terapeuta, apresenta-se como um bom exemplo de convergência das duas lógicas. Práticas assim correm o risco de constituir-se como imperativos de escrita e, em minha pouca experiência, costumavam ser acompanhadas – e talvez fossem responsáveis por – uma série de dizeres dos terapeutas em formação que descreviam a escrita como uma das partes mais enfadonhas e trabalhosas da clínica, além de a considerarem largamente desarticulada do trabalho de escuta. Assim, não era

raro eu ouvir de colegas reclamações acerca dessa obrigatoriedade e afirmações como: “não tenho o que escrever sobre esse caso, vou botar qualquer coisa”, “eu não escrevo quase nada sobre os atendimentos”, “não tenho paciência para escrever”, “tenho uma pilha de fichas para preencher na minha gaveta”, ou ainda, “não preciso anotar, fica tudo na minha cabeça” (ao que, na ocasião, perguntei se esse não seria justamente um bom motivo para escrever).

Ao citar estes enunciados, aponto-os como analisadores de um processo de burocratização da prática da escrita. Esse se inicia, me parece, por uma determinação rígida do estilo, do formato e da finalidade dos registros clínicos, principalmente em contextos nos quais eles são considerados apenas por seu valor documental, institucional ou estatístico. A maior consequência dessa regulação parece ser a transformação da escrita em uma resposta mecanizada a uma demanda que se apresenta como exterior ao trabalho analítico, ponto no qual acaba esvaziado o que acredito ser um potencial valioso desse exercício. A experiência clínica que nutre esta pesquisa, por outro lado, foi marcada por uma relação tão estreita com a escrita que, para mim, ela deixou de ser uma obrigação que acompanhava a escuta do sofrimento para se tornar um elemento essencial para sustentá-la. Dessa forma, mesmo dispondo de espaços de supervisão e de análise, eu recorria frequentemente à escrita para lidar com meu trabalho e meu percurso de formação, com a página servindo como um espaço para tudo aquilo que não encontrava outro lugar ou destino. Ademais, eu ouvia relatos similares de outros colegas, para quem escrever lhes ajudava a refletir sobre os casos, a organizar o que restava com eles após cada atendimento, ou simplesmente a fazer algo com tudo aquilo que escutavam. Recordo-me de uma amiga que, após um atendimento particularmente difícil, comentou comigo que terminara o relato daquela sessão escrevendo um pedido de socorro. Também pude ouvir e ler outros que, a partir daquilo que viviam em sua clínica, produziam textos líricos e literários: poemas, contos, histórias. Enfim, muito pode ser feito com o que escutamos em nosso trabalho, e a escrita surge aí como opção.

Essas reflexões não só remetem ao ponto de partida desta introdução, acerca do caráter transformador da escrita, como apontam para um outro pressuposto deste trabalho: a noção de que é necessária uma espécie de sustentação para a escuta clínica. Ou seja, que essa não é, ou não pode ser, exercida sem um *a priori* ainda não definido aqui. Embora assumo tons categóricos, tal afirmação não é exatamente polêmica no debate sobre a formação em psicanálise. Esse *sine qua non* ao qual me refiro não é único, desdobrando-se em alguns aspectos, como o teórico, o técnico, o material e o psíquico. Atento a essa multiplicidade de pré-requisitos para o desenvolvimento de uma prática clínica baseada na fala, Freud (1919/1996) prescreveu o que ficou conhecido como o tripé da formação psicanalítica: os

estudos teóricos, a supervisão e a análise pessoal. Sendo, assim, a diversidade uma característica importante em nosso fazer, acredito haver espaço para que outras práticas e ferramentas possam agregar a esse tripé original.

Nesse sentido, proponho a escrita como um possível sustentáculo da escuta clínica, um que se refere essencialmente às condições e aos requisitos “psíquicos”, como os chamei acima, que a tornam possível. Para situar melhor a questão, recorro à afirmação de Lacan segundo a qual, na análise, há um certo preço a ser pago também pelo analista, que envolve oferecer sua pessoa “como suporte aos fenômenos singulares que a análise descobriu na transferência” (1958/1998, p. 593). Assim, os encontros transferenciais aos quais se propõe aquele que se coloca em uma posição analítica exigem um “a mais” além da técnica e da teoria. Ao exercer essa escuta, o analista estaria exposto ao que advém dela e da relação constituída por ela, laço que pode vir a se tornar, em si mesmo, fonte de sofrimento – para qualquer uma das partes envolvidas, aliás. Sem dúvida, está clara aí a importância dos espaços de supervisão e de escuta pessoal para o terapeuta, mas, mesmo sem substituí-los, acredito que a escrita também pode desempenhar um papel importante nesse sentido, um que buscarei esclarecer nestas páginas.

Antes de proceder, creio ser importante ressaltar que não parto de nenhuma pressuposição referente a um saber que possa esclarecer *a priori* o que, exatamente, teria o potencial de se constituir como um elemento patogênico, ou responsável por um sofrimento que corresponderia ao fazer clínico. Afinal, ao adotarmos a lógica de uma significação *a posteriori* – sendo essa a proposta lacaniana, sustentada no só-depois freudiano, desde o início de seu percurso –, colocamos em jogo uma suspensão do sentido que teria como consequência, entre outras, a rejeição de qualquer concepção que considere “doloroso”, “traumático” ou “difícil” como atributos dos quais determinados conteúdos, materiais ou fantasias sejam dotados de antemão, sem que seja considerada a singularidade das experiências em questão e a constituição fantasmática e psíquica daquele que se depara com elas. Portanto, ao falarmos de um sofrimento de quem escuta, saliento que é apenas a partir de uma abordagem dos encontros transferenciais em todas suas especificidades que poderíamos considerar os efeitos de significação que contribuiriam para a constituição de tais experiências clínicas como mais ou menos dolorosas, sofridas ou difíceis.

Se, certamente, existem casos e pacientes que nos convocam a escrever mais que outros – assim como supervisionamos alguns mais frequentemente, ou falamos mais deles do que de outros em nossa própria análise – não podemos dizer que isso ocorre porque eles pertencem a uma categoria de “casos difíceis”, caracterização que me parece insustentável. Seria mais adequado, por outra via, afirmar que alguns casos exigem mais de certos terapeutas do que

exigiriam de outros – *mais o quê*, resta perguntar, porém. Seja como for, ao aludir a um sofrimento que pode acompanhar o trabalho de escuta, não me refiro a materiais ou conteúdos que são simplesmente difíceis de se ouvir, mas sim a certos encontros transferenciais que podemos vir a vivenciar como pesados, sufocantes ou até opressivos.

Assim, não fará parte do escopo deste trabalho um esforço para dissecar que fatores ocasionariam na constituição dessa ou daquela experiência clínica pontual como patogênica ou ansiogênica. Acredito que tal esforço seria infrutífero, tendo resultados escassos e pouco confiáveis. Afinal, mesmo certas noções tradicionais segundo as quais o encontro com a loucura teria um efeito traumático têm sido questionadas por autores que abordam nosso contexto brasileiro contemporâneo, como Dunker e Kyrillos Neto (2015) e Campos (2013), que apontam muito mais para um contato com certos níveis de miserabilidade e outros sintomas sociais produzidos pela configuração sociopolítica atual como fatores responsáveis por um sofrimento em trabalhadores da saúde mental. Não pretendo, portanto, estabelecer uma relação simples entre um “agente patógeno”, que poderia ser facilmente identificado na vivência dessa ou daquela situação clínica, e uma cura ou receita que seria capaz de anular o sofrimento provocado por ele. Da mesma forma, não é minha intenção apresentar a escrita como uma prescrição ou uma panaceia para toda dificuldade daquele que se pretende analista, ou mesmo defendê-la como um pré-requisito mandatório a nosso trabalho. Pretendo, por outro lado, debruçar-me sobre as operações em jogo em uma escrita que se dá a partir da experiência clínica, com o objetivo de especificar seu funcionamento e, com isso, poder decantar algumas conclusões acerca dos efeitos que ela pode propiciar. Tendo, enfim, lançado alguns dos questionamentos que orientam este trabalho, caberá agora apresentar os suportes teóricos e metodológicos que emprego para abordá-los.

Alguns alicerces teóricos

Desde o início, é importante situar esta pesquisa em um quadro temático maior que abarca as relações entre escrita e psicanálise – mais especificamente, uma psicanálise de orientação lacaniana. Porém, se o campo teórico no qual situo as fundações deste trabalho, a partir do qual pretendo iniciar um diálogo com outros referenciais e dentro do qual almejo estabelecer alguma contribuição é o da psicanálise, não permanecerei confinado a suas fronteiras, ainda que elas sejam, admitidamente, vastas. Desse modo, as reflexões iniciais que inspiraram esta dissertação provêm de um diálogo interdisciplinar com o trabalho de Michel Foucault (2010a) sobre a ética e a filosofia greco-romanas. Nesse curso, ministrado no *Collège*

de France em 82 e publicado posteriormente com o título *A Hermenêutica do Sujeito*, o pensador desenvolveu um estudo compreensivo do que ele nomeou como a “cultura de si” do ocidente pré-cristão.

Em seus esforços para esclarecer as relações entre sujeito e verdade, Foucault voltou-se à antiguidade ocidental e situou o cuidado de si, a *epiméleia heautoû*, como um preceito que não só ocupou um lugar central no pensamento erudito da época, mas foi também um dos principais alicerces para a elaboração de uma “cultura de si” e de uma “arte de viver” características do período. Esse princípio dizia respeito, igualmente, a uma concepção do conhecimento e a um modo de vida, ou a uma atitude correta a ser tomada tanto para consigo como para com os outros, tornando essas questões inseparáveis. Visando um preparo para a vida e seus acidentes, o cuidado de si não se restringiu aos debates filosóficos, tendo vastas implicações no cotidiano e nas relações nas sociedades greco-romanas até os séculos iniciais da era cristã, além de ter deixado um legado que perdurou por muito tempo além desse período.

A cultura de si marcada pela *epiméleia heautoû* reunia uma série de recomendações e exercícios, ações exercidas por si e sobre si pelas quais o sujeito buscava transformar, modificar e purificar seu ser. Essas práticas, e a adoção de um modo de vida promovido por elas, eram consideradas essenciais para uma apropriação da verdade e de um discurso verdadeiro, o que aproximava ética e epistemologia no pensamento da época. Tal concepção de verdade orientava a relação com o saber e se articulava a uma determinada forma de espiritualidade. Segundo Foucault, essa espiritualidade postulava que o sujeito seria incapaz de obter o acesso à verdade *a priori* – princípio oposto ao do modelo cartesiano, que universalizaria a conquista do conhecimento pela via do método, apagando qualquer traço da subjetividade. Na antiguidade, para se chegar à verdade, era preciso passar por uma transformação que demandava um trabalho sobre si a ser exercido durante toda a vida, uma ascese – o cuidado de si.

Cabe notar que, nessa acepção retomada por Foucault, a espiritualidade funcionava em uma lógica contrária à da transcendentalidade, sendo este o domínio da religião e dos sistemas de crenças. Portanto, mesmo que o cristianismo tenha incorporado muitas das práticas fundamentadas nos preceitos da *epiméleia heautoû* na construção de sua moral, havia diferenças fundamentais entre os dois. O cristianismo, ao depositar um peso maior no adágio socrático do “conhece a ti mesmo”, que seria apenas um elemento da antiga cultura de si, o transformou em um imperativo de exegese do sujeito. Hermenêutica que se baseava no dispositivo da confissão e tomava a ideia de purificação como uma vigilância do espírito contra qualquer traço de pecado. O cuidado de si, pelo contrário, não exigia a submissão a uma lei e a uma moral baseada na renúncia, mas dizia respeito a um trabalho ético subjetivante, no sentido de que suas práticas

engendravam *sujeitos de ação* ao orientar um modo de vida. Além disso, situando-se no campo da imanência, o cuidado de si rejeitava a ideia de um outro mundo do qual adviriam as leis e as recompensas divinas reservadas àqueles que as cumprissem. Prescrevia, por outro lado, o cultivo de uma certa relação de si para consigo, que não tinha outra finalidade ou recompensa para além do gozo dessa relação adequada e autossuficiente consigo mesmo. A própria ideia de salvação com a qual essa prática espiritual operava não estava interligada à de um outro mundo ou a uma existência após a morte; ela se concretizaria durante a vida, constituindo-se como resultado, mas também como o próprio processo, desse trabalho ético.

Aliás, se falar em uma ética do cuidado de si remete à concepção da psicanálise como ética, ou a de uma ética da psicanálise, a proximidade entre as duas foi reconhecida e sublinhada por Foucault. Na primeira aula do curso de 82, ele lançou uma provocação aos analistas, sugerindo que nossa teoria, bem como o marxismo, aliás, teria elementos e exigências idênticas aos da espiritualidade da era helenística. De acordo com Foucault:

o problema a respeito do que se passa com o ser do sujeito (do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade) e a conseqüente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, essas duas questões, repito, absolutamente características da espiritualidade, serão por nós reencontradas no cerne mesmo desses saberes. (p. 28).

Sem dúvida, essas considerações acerca da proximidade entre a psicanálise e a *epiméleia heautoû* são aqui relevantes e constituem um importante ponto de articulação entre os dois campos teóricos nos quais situo essa pesquisa. Todavia, o diálogo proposto entre a teoria psicanalítica e a obra de Foucault irá mais na direção de pensar a escrita da clínica como uma prática de cuidado de si, em seus sentidos transformativos, subjetivantes e constituintes. Afinal, como veremos, a escrita fez parte do leque de exercícios espirituais que constituíam essa cultura de si na antiguidade em algumas formas, e retomá-la pelas novas coordenadas abertas pelo diálogo que estabelecerei com a teoria psicanalítica permitirá ressituar a questão.

É importante ressaltar ainda que tomo a obra de Foucault como fonte de questionamentos valiosos que buscarei abordar por meio do referencial psicanalítico. Não é minha intenção forçar uma harmonia entre duas teorias divergentes, sendo impossível ignorar o fato de que o filósofo foi um crítico feroz da psicanálise – ainda que se aproximasse dela em maior ou menor grau em certos momentos, ou ao menos a tivesse como um interlocutor importante. De qualquer forma, essas divergências não impossibilitam um diálogo – que foi, aliás, constante nos estudos foucaultianos. Como afirma Birman (2000), se podemos divisar

diferentes momentos da relação de Foucault com a teoria psicanalítica ao longo de sua obra, considerá-la a partir de um exame pontual dos textos e dos períodos específicos (o primeiro Foucault, o segundo Foucault, etc.) seria insuficiente para captar essa interlocução em toda sua complexidade. Seria mais adequado abordá-la pela consideração de um grande projeto teórico foucaultiano, sendo esse um projeto de desconstrução da filosofia do sujeito, empreitada que o aproximaria da psicanálise, principalmente ao tomar a questão da ética como central para o estudo da subjetividade.

Ademais, como buscarei expor de forma bastante geral, as reflexões de Foucault sobre o cuidado de si tiveram suas próprias reverberações na teoria analítica, como aponta Allouch (2014) ao se debruçar sobre a questão. Partindo da provocação foucaultiana sobre a existência de uma relação entre a psicanálise e a espiritualidade antiga descrita na *Hermenêutica*, Allouch sugere esse como um caminho a ser tomado por nossa teoria em sua *démarche* política e epistemológica. Ao falar em uma dificuldade da psicanálise em definir-se como prática e assumir um lugar social, ele defende a rejeição da função *psi*, baseando-se nas críticas de Foucault, e a substituição do prefixo pela partícula *spi* – chegando a propor uma *spicanálise* baseada na aproximação a essa espiritualidade pagã. Tomando certa distância em relação às conclusões de Foucault, mas em uma análise amplamente inspirada por seus estudos arqueológicos, Dunker (2011) aponta para um espaço de possibilidade no qual é possível que a psicanálise também “se apresente como uma forma de cura derivada da *cura sui*” (p. 238), o nome latino para a *epiméleia*. Em seu estudo sistemático sobre as origens e a constituição da clínica psicanalítica, o autor a situa como herdeira de três tradições: a clínica, a terapêutica e, por fim, a da cura ou do cuidado.

Contudo, se foi a questão foucaultiana que me forneceu as provocações iniciais que levaram a esta pesquisa, ela realizou-se dentro de um referencial psicanalítico. É por meio dele que abordarei a problemática que constitui o cerne desta dissertação – uma teorização do que está em causa na operação de escrita quando ela se coloca, para o analista, a partir da clínica, e quais seriam seus efeitos no que se refere às condições de uma escuta. Se falo em “a partir”, e não em uma escrita “sobre” a clínica, é por dois motivos. Primeiramente, para marcar a importância de uma ideia de deslocamento, que será absolutamente central a este trabalho, ganhando espaço nele por meio da noção de “passagem”. Em segundo lugar, por rejeitar a neutralidade que poderia ser sugerida ou evocada pela ideia de um olhar que, de fora, coloca-se *sobre* a clínica, buscando apreendê-la – questão que abordarei ao falarmos da transcrição como operação de leitura-escrita. Com esse movimento, enfim, visio o apagamento da distinção ou das barreiras entre o teórico e o clínico no que se refere ao fazer analítico, bem de qualquer

descontinuidade entre epistemologia e ética, preferindo apostar na sustentação de uma relação moebiana entre as duas.

É desde essas posições que apresentarei minhas leituras de alguns textos e seminários lacanianos, bem como de autores que abordam o tema da escrita por esses referenciais. Também será importante perguntar-nos sobre que espaço encontramos para a categoria do “si” na psicanálise. Com esse objetivo, recorro às obras de Costa (1998) e Allouch (2004), nas quais os autores propõem definições do conceito a partir de leituras de Freud e Lacan. Ambos colocam esse “si”, ainda que de formas diferentes, em um espectro relacional. Para Allouch, ele não pertenceria, nem se identificaria, exclusivamente nem ao “ti” nem ao “mim”, sempre oscilando entre os dois, mas nunca rompendo o laço aí constituído. Trata-se, justamente, de algo que só pode existir em um laço, sendo ao mesmo tempo seu constituinte e seu produto, e que só pode ser compreendido por meio dele. Já Costa (1998), ao abordar os temas da interpretação e do ato, chama atenção para a dissimetria entre o sujeito e o Outro que faz necessária uma ficção que venha a dar conta do intervalo que torna esse encontro impossível – o si. Com esses aspectos, o relacional e o ficcional, ele emerge como uma *construção*. Neste trabalho, e no que se refere à escrita da clínica, pretendo articulá-lo ao laço transferencial, propondo-o como emergindo a partir do estabelecimento deste e sendo, assim, ponto fulcral para a consideração do endereçamento e da autoria desses escritos.

Acerca da questão central desta dissertação, cabe sublinhar que a relação entre psicanálise e escrita abre portas em demasia. Desde Freud, ela esteve presente e foi fundamental, tanto em sua abordagem da literatura, que lhe forneceu elementos para os desenvolvimentos metapsicológicos, como na escrita dos casos, sua estratégia de transmissão da psicanálise, e, por fim, na própria concepção do inconsciente como local e aparelho de *inscrição*. Já em Lacan, o tema é ainda mais proeminente. Foi, afinal, a partir da linguística que ele pôde tecer uma definição própria do inconsciente e de sua estrutura, e a escrita assumiu ainda maior importância nos seminários finais, quando tomou as formas matemática, lógica e topológica. Um recorte faz-se, portanto, necessário. Com esse intuito, volto-me à proposta de Allouch (2007) da psicanálise como uma *clínica do escrito*, referência que será recorrente no texto que segue.

Para Allouch, se o inconsciente laciano é estruturado como uma linguagem, esta se trata de uma linguagem que revela sua estrutura pelo escrito. Diante disso, o autor dota de suma importância o conceito de letra e sua relação com o significante. De acordo com ele, nossa prática de escuta dependeria, essencialmente, de uma *leitura*. É isso que o leva a uma reflexão aprofundada sobre o que podemos decantar, acerca desse tema, no percurso laciano, em um

apanhado bastante compreensivo, ainda que assistemático. Lançando mão também da filologia e do processo de deciframento dos hieroglifos por Champollion, Allouch propõe a decomposição das leituras em três diferentes operações, que podem vir a ser articuladas de modos diversos: a transcrição, a tradução e a transliteração. Esta última é o foco de suas reflexões, referindo-se ao “letra a letra” e consistindo em uma leitura *com o escrito*. Ao contrário da transcrição, que se guiaria, por exemplo, pelo som e visaria capturá-lo sem qualquer perda em um outro meio material (a página), e a tradução, que prometeria a manutenção de um sentido único na transposição de diferentes línguas, a transliteração seria regulada pela letra e produziria, como condição para sua realização e como resultado final, um *outro escrito*.

Esse procedimento, segundo Allouch, seria homólogo ao da intervenção e interpretação analítica. Como os hieroglifos, invocados por Freud acerca do rébus na *Interpretação dos Sonhos* e por Lacan em diversas ocasiões ao tratar do tema da letra e do caractere, as manifestações do inconsciente – e, portanto, a fala do analisante, único meio de acesso às primeiras – demandariam uma certa forma de leitura. Um deciframento que, ao resultar em outro texto, seria também um *ciframento*. Não só isso, mas todo efeito clínico produzido pela intervenção do analista resultaria dessa leitura e de uma *passagem* engendrada por ela. O sintoma, ao ser lido, passaria do registro do necessário ao contingente, havendo aí uma queda do gozo ou do Real que o determinaria, enquanto o analisante, ao participar desse deciframento, também poderia passar – a outra coisa. É justamente essa a definição que o autor propõe para a saúde mental; a possibilidade de que, por meio de uma leitura, ocorra uma reinscrição em outra posição, ou um deslocamento discursivo. Encontramos, nessa formulação, uma implicação mútua entre leitura e escrita, que Allouch recupera de Lacan e desenvolve mais a fundo, e que também explorarei detidamente neste trabalho. Jogando com as imagens que Lacan emprega para tratar da letra no Seminário 18, e com as categorias lógicas recuperadas de Aristóteles, Allouch propõe que, se a letra é litoral entre saber e gozo, é uma certa modalidade de leitura que permite a virada rumo ao *literal* e é nesse mesmo ponto que o que não cessava de não se escrever pode, então, cessar. Nesses termos, o objetivo da intervenção analítica seria, então, não a revelação de alguma interioridade ou profundidade, mas que, pela rasura de um texto com o qual nos deparamos incessantemente, advenha um outro escrito.

Tais considerações abrem margem para que pensemos no efeito clínico de uma *escrita*. Allouch deixa claro que não fala propriamente nisso, nem em uma clínica que se dê pelo texto – de modo que também faz parte das preocupações desta pesquisa um exame de seu conceito de escrito e um questionamento sobre o que separaria os dois. De qualquer forma, penso que a

escrita inevitavelmente tem a ver com uma passagem – ao produzir um texto, buscamos passar algo. Cabe perguntar se, nessa empreitada, não acabamos nós mesmos passando a algum outro lugar, mesmo à nossa revelia. Se início, portanto, interpelando a escrita como prática transformativa pelo viés do cuidado de si, a psicanálise dará a essa questão um enquadre menos substancialista no que se refere a uma teoria do sujeito. Aliás, Allouch elenca, como um dos efeitos de um deciframento, além da desestabilização das articulações que formam os sentidos e a significação, algo que chama de dessubjetivação. Por essa perspectiva, poderíamos pensar, como chega a sugerir Foucault (1992) em um desaparecimento do sujeito que escreve ou, como proponho no capítulo final, em um certo *des*-falecimento.

Qualquer potencial clínico de uma escrita, inclusive de uma escrita da clínica, estaria nesse desfalecimento e nessa queda do sentido que o manejo e o jogo com a letra podem proporcionar. Não pretendo, portanto, operar com um certo conceito de sublimação que siga a ideia de que a escrita seria terapêutica por oferecer uma possibilidade de representação daquilo que outrora se fazia irrepresentável, ou por dotar de sentido conteúdos e experiências “brutas”. Em vez disso, a noção de uma passagem a outra coisa permite-nos pensar em uma escrita que venha a dissolver sentidos e identificações que, cristalizados, acabam por se tornar fonte de sofrimento¹. Para tanto, não se trata de exceder os limites da representação, mas sim de vislumbrar os horizontes que podem ser alcançados graças a eles. O objetivo dessa escrita não seria, então, a *produção* de significação – ou, melhor dizendo, se há um sentido que emerge dela, talvez fosse mais adequado concebê-lo como *direção*. Uma nova direção de trabalho ou de leitura, uma direção... a outra coisa.

Ao fim dessa apresentação dos objetivos e questionamentos que orientaram este trabalho, ressalto novamente que ele tem como foco uma escrita que advenha da clínica. Ou seja, trata-se de pensar como essa passagem operaria para o analista, e o que a faria necessária. Se falei, anteriormente, nos efeitos que assumir uma posição de escuta acarreta, eles se devem a quanto nossas experiências na clínica nos marcam, e ao que a sustentação de diversas transferências demanda. Para Rickes (2003), essa escrita do analista envolveria, assim, a construção do “lugar psíquico necessário à acolhida e ao trabalho de/em uma transferência que lhe foi endereçada” (p. 126).

Não apenas isso, mas trata-se também de fazer algo com o que resta conosco das análises que conduzimos – afinal, ao nos propormos a entrar nos laços a partir dos quais operamos, somos tomados, ao menos em alguma medida, em uma condição que nos leva a igualmente

¹ Nas palavras de um amigo e colega que, ao ser acusado por mim, durante uma discussão acadêmica, de estar “preso em semântica”, respondeu: “essa poderia ser uma boa definição de sofrimento para a psicanálise”.

padecer dos significantes que circulam neles. É aí que a escrita pode intervir, como sugere Costa (2008) ao afirmar que “podemos cercar as indagações sobre a escrita na psicanálise de muitos lados. Em todos eles talvez encontremos um elemento em comum: aquele ponto do laço transferencial que não se encerra no trabalho com o analisando” (p. 50). Em um dado momento, afinal, é preciso que essa transferência seja dissolvida, para que outras venham se sustentar, para que o trabalho siga, ou mesmo para que possamos voltar a ocupar uma posição fora deste espectro, funcionando novamente como *pessoa*, e não como função. É nessas considerações que esta dissertação desemboca, e em uma concepção da escrita como ato de fechamento de um luto – o luto da posição analítica, poderíamos dizer.

A meta e o método

Expostas as bases teóricas deste estudo, passo aos preceitos metodológicos que o orientam. A filiação ao referencial psicanalítico, sustentada desde o começo deste trabalho, acarreta em algumas consequências, de forma que, mais do que uma apresentação de alguma técnica sistemática e sistematizada de colheita de dados, pretendo apontar para uma disposição que guiou a construção e a abordagem dos problemas de pesquisa aqui explorados. Ainda que tenha feito parte das considerações metodológicas iniciais, no tempo do projeto que originou esta dissertação, a proposta da criação de um dispositivo de pesquisa baseado no compartilhamento coletivo de escritas por terapeutas em diferentes estágios de sua formação e em diversas inserções clínicas, desafios e restrições a este estudo acabaram inviabilizando essa empreitada. Parto, então, de minhas experiências clínicas e de escrita, tomando como fontes os textos trazidos aqui ao debate, não só de Lacan, mas também de autores como Jean Allouch e Ana Costa, além de outros.

Essa diz-posição de pesquisador a qual me referia é informada por alguns conceitos-chave que constituem uma base que, se nomeio de metodológica, não é com a rigidez de um método científico, mas sim como uma proposta de caminho a ser trilhado em direção a uma meta. Afinal, a pesquisa em psicanálise, ao “trabalhar com a impossibilidade de previsão do inconsciente, não poderia jamais exigir uma sistematização completa e exclusiva” (Iribarry, 2003, p. 117). Desde o começo, portanto, este trabalho não ignorou os desvios que se impuseram a ele, nem teve a pretensão de tomar o caminho mais eficiente, mais rápido ou o mais curto. Ele também abriu a possibilidade para paradas ao longo do trajeto e reservou uma apreciação pelas descobertas feitas durante essas, principalmente as que surgiram inesperadamente. É desta forma que sublinho a importância do conceito de serendipidade, como definido por Caon

(1997). Destacando a atenção flutuante como principal elemento de nossa escuta clínica e fazendo uso da noção de “azimute”, traduzida do árabe como “caminho”, o autor pauta que a escuta na pesquisa psicanalítica também seja feita “em todos azimutes”, ou voltada a todas as direções, possibilitando ao pesquisador estar sempre aberto às descobertas casuais.

Iribarry (2003) afirma que a interpretação dos dados na pesquisa psicanalítica seria feita a partir de uma leitura dirigida pela escuta e pela consideração da transferência do pesquisador ao *texto*. Suas impressões transferenciais diante deste seriam, então, um elemento essencial da pesquisa, permitindo a ele ficar atento ao desfile dos significantes que o compõem e localizar, no material à sua disposição, “contribuições singulares e diferenciadas daquelas que a literatura fornece, procurando identificar significantes cujo sentido assumem o caráter de uma contribuição para o problema de pesquisa norteador da investigação” (p. 129). O autor ainda aponta que o fato de o pesquisador psicanalítico ser movido por sua subjetividade, ao ter a escuta como instrumento principal, teria sido justamente a contribuição mais legítima a ser extraída do percurso freudiano.

É por isso que, apesar de salientar o caráter casual da descoberta psicanalítica, não a considero ingênua ou não intencional. Pelo contrário, se o conceito de serendipidade implica uma acidentalidade, essa também é determinada pelo inconsciente. É o desejo do pesquisador que permitirá que os achados casuais sejam identificados em um *a posteriori* essencial ao pensamento psicanalítico, o só-depois freudiano que colocará em questão a arbitrariedade da oposição entre descoberta e invenção (Caon, 1997). Afinal, ao nomear o “achado”, incorporando-o à teoria a partir da especulação metapsicológica – o segundo momento da pesquisa, segundo Caon – o pesquisador faz com que a descoberta surja como criação, ficando evidente a determinação psíquica, ou o desejo, por trás dessa construção, tomada aqui no sentido freudiano (Freud, 1937/1969).

Sendo assim, a intenção que regeu a confecção deste trabalho, mais do que a de aplicar uma determinada técnica a um conjunto de dados, possibilitando só então sua análise, foi a de adotar uma posição de leitura a partir do reconhecimento da familiaridade entre a situação de pesquisa e a clínica analítica (Caon, 1997). Reconhecemos, afinal, como afirmam Simoni e Rickes (2008), que pesquisar envolve nos enveredarmos por territórios fronteiriços, ou seja, zonas de afetação, incluindo entre campos distintos do conhecimento, que inicialmente se apresentam a nós como estranhos e ainda inexplorados. É desta forma que as autoras apontam a importância das experiências de alteridade para a tarefa de pesquisa. Afinal, as questões e problemáticas elencadas se apresentam ao pesquisador como enigmas, incitando-o a elaborar e propor uma solução que seja própria, e de forma alguma universal. Esse percurso exigiria uma

atitude similar à assumida por Freud ao deixar-se guiar por suas experiências de alteridade com os pacientes que ouvia, sem buscar imediatamente traduzi-las a partir de um sistema teórico previamente construído, mas reconhecendo o potencial criativo da própria descoberta.

Colocada nesses termos, a questão do método se torna a de um olhar e de uma escuta que permitam ao pesquisador evitar o estabelecimento de pontos cegos (ou surdos) em relação ao que pretende estudar. Essa posição de abertura permite e aceita que a construção de um sentido se desenrola ao longo do próprio processo de pesquisa – e de escrita, proposição que será fundamental para este trabalho –, do qual emerge também o método. Assim, destacam Simoni e Rickes, suportar e acolher essa alteridade exigiria uma certa coragem, “por conta da possibilidade de se mover em um terreno onde as bússolas norteadoras do caminho decantam do próprio percurso e não se situam no *a priori* garantidor de uma ilusória sensação de domínio” (p. 101).

Ao enfatizar os encontros/desencontros produzidos na pesquisa em psicanálise, as autoras apontam que esse trabalho atualiza as questões acerca dos registros do outro e do Outro. Rejeitando uma ontologia que postule uma essência do sujeito, a teoria lacaniana abre as portas para uma noção de alteridade que não vem plenamente da exterioridade, mas que considera os traços deixados por esse contato com o outro/Outro como constituintes da instância do eu. Seriam a leitura e o registro deles que possibilitariam toda e qualquer experiência, que se daria sempre em um “encontro desencontrado entre alteridades intransponíveis – corpo e linguagem; vivido e inscrição na linguagem, coisas e palavras” (p. 105). Sendo assim, a questão com a qual estaríamos às voltas ao pesquisar seria a de como acolher esse caráter, em última instância faltante, ou mesmo impossível, dos encontros a que nos propomos. É dessa forma que as autoras, aproximando-se das colocações de Costa (1998) sobre o si, insistem que a verdade desses encontros só pode ter estrutura de ficção, como sugere Lacan, e propõem um *quase* método que permita acolher e dar lugar a esses *quase* encontros, sem que nos deixemos seduzir pela teoria e pela sistematização como formas de tamponar essa hiância, tomando-a pelo seu potencial produtivo e não como impotência.

Se as considerações feitas até aqui caracterizam a postura que busquei assumir enquanto pesquisador, cabe ainda falar do que foi feito com o material resultante dos (des)encontros propiciados por este estudo. Dito isso, me aproximei do ensaio como uma inspiração importante para a escrita deste trabalho. De acordo com Adorno (2003), o ensaio rejeita as pretensões de um conhecimento exaustivo, totalizante e sistemático. Abandonando a perseguição interminável das origens, não busca deduzir de seu material os “conceitos fundamentais” ou formular conclusões categóricas, recusando todo princípio primeiro ou fim último. Pelo

contrário, no ensaio, os conceitos trabalhados são apresentados a partir de suas articulações entre si, de maneira coordenada e não subordinada, sendo aceitas, assim, suas particularidades:

o ensaio não segue as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas, segundo as quais, como diz a formulação de Espinoza, a ordem das coisas seria a ordem das ideias. Como a ordem dos conceitos, uma ordem sem lacunas, não equivale ao que existe, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva (p. 25).

O ensaio se propõe ao trabalho com os fragmentos, com as cenas, os objetos retirados de seu contexto original e (ex)postos em uma coleção. A descontinuidade não só é aceita, como é constituinte do ensaio e seu assunto é tomado, segundo Adorno, sempre como um conflito em suspenso. Assim, “o ensaio deve permitir que a totalidade resplandeça em um traço parcial, escolhido ou encontrado, sem que a presença dessa totalidade tenha de ser afirmada” (p. 35). A forma do ensaio combina com a noção de um método forjado ao longo do caminho trilhado pelo pesquisador, não ignorando a teoria ou deixando-a de lado, mas propondo a centralidade da experiência e reconhecendo que há algo dela que acaba por resistir, ou meramente restar, a qualquer tentativa de encaixá-lo em generalizações universais. Rivera (2018) aproxima o ensaio da psicanálise, situando sua questão como sendo referente ao campo da ética, ao nos interpelar acerca das relações entre teoria e objeto, autor e leitor, e o que é interno ao texto e o que se situa fora dele. Segundo a autora, ao contrário de aplicar uma teoria sobre um determinado objeto, no ensaio, almeja-se justamente dar voz à experiência e a esse objeto, que toma o lugar central.

Ensaíar, e se ensaiar, requer o abandono de uma posição de saber para travar uma relação com o que é estrangeiro e, portanto, desconhecido. Mais do que isso, insiste a autora, exige o deslocamento da ênfase do autor para o objeto em questão, e um descentramento do próprio eu, tema essencial ao nos colocarmos a questão do inconsciente. É precisamente para ser fiel a essa condição do sujeito com a qual trabalha a psicanálise que é preciso colocar em crise essa *autoridade* do autor. Segundo Rivera,

o ensaio carrega, assim, uma curiosa presença do sujeito, que não corresponde necessariamente a um estilo de “prosa espontânea” em primeira pessoa, evidência de uma escrita “subjetiva”, ou seja, provinda do eu, mas, sim, à tomada *do si mesmo como experiência*. Experiência problemática: busca de si (p. 13, grifo da autora).

Esse “si” que, para Rivera, surge como alteridade e precisa ser buscado fora, na exterioridade – no laço transferencial, proposição já sugerida e que desenvolverei posteriormente. A partir dessas reflexões, não podemos deixar de salientar a relação de interdependência entre teoria e prática, pesquisador e objeto de pesquisa – delimitações frágeis

cujas fronteiras são permeáveis e chegam inclusive a desmoronar, ainda que por momentos, sendo esses pequenos fragmentos de descontinuidade que visamos produzir em nossa escrita. A escolha pelo ensaio, portanto, não é acidental. Afinal, se a proposta de trabalho aqui exposta envolve pensar a escrita da clínica como prática de cuidado de si e como escrita *de si*, faz-se essencial adotar uma forma para este trabalho que leve em conta sua própria condição de produção e os atravessamentos, na sua autoria e na sua construção, das marcas – como rastros ou como restos – da busca por um “si mesmo” nesta escrita.

Enfim, esses são os marcos que situam esta dissertação. O trabalho foi organizado em cinco capítulos distintos. Inicia por um exame do cuidado de si foucaultiano e pelas articulações deste com a psicanálise propostas por autores como Birman, Dunker e Allouch. Em seguida, volta-se ao tema da letra nos inícios da obra de Lacan, principalmente em sua relação estreita com o significante e o fonema. No Capítulo 3, diviso o que seria uma escrita da clínica que translitere ou decifre, baseando-me na teoria de Allouch. Em seguida, passo a uma discussão sobre o conceito da letra em algumas das elaborações tardias de Lacan, nas quais ela passou a ser associada ao registro do Real, bem como à lógica e à matemática. O capítulo final, por sua vez, conclui esse processo retomando o si e pensando-o em relação à transferência e a um certo luto que poderia ser feito pela escrita. O fio condutor dessas discussões, mesmo em seus desdobramentos tangenciais, permanece sempre sendo, por um lado, o funcionamento dos procedimentos de leitura e escrita e, por outro, tudo que uma prática de escrita pode vir a propiciar ao analista no que se refere à sustentação de um trabalho clínico.

Capítulo 1 – O cuidado de si e a psicanálise

Central ao curso ministrado por Foucault no *Collège de France* em 1982, intitulado *A Hermenêutica do Sujeito* (2010a), o conceito de cuidado de si surgiu como uma produção tardia na obra do autor. Ainda assim, representou um movimento significativo, uma virada conceitual suficientemente relevante para que esse ponto seja considerado o marco de um período final em uma cronologia foucaultiana. Etapa, caracterizada pelo “si” (ou *soi*, no francês), que também abarcou os cursos posteriores à *Hermenêutica*, nos quais foram trabalhadas a questão do governo de si e dos outros (2010b) e uma série de desdobramentos baseados no conceito de *parresia* (2011), as conferências de Berkeley e os volumes II (1984) e III (1985) da *História da Sexualidade*, com o terceiro recebendo o título de *O cuidado de si*. Dessa forma, o gérmen das reflexões das quais Foucault se ocupou em seus últimos anos parecia já estar presente ali, no curso de 82.

Segundo o próprio autor, porém, se houve um deslocamento em seus trabalhos tardios, ele seria resultante de uma reformulação do projeto inicial da *História da Sexualidade*. De fato, podemos localizar cronologicamente esse redirecionamento conceitual e metodológico justamente no hiato entre a publicação do primeiro tomo e as dos dois seguintes – que deixam de ser os últimos com o lançamento recente do quarto livro na França. Para Foucault (2006a), o que ocorreu durante esse intervalo foi uma mudança na forma pela qual ele colocava suas questões de pesquisa. Assim, no decorrer de seus estudos acerca da moralidade sexual vigente na Grécia antiga, ele acabou alterando seu foco. Se este estava, inicialmente, dirigido às restrições e interdições, aos códigos morais e mesmo às práticas cotidianas, que aderiam ou não a eles em maior ou menor grau, posteriormente, ele voltou-se à atenção que era dedicada a si mesmo nessa sociedade ou, nas palavras de Foucault, para a “intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (1985, p. 47).

Haveriam, em sua visão, três possíveis eixos de análise para a abordagem da sexualidade, “a formação dos saberes que se referem a ela, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas nas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade” (2006b, p. 193), sendo este último o que orientou a produção do segundo e do terceiro volume de sua obra sobre o tema. Portanto, se seus trabalhos anteriores haviam se ocupado das análises das práticas discursivas (a arqueologia dos saberes) e dos dispositivos e tecnologias de governo (a genealogia do poder), neste terceiro momento, Foucault voltou-se às maneiras pelas quais as pessoas vinham a se constituir e a se reconhecer como sujeitos de determinadas práticas, modos de vida, de um *ethos* específico, do qual advinha uma *ética*.

Essa nova abordagem o levou justamente ao estudo das formas de cuidado de si, que ele verificou como elemento central nos modos pelos quais os sujeitos se constituíam como tal durante um longo período da Antiguidade ocidental. Foucault situou essas práticas dentro de um contexto maior que ele chamou de uma “grande cultura de si”, que teria suas raízes na filosofia pré-socrática e teria chegado a sua idade de ouro nos séculos iniciais da era cristã – embora suas influências na cultura ocidental tenham se mantido, ainda que sob formas mais ou menos fragmentárias e transformadas, para muito além desse marco temporal. Cabe notar que esses estudos representaram também um “retorno” na história para o filósofo, estando a Antiguidade mais distante do que os períodos abordados anteriormente em suas pesquisas, bastante centradas na Modernidade.

É importante salientar, todavia, que esse movimento de “retorno aos gregos” não resultou de um mero interesse histórico, no sentido de limitar-se a uma retomada ou reconstrução de formas culturais e sociais do passado. Pelo contrário, “o passado interessaria apenas ao trabalho do pensamento na medida em que permitisse evidenciar o que estaria em questão na atualidade, isto é, nas linhas de força que delinearíamos as produções discursivas no espaço social aqui e agora” (Birman, 2000, p. 75). Afinal, era dessa mesma maneira que Foucault situava seus estudos genealógicos anteriores, apontando que “genealogia quer dizer que conduz a análise a partir de uma questão presente” (2006c, p. 240). Também não era sua intenção promover um retorno nostálgico a um certo modo de vida, buscando nele as soluções para os problemas atuais com os quais se deparava (Ventura, 2013). Antes que almejássemos à adoção de um estilo de vida baseado na noção de cuidado de si, Foucault reconhecia que seria preciso atualizá-la para o tempo presente, afirmando ser contra a ideia de que “a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir” (2006a, p.280). O que o interessava era precisamente a maneira como o estudo dessas formas antigas de se constituir como sujeito e de se conduzir, ou seja, de viver e de se relacionar – consigo e com os outros – poderia ter ecos efetivos nas organizações sociais atuais e informar determinadas estratégias políticas, impulsionando mudanças no presente, mas que envolvessem a produção de algo novo em relação a esse passado, e não visassem apenas reproduzi-lo (Foucault, 2006a).

Como veremos em seguida, ao estudar as relações de Foucault com a psicanálise, Birman (2000) sugere que a obra do filósofo teve como motor um projeto maior que suas partes. Essa proposição torna mais fácil de compreender as declarações que refutam a ideia de que o período final de seus estudos representava uma descontinuidade para com suas pesquisas anteriores sem reduzi-las a uma ressignificação *a posteriori* de sua própria trajetória. Afinal,

conforme uma entrevista concedida por ele em 84 (ano de sua morte), não haveria uma ruptura radical entre seus estudos acerca do si e os trabalhos anteriores, situados como referentes à arqueologia (dos discursos) e à genealogia (do poder), visto que seu interesse teria sempre girado em torno das dinâmicas entre o sujeito e a verdade (Foucault, 2006a, 2010a), de forma que o questionamento acerca das relações entre saber e poder teria sido um “instrumento para analisar as relações entre sujeitos e jogos de verdade” (2006a, p. 274).

Enfim, seria graças a uma preocupação com questões presentes, considerando o próprio pensamento filosófico como um exercício libertador e cogitando a possibilidade da construção de novas formas de se conduzir e de se subjetivar que Foucault foi levado, por meio do tema da sexualidade, a estudar a história desses processos e práticas pelos quais se constituíam os sujeitos. Recuando à Antiguidade greco-romana, ele encontrou no cuidado de si, a *epiméleia heautoû* dos gregos ou *cura sui* no latim, processos de subjetivação baseados na relação consigo, sustentados por práticas de si para consigo. Ou seja, apesar de se referirem a uma ética da austeridade, eles não derivavam de interdições e práticas coercitivas de sujeição, mas resultavam de (e, simultaneamente, possibilitavam) uma “autoformação” do sujeito. O resultado não era o sujeito da modernidade, *sujeito a*, em sua condição passiva, objetivado por práticas discursivas que lhe outorgavam uma verdade a sua revelia e assujeitado por dispositivos de poder que o docilizavam.

O sujeito antigo teria sido, por outra via, um sujeito que se constituía ativamente, no contexto de uma ética que demandava um movimento de retorno e conversão a si, em busca de uma catarse – uma transformação ou purificação que permitiria o acesso a uma certa verdade, que só poderia ser alcançada a partir de um árduo trabalho sobre si a ser exercido ao longo de toda a vida. Essa ascese, enfim, era guiada por uma filosofia que produzia e oferecia uma série de preceitos práticos, demandando não só o estudo, mas também um leque de exercícios preparatórios que tinham como objetivo equipar o sujeito para que ele pudesse lidar com os desafios da vida. Dessa forma, o saber, a filosofia, a política e a ética estavam intrinsecamente relacionados na *epiméleia heautoû*.

1.1 A *epiméleia heautoû* por Foucault

Por ora, todavia, caberá esclarecer com calma as colocações anteriores, lançando um olhar mais pausado sobre a noção de cuidado de si a partir da análise foucaultiana e da maneira

pela qual ela será tomada nesta pesquisa². Ao abordar a história e as transformações pelas quais essa ética passou, Foucault distinguiu três tempos: o momento socrático-platônico, iniciado no século V antes de Cristo, o modelo helenístico-latino dos séculos I e II da era cristã, e o último período, situado já no final da Antiguidade e representado pelas passagens do século IV ao V e da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão.

Do período inicial, Foucault destaca o *Alcebiades*, de Platão, como obra instrumental. Ainda assim, embora o diálogo apresentasse uma primeira sistematização ou teoria do cuidado de si, muitas dessas técnicas já se encontravam difundidas na cultura grega como exercícios isolados, incluindo certas formas de meditação, os ritos de purificação para a comunhão divina, o retiro ou a anacorese, entre outros. Dessa maneira, a aparição dessas técnicas de si no pensamento platônico “foi apenas o primeiro passo de todo um conjunto de deslocamentos, de reativações, de organização e reorganização dessas técnicas naquilo que viria a ser a grande cultura de si na época helenística e romana” (2010a, p. 47). Todavia, no *Alcebiades*, o cuidado de si aparecia sistematizado pela primeira vez a partir de definições claras do que seria esse “si”, bem como por apontamentos sobre a maneira pela qual se deveria *cuidar* dele e com quais objetivos.

O diálogo envolve os personagens de Sócrates e Alcebiades. Foucault descreve este como uma figura arrogante, um jovem membro da elite, rico e bem-educado, que se mostra insatisfeito com sua vida, mas bastante ambicioso. A Sócrates, ele declara seus objetivos e interesses políticos, e o desejo de se dedicar ao governo, aproveitando de seu status privilegiado. Isso desperta o interesse do mestre, que passa a alertar o primeiro para os múltiplos obstáculos e desafios que ele encontraria nessa empreitada – desde os defeitos de sua própria formação até os adversários e inimigos mais bem preparados que teria que enfrentar. Todavia, para Sócrates, o principal defeito de Alcebiades, e o que o impediria de governar, era o fato de que ele “não cuida de si” e, portanto, “não conhece a si”. Como poderia, então, almejar ao governo e ao poder sobre os outros?

Já é possível, aqui, sublinhar alguns elementos acerca da versão platônico-socrática da *epiméleia*. Antes de tudo, na importância do personagem de Sócrates, reconhecido como o mestre do cuidado de si. A ele teria sido confiada a missão divina de ocupar-se da maneira pela

² Não fará parte do escopo deste trabalho, devido não só a suas limitações mas também a sua proposta principal, uma descrição exaustiva da *epiméleia heautoû*, sendo a referência à *Hermenêutica do Sujeito* (Foucault, 2010a) aqui central. Duas outras sistematizações sobre o cuidado de si, feitas em sua relação com a psicanálise e que também serão referências importantes aqui, foram realizadas por Dunker (2011) e Ventura (2016). Para além de uma reprodução da análise foucaultiana, meu objetivo será situar um ponto de partida, enfatizando os aspectos dessas análises que serão relevantes para as reflexões posteriores.

qual os outros se ocupavam de si mesmos – e era com esse objetivo que ele vagava pela *polis*, interpelando seus concidadãos, questionando-os acerca de suas condutas e encorajando-os a revê-las, como faz com Alcebíades durante o diálogo. Sócrates aparece, assim, como a primeira figura do mestre, do conselheiro ou do guia e diretor de almas; aquele outro necessário, por quem se deve passar e de quem se deve aprender a cuidar de si. Essa relação, inicialmente um laço amoroso entre mestre e discípulo, foi uma constante ao longo da história da *epiméleia*, ainda que tenha assumido diferentes formas com o tempo: a do professor e do aprendiz, a do príncipe e do conselheiro, a dos dois amigos ou entes queridos que aconselham e confortam um ao outro. Seja como for, ela aponta para um elemento do cuidado de si que será crucial aqui: o fato de que ele não ocorre no isolamento, nem representa um afastamento da sociedade ou um modo de vida individualista. Pelo contrário, ele “constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições” (Foucault, 1985, p.50). Em segundo lugar, fica estabelecida, no mesmo diálogo, sua finalidade primordial: o preparo para o governo. Primeiro, cuidar de si para, então, cuidar dos outros. Essa seria a lógica por trás do ocupar-se de si, que constituía, nesse período inicial, um imperativo direcionado a um grupo bastante específico: os homens jovens da elite que assumiriam as posições de poder na *polis*. A *epiméleia*, portanto, era, desde o princípio, dotada de um caráter formativo, inclusive pedagógico, intrinsecamente ligado ao preparo para a vida política.

Além dessas pistas, Foucault também encontra no *Alcebíades* dois pontos fundamentais para seu estudo; notadamente, a definição que Platão oferece para o “si” e, em seguida, as formas de cuidado e de cultivo dele. O si que surgia como o objeto dessas técnicas e práticas era, afirma Foucault, a alma. Todavia, não se referia a ela exclusivamente como substância metafísica, ele esclarece, investigando a etimologia dos termos usados por Platão e apontando a relação entre *heautón* e o verbo *khresthai* que, entre suas várias acepções, referia-se a assumir uma certa atitude ou a comportar-se de uma maneira específica. Portanto, o si dizia respeito à alma “enquanto sujeito da ação, a alma enquanto se serve [do] corpo, dos órgãos [do corpo], de seus instrumentos, etc.” (2010a, p. 52). Dessa forma, já estavam presentes em Platão as questões das atitudes e das condutas. O cuidado de si envolvia o cultivo de algumas práticas, ou tornar-se *sujeito* de certas ações, adotando um *ethos* ou modo de vida particular, temas que se tornarão ainda mais proeminentes ao longo da história das práticas de si, especialmente na medida em que elas se afastarem de suas formas predominantemente contemplativas.

Em seguida, Platão esclarece mais detalhadamente do que fala ao referir-se a esse cuidado. Retoma, para tal, um antigo preceito délfico, o “conhece-te a ti mesmo”, ou *gnôthi seautón*. Esse adágio inicialmente dizia respeito apenas a como se portar perante o oráculo.

Servia, nesse contexto, como uma recomendação para que se examinasse com cuidado o que se pretendia perguntar a ele e para que se reduzissem as questões ao que fosse estritamente necessário. Todavia, essa máxima também passou por ressignificações, assumindo outros sentidos e tornando-se crucial para a ética da *epiméleia* – de forma que, para Foucault, a história das práticas de si giraria em torno das dinâmicas entre o conhecimento e o cuidado de si. Ao longo dela, este acabaria ofuscado por aquele, sendo relegado ao esquecimento pelos desdobramentos da moral cristã e pelas transformações sofridas pelos elementos da antiga filosofia grega que sobreviveram, como reminiscências, à expansão do cristianismo.

Para Platão, cuidar de si equivalia a conhecer a si. Não se tratava mais de uma orientação prática para a consulta com o oráculo, mas de conhecer a si a partir de um *re*-conhecimento da natureza divina da alma. De forma consistente com sua teoria acerca do mundo das ideias, Platão via a alma como uma fagulha divina responsável por dotar o homem da razão e que apontaria para uma substância superior. Ocupar-se de si consistiria, portanto, em voltar-se ao divino e, tendo-o como um espelho da alma, reconhecê-la em sua essência primordial, originalmente conhecida mas logo esquecida – exigindo, portanto, um trabalho de rememoração (a *anamnêsis* platônica), ao término do qual seria possível uma ascensão. Na leitura de Foucault, “abrindo-se ao conhecimento do divino, o movimento pelo qual nos conhecemos, no grande cuidado que temos de nós mesmos, permitirá que a alma atinja a sabedoria” (2010a, p. 67). Aquele que alcançasse essa verdade, a verdade, também conquistaria o juízo necessário para distinção entre o bem e o mal e o falso e o verdadeiro – ou seja, chegaria à capacidade de aplicar a justiça e de governar.

Fica claro, desse modo, que o conhecimento de si aparece, nos escritos platônicos, como equivalente ao cuidado de si. Essa relação, todavia, seria apenas um dos elementos que passaria por transformações ao atingirmos o ápice da “cultura de si”, o segundo período discernido por Foucault, nos séculos I e II. Descrito por ele como “a idade de ouro” da *epiméleia*, esse recorte temporal constituiu o foco das reflexões da *Hermenêutica*. Foi o tempo das escolas filosóficas, dos epicuristas e estoicos, incluindo Sêneca, Marco Aurélio, Epiteto, entre outros que serviram a Foucault como fontes primárias. Nessa época, uma série de novos desdobramentos teve lugar no que diz respeito a essa ética, tanto no que se refere a suas formas, como a seus objetivos e finalidades e às próprias relações engendradas e possibilitadas por ela.

Podemos verificar essas transformações, por exemplo, na relação entre o cuidado de si e a pedagogia, elemento fundamental da *epiméleia* platônica. No período helenístico-romano, houve uma relativa generalização das práticas de si e da prescrição de uma ocupação consigo. Isso não representou propriamente uma *universalização* da prática filosófica, que continuava

reservada a poucos, mesmo que essa passasse agora a ser mais uma elite cultural do que uma política ou econômica. O cuidado de si, todavia, deixou de ser privilégio e dever dos jovens que precisavam ser preparados para o governo. Ele passou a ser encarado como um longo trabalho de transformação, de si e sobre si, com o objetivo de corrigir as falhas de uma formação defeituosa, mas também para que os males e aflições do corpo e da alma pudessem ser evitados, por meio de uma preparação para as mazelas e os infortúnios da vida. Afastando-se da ideia de que ele deveria ser direcionado exclusivamente aos jovens, a filosofia da época pregava que o cuidado de si fosse praticado pelos homens de todas as idades, de forma que o preparo para a velhice e para a morte se tornaram temas comuns das reflexões filosóficas. Assim sendo, as questões do corpo e da dietética, mais do que respondendo a exigências de beleza e perfeição, passaram a se ocupar da manutenção de um corpo em declínio, exposto a fraquezas, doenças e aproximando-se de seu fim.

A erótica, por outro lado, que tratava das relações amorosas entre os homens, acabou perdendo seu lugar nas práticas de si. Isso não quer dizer, de forma alguma, que o cuidado de si tomou um caráter individualista, ou que os laços perderam sua importância, mas sim que eles passaram a ser de outra qualidade. A tradicional relação amorosa entre mestre e discípulo, que tinha seu modelo clássico em Sócrates e Alcebiades, deu lugar a outros tipos de mestria. Na Grécia, surgem os mestres de escola, cercados por seus discípulos, costumeiramente distribuídos em uma hierarquia que situava cada um em relação ao mestre de acordo com o progresso alcançado na formação. Aparecem também os filósofos profissionais, à moda romana, empregados pelas famílias ricas e pelos príncipes como professores e conselheiros, envolvendo-se nas questões políticas, abraçando a retórica e a sofística e rejeitando a metafísica platônica tradicional. O modelo da amizade também passou a descrever melhor os laços entre mentores e discípulos, entre os “diretores da alma” e aqueles que eles aconselhavam. Foucault recorre a alguns exemplos, como as correspondências entre Sêneca e Lucílio, ou entre Marco Aurélio e Frontão, para demonstrar essas novas relações, nas quais o outro ainda era essencial ao cuidado de si. Ele aparecia como alguém a quem se prestava contas, “descarregando” os fardos dos dias, relatando-os por escrito e praticando, assim, um exame da consciência, sempre frente a esse outro. Daí a importância da *parresia*, a fala franca ou verdadeira, que deveria estar presente no mestre para que pudesse, a partir do contato intrínseco ao processo de ensino, florescer no aprendiz.

Outros deslocamentos também ocorreram nesse segundo período. Um deles diz respeito à dinâmica entre a política e a catártica. O *Alcebiades*, e a teoria platônica do cuidado de si por conseguinte, apresentava uma conjunção entre as duas, com o político referindo-se “ao

‘conhece-te a ti mesmo’ enquanto introduz alguns princípios (...) que permitem ao indivíduo ou ser o cidadão que ele deve ser, ou o governante que convém” (2010a, p. 156) e o catártico dizendo respeito ao “‘conhece-te a ti mesmo’ [que] convoca a algumas operações pelas quais o sujeito deve purificar-se e tornar-se capaz, em sua própria natureza, de estar em contato com o elemento divino e reconhecê-lo em si” (p. 156). Todavia, surge aí uma ruptura durante o período helenístico, e uma ênfase maior recai sobre o catártico em detrimento do político. Esse movimento se relaciona diretamente ao que Foucault chama de uma “autofinalização” do cuidado de si. O governo deixa de ser o objetivo último dessas práticas; ou seja, deixa-se de se cuidar de si para cuidar dos outros e a cidade deixa de ser aquilo que “mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade” (p. 77). Passamos, então, a um momento no qual “é preciso ocupar-se consigo para si mesmo, de maneira que a relação com os outros seja deduzida, implicada na relação que se estabelece de si para consigo” (p. 168). Isso não significa que o cuidado de si não se tratasse mais das relações com o outro, das condutas para com ele ou do lugar que cada um ocupava no mundo e na sociedade. O que ocorre é que o si torna-se a própria finalidade, a meta e o objetivo do cuidado. Cuida-se de si... para si. O resto surgia como consequência dessa relação consigo, ou como acréscimo a ela.

O problema da conduta do sujeito passou a ser, na cultura de si, o problema de uma arte da existência, uma *tékhnē tou bíou*. Na medida em que a *epiméleia* e essa arte da existência se aproximavam, ocorria uma “absorção, cada vez mais acentuada no decorrer da época helenística e romana, da filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo.” (p. 161). Ou seja, a questão da *tékhnē tou bíou*, colocada inicialmente a partir das maneiras de se viver e de se conduzir enquanto indivíduo e cidadão, passou a ser formulada da seguinte forma: “como devo transformar meu eu para ser capaz de aceder à verdade?” (p. 161)

A cultura de si cada vez menos se restringia ao pensamento intelectual, tendo efeitos nas vidas e nos modos de experiência – principalmente na experiência como sujeito. Com o deslocamento em direção à catártica, outros temas surgiram, como o da conversão (*a si*) e o da salvação. Ambos gozaram de uma longa permanência na cultura ocidental, desempenhando papéis de destaque no pensamento e na ascese cristã. Todavia, nos séculos I e II, eles se referiam a questões de outra ordem. A conversão deste período, ao contrário da *epistrophé* platônica e da *metanoia* cristã, não visava o outro mundo. Ela também não representava uma ruptura interna ao eu e baseada na renúncia a si, mas sim uma ruptura “em torno” do eu. Ao voltar-se a si, a ideia era afastar o olhar do que é externo, sendo isso definido como tudo aquilo que não depende

do sujeito ou que se encontra fora de sua alçada. Tratava-se de ir em direção a si mesmo como uma fortaleza, ou um abrigo, metáforas comuns nos textos da época. Essa ascese exigia, portanto, o cultivo de uma relação ampla e complexa consigo mesmo. Como afirma Foucault:

são relações de si para consigo, que podem ter a forma de atos. Por exemplo: protege-se, defende-se, arma-se, equipa-se o eu. Podem assumir também a forma de relações de atitudes: respeita-se, honra-se o eu. Podem, enfim, tomar a forma de relações de estado, tais como: é-se senhor de si, possuímos nosso eu, ele nos pertence (relação jurídica). Ou ainda: experimentamos prazer, gozo, deleite no próprio eu. Vemos que a conversão que aqui está definida é um movimento que se dirige para o eu (...), que o fixa de uma vez por todas como a um objetivo e que, finalmente, alcança-o ou a ele retorna. (pp. 192-193)

Enquanto o cuidado de si pregava o estabelecimento de uma relação de propriedade e de segurança consigo mesmo, ele também visava o encontro de um deleite e uma satisfação em si. Voltar o olhar a si envolvia rejeitar a curiosidade, a cobiça e a ambição desenfreadas. Era um movimento que buscava evitar que alguém se tornasse escravo daquilo que desejava, na medida em que isso lhe era exterior e não dependia de si. Era, portanto, necessário abandonar toda tentativa de influenciar o que se encontrava fora de sua esfera de alcance, reconhecendo-se as próprias limitações, mas também o lugar a ser ocupado em uma dada ordem social.

Podemos interpretar a salvação em voga na *epiméleia* por uma via similar. Embora ela não estivesse desligada de uma conotação religiosa, ela não era postergada a uma outra vida, e não dependia da obediência a uma lei, como no cristianismo. Essa salvação não se confinava aos binarismos vida-morte e mortalidade-imortalidade, envolvendo um campo semântico amplo, que se referia, entre outros sentidos, a: armar-se ou equipar-se, no sentido de preparar-se para quaisquer ataques ou assaltos, ou seja, de manter um estado de vigilância; a recuperar sua liberdade e independência, a evitar a escravidão e qualquer coerção, principalmente a perda dos direitos; a alcançar um status satisfatório e estável, permanente; a assegurar a própria felicidade e tranquilidade. Mais do que fugir de uma punição eterna ou da finitude da vida, portanto, salvar-se remetia a uma gama de significados positivos que implicavam “uma atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, que encontra sua recompensa em uma certa relação consigo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação que de nada mais necessita senão dele próprio” (p. 167)

Portanto, quando Foucault refere o cuidado de si à espiritualidade, caracterizando-o como uma de suas formulações mais gerais, ele o caracteriza como algo distante da espiritualidade cristã, baseada na exegese de si e na renúncia e centrada na transcendentalidade,

tanto da lei quanto das recompensas reservadas aos que vivem de acordo com ela. Foucault define essa espiritualidade pagã a partir de três pontos: 1) para alcançar a verdade, fazia-se necessária uma transformação do próprio ser; 2) essa poderia ser buscada por diferentes caminhos, definidos essencialmente pela centralidade do *Eros* ou da *Áskesis* (do trabalho), sendo que ele inclui o cuidado de si nesta segunda via, como um trabalho sobre si; e, por fim, 3) a noção de que a própria verdade é também transformativa. Assim, essa espiritualidade se situa no campo da imanência, no qual uma certa relação consigo constitui a própria recompensa (a salvação, realizada em vida) desse movimento de catarse e conversão – o que nos remete ao tema da autofinalização. Não só isso, mas trata-se de uma relação que é constituída mediante um trabalho, presentificado em uma série de exercícios e práticas de preparo que estabelecem um determinado *ethos*, possibilitando ao sujeito uma ascensão à verdade, ou à *sua* verdade.

Essa ênfase no trabalho, já destacada aqui, é bastante clara. A aplicação a si não envolvia apenas uma atitude geral e indefinida, mas uma série de atividades e deveres específicos, incluindo aqueles das esferas de atuação do dono da casa, do chefe da família e do príncipe, além das obrigações para com os próximos, com os deuses, com os mortos, entre outras – como afirma Foucault, “igualmente, em relação a si mesmo, a *epiméleia*, implica um labor” (1985, p. 56). Daí advinham as técnicas e exercícios, direcionados tanto à formação e à correção, no sentido da superação dos vícios, quanto à preparação para a vida, para seus acontecimentos e infortúnios, para as perdas e os lutos, para a velhice e a morte. Para lidar com essas, seria essencial constituir uma *paraskeuê*, definida como “a equipagem, a preparação do sujeito e da alma (...) para todas as circunstâncias possíveis da vida (...) é o que permite, a um tempo, atingir a meta e permanecer estável, fixado na meta, sem se deixar desviar por nada” (2010a, p. 214).

Essa ênfase prática nas formas de se conduzir, no *ethos* e nas ações, mais do que em qualquer interioridade, aponta para a supremacia do cuidado de si em relação ao conhecimento de si (ou ao “conhece-te a ti mesmo”) no segundo período da *epiméleia*. Não é à toa, afinal, que é nesse momento que Foucault centra seus estudos e onde ele de fato busca as bases para novas formas possíveis de subjetivação, tendo em mente as possíveis implicações contemporâneas de uma atualização dessas noções. Esse trabalho do cuidado de si aparece descrito em detalhes na *Hermenêutica*, nas diversas formas que assumia de acordo com as escolas filosóficas e as tradições que as inspiravam. Havia, por exemplo, diferentes exercícios de meditação, *meletân*, compreendidos como exercícios da alma ou do pensamento. Eles referiam-se à apropriação de certos princípios e à passagem dos discursos a preceitos para a ação. Também havia meditações que tinham como objetivo o preparo para a morte e outras que serviam

como formas de purificação, realizadas antes de dormir para garantir um sono tranquilo ou como momentos de planejamento e preparo para o dia seguinte; outras envolviam uma autoavaliação, na qual o sujeito se questionava sobre sua posição ética e sobre a medida em que suas ações estavam realmente sendo guiadas pelas verdades que aprendera em seus estudos. Havia também os exercícios do corpo, que formavam a *áskesis* propriamente dita, podendo ir desde a ginástica às práticas de austeridade e abstinência, incluindo períodos de pobreza autoinfligida que visavam promover um desapego para com os luxos, confortos e bens materiais. A ideia de prova, crucial para os estoicos, inspirava esses exercícios. A vida, de modo geral, passava a ser vista como um teste – preceito que crescerá em importância no cristianismo. Para viver, portanto, eram necessárias uma *tékhne* e um preparo, bem como a constante medição das capacidades, sempre se almejando um progresso. O objetivo final seria o cultivo de uma certa relação consigo e, por meio dessa, atingir “a pureza do eu, do eu entendido como aquele sobre o qual se exerce vigilância, guarda, proteção e domínio” (2010a, p. 404).

Isso não significou o abandono do conhecimento de si ou do mundo (*mathésis*), mas sim uma postura diferente em relação a eles. Segundo Foucault, os estudos, as leituras dos clássicos e a própria prática filosófica interessavam enquanto capazes de fornecer preceitos para a ação, ou verdades prescritivas que ajudavam a constituir a *paraskeuê*. Para os intelectuais dos séculos I e II, portanto, o objetivo não era a *paideia*, uma formação no sentido de uma cultura geral, tradicionalmente vista como prerrogativa dos eruditos. A meta era outra, pois “o que é preciso conhecer são relações: relações do sujeito com tudo o que o cerca. O que é preciso conhecer, ou melhor, a maneira como se há de conhecer, é tal que o que é dado como verdade seja lido, de saída e imediatamente, como preceito” (p. 211). Assim, se cabia aos mestres, por meio de toda uma relação regulada pela *parresia*, a transmissão dos discursos verdadeiros (os *lógoi*), a importância desses estava em sua aplicação, no fato de serem balizas que deveriam orientar o comportamento e as ações. Não havia, portanto, separação entre ética e verdade. Essa era a transformação subjetiva em pauta na espiritualidade grega, “uma transformação do sujeito capaz de constituí-lo, digamos, como sujeito ético da verdade” (p. 413).

Com o fim da “idade de ouro” da cultura de si, adentramos o terceiro período da *epiméleia*, caracterizado pela expansão do cristianismo. Foucault não reserva muita atenção a esse momento na *Hermenêutica*, vendo nele o gérmen do sujeito moderno – o sujeito cartesiano, da ciência – que abordara em seus estudos anteriores. Essa última transição teria se dado a partir de uma nova inversão da relação de subordinação entre cuidado e saber de si. Como afirma Dunker (2011), trata-se de uma “passagem da questão ética (como cuidar de si?) para a questão epistêmica (o que é o eu?)” (p. 201). Assim, os exercícios de exame de si e o julgamento das

próprias ações foram assumindo maior importância e um outro significado. O conhecimento de si deixou de fazer parte de um cuidado para consigo, e passou a obedecer a um imperativo de exegese. Conhecer a si passou a significar examinar a própria interioridade e o objetivo não era uma constituição de si como sujeito ético, mas uma purificação entendida como a renúncia à carne e a eliminação dos pecados. Se a vigilância assumida anteriormente colocava o si como uma fortaleza a ser preservada, a atitude pregada pela ascética cristã era marcada pela suspeição. A moral passou a ser universalizada, e os processos de construção de uma ética baseada em práticas e exercícios foram abandonados em favor uma lei transcendental a qual todos estariam submetidos. Os mestres e conselheiros foram substituídos pelos confessores e foi exatamente a confissão, como demonstrou Foucault em *A vontade de Saber* (1980), a forma paradigmática desse novo conhecimento de si e sobre si.

Busquei, na retomada feita nesta seção, apresentar a noção de cuidado de si recuperada dos gregos por Foucault e os desenvolvimentos históricos pelos quais ela passou entre o período platônico e o final da Antiguidade. Se, como o filósofo francês, centrei minha análise no segundo dos três momentos que ele propõe para a *epiméleia*, é porque ele parece mais interessante a esta proposta de pesquisa e para a abordagem que apresentarei da escrita da clínica. Antes disso, todavia, é importante reconhecer que as convergências entre o cuidado de si e a psicanálise não foram ignoradas pelo campo psicanalítico. Dado que essa discussão também diz respeito a este trabalho em alguma medida, caberá agora examiná-la, ainda que resumidamente.

1.2 Foucault e a psicanálise: o cuidado de si como ponto de articulação

Explorar as relações entre Foucault e a psicanálise é adentrar um terreno fértil, mas de trânsito difícil. Primeiramente, pelo fato de que, como aponta Lima (2012), essas relações foram abordadas a partir de diferentes questionamentos, visões e metodologias, resultando em posicionamentos diversos acerca do que deve ser decantado desse diálogo. Em segundo lugar, há a própria complexidade e mesmo ambiguidade dele, visto que Foucault sustentou visões diferentes, talvez até contraditórias, no que se refere à teoria psicanalítica ao longo de suas pesquisas, dependendo das problemáticas que se colocava e da metodologia que empregava para desenvolvê-las. Por exemplo, de acordo com a análise de Birman (2000) das diferentes figurações que a psicanálise assume na obra do filósofo, houve uma aproximação para com ela enquanto ele a tomava como discursividade, ou seja, durante o período arqueológico representado por *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 2002) e pela conferência “*O que é um*

autor?” (Foucault, 1992). Em seguida, porém, nos estudos sobre a genealogia do poder, a psicanálise surgiu como um dispositivo normalizante, operando de maneira similar à psiquiatria e devendo, assim, ser rechaçada.

Se descrevo este terreno como traiçoeiro, é também porque seria fácil enveredar-me por ele e abandonar o caminho inicialmente proposto a esta pesquisa. Em vez disso, talvez seja possível um breve desvio, suficiente para marcar a inserção deste trabalho em uma discussão maior. Não busco, portanto, responder a uma grande crítica foucaultiana, nem, como fizeram outros pesquisadores, “reconstituir e formar grupos de movimentos aproximativos ou distanciados, críticos ou elogiosos de Foucault em relação à psicanálise” (Lima, 2012, p. 17). Afinal, uma exegese de sua obra em busca de uma arqueologia do diálogo travado com a psicanálise seria uma proposta diferente da que pretendo desenvolver e uma empreitada de fôlego maior do que a que me proponho. Trata-se, aqui, de mostrar uma via possível, e específica, desse diálogo. Portanto, e para tal, pretendo limitar minha abordagem da problemática a um esforço para situar algumas reverberações das reflexões finais de Foucault, especificamente aquelas referentes ao cuidado de si, nos estudos psicanalíticos e a partir de alguns autores.

Birman (2000) afirma que esse momento final reanima possibilidades de uma aproximação entre o autor e nossa disciplina (principalmente em sua vertente lacaniana), após todas as críticas tecidas a ela durante o período genealógico. Não seria à toa, afinal, que Foucault (1999) teria se referido a Lacan como o “libertador da psicanálise”, além de afirmar que ele “foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nessa questão das relações entre sujeito e verdade” (2010a, p. 29) – problema que, como já vimos, o filósofo afirmava ser sua preocupação central. Todavia, Birman também aponta para a necessidade de considerarmos os estudos de Foucault para além “da classificação de acordo com essa dupla ou tripla direção metodológica” (2000, p. 74), pois ela seria insuficiente para situar as viradas críticas em seu pensamento. Além disso, o autor destaca a impossibilidade de tomarmos Foucault na exterioridade de um discurso político, sendo fundamental, para a discussão da leitura que ele faz da psicanálise, salientar o caráter estratégico do qual ele dota suas reflexões. Sobre isso, ele esclarece:

por perspectiva estratégica deve-se entender que o trabalho teórico deve incidir sempre nas linhas de força dos confrontos existentes na atualidade (...) a finalidade daquele trabalho é transformar as relações de força existentes em um dado contexto, criando então outros instrumentos capazes de incidir sobre os acontecimentos que estão em processo e em curso no espaço social. (p. 76)

Alinhado a esses pontos, o autor identifica, na obra de Foucault, um grande projeto epistemológico – mas também político e estratégico – cuja compreensão permitiria contextualizar as diferentes posições que o francês assumiu diante da psicanálise. O objetivo principal dessa empreitada seria a crítica e a desconstrução da filosofia moderna do sujeito. Afinal, se Foucault colocava, na década de 80, a dinâmica entre sujeito e verdade como sua questão central, nessa mesma época ele também deixava claro que “o que recusei foi precisamente que se fizesse previamente uma teoria do sujeito” (2006a, p. 274). Como situar, portanto, o tema da subjetividade nesse percurso foucaultiano?

De maneira coerente com uma crítica à filosofia moderna, o sujeito, para Foucault, não é essencializado ou ontologizado. Quanto a isso, ele é categórico, declarando que o sujeito “não é uma substância. É uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma” (p. 275). Portanto, a subjetividade não seria, como salienta Birman (2000), um dado presente na origem ou um ponto de partida; pelo contrário, se apresentaria como uma produção, um devir. Nos encontramos distantes de uma concepção universal, transcendental ou metafísica, visto que “a subjetividade deveria ser considerada no plural, pois que seria produzida por tecnologias, também no plural, já que ao longo da história do Ocidente estas se multiplicaram e se diversificaram” (p. 80). A isso, Birman acrescenta que, em termos da obra foucaultiana, seria mais adequado falar em “formas de subjetivação” do que em *um* sujeito.

Essa crítica à filosofia do sujeito seria, para o autor, o eixo que orientou as trocas, as críticas e os diálogos travados por Foucault com a psicanálise. Se houve, enfim, uma aproximação para com ela no momento arqueológico, tempo do interesse na literatura e na linguagem como exterioridade, da influência de Blanchot e da análise dos discursos, foi porque a própria psicanálise poderia ser proposta como discursividade participante desse mesmo movimento. Em seguida, todavia, no período genealógico de *A vontade do saber* (Foucault, 1980), ela surge como estando inserida na “tradição da filosofia do sujeito, na qual o sujeito foi decididamente psiquiatrizado e fundado na razão hegeliana” (Birman, 2000, p. 93). Não haveria aí espaço para um sujeito *do fora*, considerado como efeito ético e estético, produto de um *ethos* específico, subjetivando-se – e construindo assim sua verdade – por meio das práticas e das condutas. Pelo contrário, a psicanálise focaria na *interioridade*, na verdade “profunda” acerca do sujeito, imposta a ele somente para ser, em seguida, confessada por ele ou extraída à força. É nesses termos que Foucault a considera um dispositivo normalizante, que agiria simultaneamente objetivando o sujeito, ao produzir um saber *sobre* ele e sobre *sua verdade*, e sujeitando-o, confinando-o a formas previamente estabelecidas, limitando e direcionando seu

campo de possibilidades e seu espaço de manobra.

Birman encerra sua análise com algumas proposições para a psicanálise tecidas a partir dos desenvolvimentos finais da obra de Foucault e da retomada da dimensão ética do sujeito por Lacan. Para o autor, essa seria a via pela qual poderíamos conceber uma clínica psicanalítica que rejeite uma filiação à tradição filosófica moderna e que não se configure como dispositivo normativo. Isso exigiria, porém, um afastamento da interioridade e da reflexividade – dos movimentos acerca da produção da subjetividade que tiveram início no final da Antiguidade, quando uma nova virada situou o saber de si como anterior e prioritário em relação ao cuidado de si. A isso, afinal, seguiu-se que a referência “à transcendência do outro mundo e à verticalidade da voz divina seria agora o correlato de uma forma de subjetivação que implicaria sempre interioridade e consciência de si” (Birman, 2000, p. 83). Impôs-se, assim, a lei divina e a ordem da renúncia. Na psicanálise, de maneira similar, “a renúncia seria fundamental para a constituição da subjetividade” (p. 97), estando a falta referida à perda primordial que possibilitaria a ascensão do sujeito ao campo da linguagem. O núcleo da crítica de Foucault a Lacan estaria precisamente aí, na imposição de uma renúncia que seria fundamental ao processo de subjetivação.

Dessa maneira, o cuidado de si interessa a Birman por ofertar um norte para a psicanálise. Ele apontaria para “outra modalidade de clínica, em cujo fundamento estaria o cuidado de si, em que as figuras do louco, do enfermo, do criminoso e do erotismo seriam restituídas nas suas potências de saber, como modalidades positivas de afirmação de si mesmas” (p. 98). Para esse rompimento com a tradição filosófica moderna e a manutenção de uma interlocução com o projeto foucaultiano, porém, a psicanálise precisaria passar por mudanças:

é preciso que coloque em questão decididamente o imperativo platônico-socrático de conhecer a si mesmo, para que possa se inscrever na tradição ética do cuidado de si. Para isso, no entanto, é preciso que repense o axioma de que a subjetividade implique a experiência da renúncia, concebendo a linguagem de outra maneira, como algo que é inscrito no campo imantado das relações de força e que seria marcada necessariamente pelas intensidades. (p. 98)

É de maneira similar que Jean Allouch lê *A Hermenêutica do Sujeito*. Não é raro, de modo geral, nos depararmos com referências e citações a Foucault em sua obra, ou mesmo com trabalhos desenvolvendo temas paralelos aos estudados pelo filósofo, como o da *parresia* (Allouch, 2007). Todavia, para além de encontrar em Foucault reflexões férteis acerca de temáticas relevantes à psicanálise, como a erótica, Allouch chama a atenção para seu “aspecto metodológico”, referindo-se à capacidade do filósofo de se deslocar em suas ideias, rejeitando

um pensamento sistemático, tendência que o aproximaria de Freud e Lacan (Costa & Poli, 2004). Acerca da *Hermenêutica*, especificamente, Allouch (2014) dedicou toda uma obra à formulação de uma resposta à breve passagem do curso na qual Foucault aproxima a psicanálise da espiritualidade antiga, que incluía também o cuidado de si. Passo, agora, a um breve exame de sua argumentação.

Essa espiritualidade resgatada na *Hermenêutica* pode ser definida, como já dito, por três características: a incapacidade de um acesso à verdade *a priori* pelos indivíduos, a necessidade de um trabalho transformador sobre si (um processo subjetivante) para se chegar a ela; e, por fim, o fato de que a própria verdade seria transformadora. Tomando esse ponto de partida, Allouch descreve a relação de Foucault com a psicanálise como “sempre agônica; trata-se sempre de uma confrontação, jamais de uma aceitação tácita ou do elogio ditirâmico sem fundamento” (2004, p. 13) e volta-se à questão da espiritualidade, propondo que nossa disciplina assuma sua relação com o campo do “espiritual” e inclusive derive daí uma direção para o futuro. Para fundamentar suas proposições, Allouch realiza um trabalho arqueológico, apontando as referências ao espiritual em Freud e Lacan, chegando a propor que faria parte do projeto de ambos uma inscrição da psicanálise dentro de uma tradição da espiritualidade, mas que eles teriam hesitado em explicitá-la, possivelmente devido às dificuldades que esse movimento acarretaria no que se refere ao estabelecimento de uma credibilidade científica para suas teorias.

O autor inicia retomando a crítica foucaultiana à “função psi” e sua natureza normalizante. Afirma, então, que os cursos *O poder psiquiátrico* (Foucault, 2006d), *Os Anormais* (Foucault, 2010c) e a *Hermenêutica* (Foucault, 2010a) apresentam uma genealogia de nossa disciplina que seria indispensável, devido ao fato de que “a psicanálise chegou ao ponto de não saber onde está, a que lugar pertence, e o que é” (Allouch, 2014, p. 38). Embora esse não pertencimento a um lugar (ou um não-lugar) tenha certos efeitos positivos, ele também traria consequências problemáticas, principalmente referentes à indefinição da posição da teoria na *epistême* e, portanto, à sua inserção social. Para Allouch, essa ausência de uma posição clara entre os campos do saber impossibilitaria a teoria analítica de divisar uma “política que seria sua” (p. 38).

O resultado disso teria sido uma filiação problemática, contrária aos fundamentos teóricos da psicanálise, ao campo psi. A partir dessa constatação, Allouch aborda a crítica foucaultiana ao que o filósofo nomeou de “função psi” e à sua pulverização por diversos dispositivos disciplinares articulados ao discurso médico e psiquiátrico para, dentre outros objetivos, medicalizar a sociedade e silenciar a loucura por meio de um exercício coativo do

poder. Frente a isso, Allouch propõe uma nova política para a psicanálise: “quanto mais extensa, pregnante e dominante se revele a função psi; mais há motivo para se esquivar dela” (p. 49). Esse “psi”, aliás, é descrito pelo autor como um sintoma que alerta para um perigo. Afastar-se dele, porém, exigiria a tomada de uma posição – não sendo a psicanálise uma psicologia, uma arte, uma ciência ou uma religião, que possibilidades restariam a ela? É precisamente essa resposta que ele busca em Foucault, encarando sua provocação como abrindo um caminho a ser trilhado e propondo que a psicanálise se assuma como uma forma dessa espiritualidade antiga explorada na *Hermenêutica* – afinal, ela apontaria precisamente para uma maneira não-psicológica, ou melhor, “fora de toda psicologia”, de cuidar-se de si. Diante disso, “não teria como um psicanalista não ser fisgado pela extrema proximidade do exercício psicanalítico com essas práticas antigas” (p. 55).

Em seguida, Allouch argumenta que a psicanálise consistiria em uma outra combinação dos mesmos elementos presentes no cuidado de si, da mesma forma que, na Antiguidade, a espiritualidade era praticada de maneiras diferentes nas diversas escolas filosóficas. Alguns desses traços seriam: a questão do dinheiro, em jogo na análise e na direção de alma, o modo de transmissão e a necessidade da passagem por um outro (o caráter social do cuidado de si, a relação entre mestre e discípulo, e o laço transferencial), a noção de salvação, a *catharsis* pensada como transformação do ser e associada à cura, o fluxo associativo, presente em certos exercícios antigos e na associação livre, entre outros. Sendo esses os componentes básicos das antigas práticas espirituais, teríamos, na psicanálise, “uma nova configuração dos elementos em jogo no cuidado de si (...) uma nova forma do cuidado de si” (p. 71)

A importância da retomada foucaultiana da *epimeléia* residiria, portanto, no fato de que poderíamos decantar dela um sentido, em um movimento que seria o da construção de um novo lugar para a psicanálise – um mais adequado às balizas ético-epistemológicas que situam seu campo. É por essa via que Allouch propõe um afastamento em relação ao *psi*, brincando inclusive com esse radical e sugerindo uma *psicanálise* (que seria também uma *speak-analysis*). Não só isso, mas ele dedica toda a segunda parte do livro a mostrar a presença de referências (que considera contundentes), em Freud e Lacan, a um caráter espiritual do psíquico, defendendo que essa proximidade já estaria presente em ambos. Em favor de seu argumento, o autor apresenta, por um lado, *Moisés e o monoteísmo*, que ele descreve como uma história da espiritualidade que se encerraria com a inscrição da própria psicanálise nessa tradição e, por outro, o esforço lacaniano de renovação do léxico analítico, que ele afirma ser uma tentativa de “resgatar a psicanálise do seu atolamento na função psi” (p. 126). Afinal, nosso assunto seria, em última instância, um “problema espiritual”, palavras de Lacan em *Função e campo da fala*

e da linguagem (1953/1998, como citado em Allouch, 2014).

Tais proposições, todavia, não foram recebidas no campo psicanalítico sem críticas. Dois autores que as abordaram foram Le Gaufey e Dunker. O primeiro teceu uma resposta a Allouch por meio de um artigo, citado por Vilar (2015) em uma revisão bibliográfica sobre as articulações entre cuidado de si e psicanálise. Para o autor, haveria divergências cruciais entre as noções de sujeito em jogo no cuidado de si e na teoria lacaniana que tornariam inviável a articulação dos dois. Isso porque o sujeito em Foucault seria dotado de interioridade e permanência e, portanto, de um caráter ontológico rejeitado por Lacan ao defini-lo como efeito da fala. A noção foucaultiana de um sujeito que se constituiria através das práticas e pelo estabelecimento de um *ethos* resultaria ainda em um processo subjetivante concebido como um desenvolvimento em etapas que teria um resultado final, um destino definido *a priori* a partir de ideais predeterminados. No campo da clínica, isso teria consequências graves, “transformando entonces la práctica analítica en una dirección de conciencia hacia un ideal que, por supuesto, el psicoanalista encarnaría”³ (Vilar, 2015, p. 25).

Por sua vez, Dunker (2018), além de também sustentar divergências importantes entre o sujeito foucaultiano e o da psicanálise, também teceu algumas críticas às proposições que defendem uma aproximação, ou mesmo uma identificação, entre psicanálise e cuidado de si. Em sua arqueologia da psicanálise (2011), o autor dedica um capítulo à questão da *cura sui*, mas situa as raízes da clínica psicanalítica a partir de continuidades – e descontinuidades – com três tradições distintas: a clínica, a terapêutica e a do cuidado ou da cura. Essa última envolveria o retorno a um estado anterior, com a remoção da doença, ou a ideia de uma transformação do sujeito, que passaria, por meio dela, a um novo estado – sendo esse movimento extensivamente destacado por Foucault, como vimos, por meio da noção de catarse.

Em um esforço de fôlego visando esclarecer as relações entre a clínica psicanalítica e essa tradição do cuidado (*sorge*), Dunker retoma Foucault, apresentando o cuidado de si e enfatizando alguns de seus aspectos. Um deles é o peso dado à ideia de trabalho, evidenciado pelos exercícios e práticas de si. Destacá-las é ressaltar que a *epimeléia* referia-se a uma ética definida a partir dos modos de vida e das formas pelas quais os sujeitos se conduziam. Trata-se, enfim, de apontar que o cuidado de si estaria fora de uma lógica da interioridade ou de uma psicologia. Outro traço salientado por Dunker é o caráter social dessas práticas. Em suas palavras, “essa oposição histórica entre o cuidado de si e a segregação é um argumento adicional contra aqueles que associam tal prática com o desligamento do corpo social (anacoreta) ou com

3 Em uma tradução livre: “transformando, então, a prática analítica em uma direção de consciência desde um ideal supostamente encarnado pelo psicanalista”.

um isolamento individualista” (2011, p. 213). Além disso, o autor também alerta para o caráter particular da mestria envolvida aí. Essa relação de tutoria visava seu próprio fim, tornar-se irrelevante com a passagem do discípulo a um outro estado, de sua ascensão a uma verdade. Essa verdade, porém, e é crucial apontar isso, não era um conteúdo positivado a ser transmitido. Afinal, “cuidar de si é também libertar-se das formas de cuidado que os outros nos impingem (...) o mestre deve ativamente ignorar qual saber positivo o discípulo deve empregar para cuidar de si” (p. 213). O objetivo ia mais pela via de possibilitar uma experiência – de estabelecimento de uma relação consigo mesmo – que permitiria ao discípulo enunciar a sua própria verdade, tornar-se sujeito de uma verdade *sua*.

De maneira geral, porém, Dunker não abraça com tanta rapidez o que chama de o diagnóstico foucaultiano da psicanálise, insistindo no caráter tripartite da disciplina: “afirmar que a psicanálise se constitui apenas como formação discursiva homogênea é um tanto abusivo” (p. 237). Seria essencial, para ele, considerar igualmente as dimensões clínica e terapêutica, de forma que a questão não pode ser simplesmente reduzida a rejeitar ou a acatar o cuidado e a cura como elementos de nossa disciplina. Faz-se necessário, por outro lado, encontrar “a justa medida”, ou seja, o lugar adequado para essa dimensão do cuidado, e a tensão que ela exprime entre ética e política, na teoria psicanalítica. Na triangulação que Dunker propõe, “a noção de cura (...) pode ser entendida como ponto fora da reta formada entre psicoterapêutica e clínica (...) as práticas do cuidado de si abordam o compromisso problemático entre técnica terapêutica e método clínico” (p. 237).

Em sua análise, o autor indica dois importantes pontos de articulação entre psicanálise e cuidado de si: a centralidade da figura de Sócrates em ambos – com as extensas referências a ele em Lacan – e, o que destaco aqui, a problemática da verdade. Se, em suas dimensões clínica e terapêutica, a psicanálise tenderia para uma abolição da verdade, a dimensão do cuidado possibilita sua reintrodução em nossa prática, pois “é com a superfície de cuidado, que verdade e sofrimento podem ser articulados na ideia de sintoma, e o saber pode se articular ao sofrimento, na ideia de cura” (p. 246). Essa verdade, todavia, não seria *a* verdade, uma verdade transcendental – lembrando que, em Lacan, ela aparece, dentre outras maneiras, como tendo estrutura de ficção (1956-57/1995) e como enigma e semidizer (1969-70/2016). De forma similar, no cuidado de si, trata-se de uma verdade “na ordem da veridicidade do dizer verdadeiro (*elucutio*), mais do que do dizer sobre a verdade (metalinguagem)” (Dunker, 2011, p. 243). Ela surge como um efeito da transformação subjetiva buscada na *epimeléia* e nunca como um fim em si mesmo. Não se resume, enfim, a uma forma de conhecimento, ou a “um saber suficientemente generalizável e resistente ao tempo que seria possível guardar e transmitir,

aspirando sua universalidade” (pp. 243-244). Se a *parresia* e a transmissão dos *lógoi* são essenciais, não é por facilitarem o ensino ou a memorização de um rol de conteúdos fundamentais, mas por possibilitarem a construção de uma verdade pensada como imanente e indissociável da experiência do sujeito e de uma ética que o constitui. Dessa forma, se o cuidado de si envolve a busca de *uma* verdade, trata-se, para cada um, de sua verdade enquanto sujeito – nada mais, e nada menos, que isso.

Ventura (2012, 2013) e Canavêz (2015) também se ocuparam, mais recentemente, das relações entre psicanálise e cuidado de si, centrando-se na obra de Freud e na questão do poder. Abordando o conceito de resistência e as possibilidades abertas para ele a partir de um diálogo com Foucault, Canavêz postula, em concordância com Birman, que uma aproximação entre psicanálise e cuidado de si só seria possível caso aquela “abra mão do álbi do saber de si fundado na renúncia e do imperativo da busca pela verdade de si. Nessa perspectiva, a experiência analítica seria menos da ordem da fixação de uma forma de subjetivação (...) do que da construção permanente dos mais diversos modos de si” (p. 241). Ventura, por sua vez, retoma as críticas de Foucault à psicanálise, principalmente no que se refere ao dispositivo da confissão e à relação vertical entre analista e analisante, e pergunta-se sobre como o *setting* poderia se constituir como lugar de exercício de liberdade, permitindo a experimentação de novas formas de subjetividade que rompam com os padrões tradicionais de assujeitamento. Diante dessa questão, o autor busca, no cuidado de si, elementos para uma prática psicanalítica que não atue como instrumento de sujeição e normalização. Partindo da afirmação de Foucault de que o *Eros* – o entre-dois no qual a *epimeléia* teria surgido, com Sócrates e Alcebiades – e a *áskesis*, o trabalho, seriam as duas forças motoras ou vias da catarse e da transformação do ser, Ventura (2013) sugere pensarmos a psicanálise como uma ascese erótica, um trabalho que consistiria na reformulação e na renovação dos modos de existência por meio da constituição de novos destinos pulsionais para a energia libidinal condensada e cristalizada no sintoma e na repetição.

O autor justifica essa ênfase no trabalho apontando-o como um tema em comum no cuidado de si e na psicanálise, indo aos textos freudianos e mostrando as referências frequentes a essa noção, como no “trabalho do luto” (*trauerbeit*), no “trabalho do sonho” (*traumarbeit*) e nas diferentes formas da “elaboração” (*bearbeitung*, *durcharbeitung* e *verarbeitung*). Em sua conclusão, Ventura defende uma aproximação da psicanálise com a filosofia (e não a espiritualidade), mas uma nos moldes foucaultianos, pensada como ética que sustente uma prática de liberdade. Assim, o objetivo de uma análise seria criar o espaço para uma transformação subjetiva que se dê a partir de um trabalho sobre si (*áskesis*), realizado no entre-

dois do laço transferencial (Eros), visando “que o paciente possa, neste sair erótico de si, transformar-se e se arriscar corajosamente a produzir novas verdades de si” (2013, p. 207).

Também é nessa ampla discussão bibliográfica, que tentei apresentar de maneira esquemática, que se insere o presente trabalho. Dito isso, é importante explicitar as linhas a partir das quais busco estabelecer um diálogo com os autores citados, especificando o uso que faço do conceito de cuidado de si e sua relevância para a presente questão de pesquisa. Novamente, reforço que não pretendo, como alguns dos autores acima, entrar em uma discussão acerca da proximidade ou da distância entre psicanálise e cuidado de si. Nas referências que trago, acredito que podemos verificar uma convergência para o argumento de que há aí um terreno comum, posição da qual partilho, embora a questão se torne mais complexa, e os posicionamentos mais diversos, quando se trata de definir qual seria o grau ou a intensidade das semelhanças em jogo e ao pensarmos qual seria, afinal, o benefício de considerarmos a experiência de análise um cuidado de si. Esse, enfim, me parece um debate ainda em aberto, e que certamente tangencia a questão aqui colocada, mas que de forma alguma a esgota ou se identifica a ela.

1.3 Que cuidado para que si?

A proposta desta pesquisa, reitero, gira em torno de uma teorização da operação em jogo quando escrevemos sobre nossa clínica, nossos atendimentos e nossas experiências com pacientes e analisantes – ato esse que, inevitavelmente, tem consequências no próprio trabalho de escuta. O cuidado de si, por sua vez, aparece aqui como um passo inicial do percurso a ser traçado nestas páginas. A leitura da *Hermenêutica do Sujeito* alimentou diversos dos interesses e preocupações que inspiraram esta dissertação, servindo também como via facilitadora, ou catalisadora, de alguns começos de respostas para a pergunta que coloco acerca dos efeitos desse ato de escrita. Não pretendo, porém, me deter nessa discussão interdisciplinar, mas sim tomá-la como ponto de partida para, em seguida, retornar à teoria psicanalítica e ao fazer clínico. Se um diálogo com a obra foucaultiana se fez indispensável, é porque a tomo como fonte de questionamentos valiosos direcionados à psicanálise. A tessitura dessa interlocução advém, portanto, de uma aposta em seu potencial no que se refere à questão examinada e não de uma busca por um rumo ou um lugar social para nossa disciplina, reflexões certamente relevantes, mas que fogem do escopo deste trabalho.

Da mesma forma, esse esforço de interdisciplinaridade não implica uma filiação à perspectiva foucaultiana ou uma adesão completa às suas considerações sobre a psicanálise. Se

mencionei, por exemplo, as divergências existentes entre as concepções de sujeito nas duas teorias, é para salientar que a dimensão do si não será simplesmente tomada de Foucault e transplantada para nosso campo de maneira impensada. Considerá-la em seu caráter ficcional e relacional, entretanto, reforça um afastamento de qualquer individualismo, apontando para o descentramento do eu, movimento fundamental para a abordagem do inconsciente e para as reflexões que seguirão. É precisamente por isso que sublinhei, entre os diversos aspectos da *epimeléia*, seu caráter social e a ênfase dada por ela à noção de trabalho e a uma concepção de ética como *ethos*, como um processo subjetivante possibilitado por uma série de condutas e ações sobre si e para si.

Essas duas características do cuidado de si, que considero centrais, potencializam o diálogo proposto com a teoria psicanalítica ao marcar a exterioridade dessa instância do si. Ainda que a ideia de um movimento *em direção a si* poderia facilmente resultar em um psicologismo, não se trata disso, como aponta Allouch (2014). Em nenhum momento na *Hermenêutica*, esse movimento aparece como visando uma interioridade que seria a origem ou o abrigo de uma suposta verdade absoluta acerca do sujeito. Essa foi, como vimos, a virada operada pelo cristianismo, que fez o conhecimento de si reinar sobre o cuidado de si, instituindo a lógica da confissão, que passou a reger a relação entre sujeito e verdade. Inverter essa relação, e pensar práticas que permitiam um processo de autoformação do si, por outro lado, requer situá-lo fora do registro ontológico e de qualquer existência *a priori* como matéria à qual poderíamos aplicar esta ou aquela técnica. Reconhecê-lo como uma construção é, além disso, situá-lo como uma terceira pessoa – um si, lembrando Allouch, pertencente nem a *ti*, nem a *mim*, e que só pode emergir no *a posteriori*, operando retroativamente sobre *si mesmo* e constituindo-se nessa mesma operação. Tal processo, enfim, implica um laço, no qual ele ocorre e sobre o qual ele age – o entre-dois destacado por Ventura (2013) ou, como na clínica analítica, “se há, aqui, uma chance de se *passar para outra coisa*, esta só poderia advir passando-se, ainda uma vez, pela coisa do outro” (Allouch, 2007, p. 8).

É por este caminho que visio uma articulação entre o cuidado de si e a psicanálise. Afinal, ao lembrarmos o aforisma de Lacan (1964/2008) sobre o estatuto do inconsciente, segundo o qual este seria ético e não ôntico, podemos decantá-lo como algo que *emerge*, que se presentifica por suas manifestações – sempre exigindo, porém, uma escuta voltada a elas. Disso decorre que seria impossível qualquer *trabalho* analítico na ausência ou na exterioridade do laço. O mesmo valerá para a escrita da clínica que será proposta aqui. Se não são incomuns alusões ao caráter solitário da atividade de escrita, não podemos ignorar que ela pressupõe, simultaneamente, um endereçamento. Como aponta Moschen (2007), escrevemos *em*

companhia, ideia que será cara a esta pesquisa:

estamos, então, diante de distintas camadas em que se desdobra nossa companhia, nesse solitário ato da escrita: o leitor como um lugar que o texto constitui e com o qual o texto dialoga e o código, o Outro, fio que determina as possibilidades da trama em que a escrita se tece. Ambos os extratos falam de uma companhia não encarnada, de uma presença que se faz sob um fundo de ausência. (p. 125)

É precisamente por isso que uma reflexão sobre as modalidades de endereçamento e de autoria postas em questão pela escrita da clínica também faz parte de meus objetivos. Afinal, se, retomando Rivera (2018), a escrita nos permite uma “busca de si”, esse si que tomo como meta, tanto de um movimento como de um esforço de trabalho, só poderá ser localizado pelo laço transferencial em jogo quando escrevemos nossa clínica. Busca, aliás, que é parte integral do efeito da escrita que pretendo escandir, visto que ela se constitui, necessariamente, como um exercício que ocorre na condição de descentramento e que, ao mesmo tempo, possibilita essa própria experiência ao evidenciar, por meio de seus desdobramentos e inflexões, a dimensão ficcional do si.

Temos, assim, dois aspectos fundamentais para este percurso de pesquisa: o caráter social da *epiméleia* e a ênfase que ela coloca na ascese. Podemos avançar ainda mais na elaboração do segundo, entretanto, ao dirigir a atenção para a natureza desse trabalho e ao objetivo visado por ele. A palavra cuidado evoca diferentes definições atualmente, algumas das quais são bastante relevantes para o campo da saúde. Para alguns autores da área, a interlocução com Foucault assume relevância em tentativas de uma qualificação teórica da discussão acerca do cuidado. Ayres (2004), por exemplo, busca em Heidegger e Foucault referenciais para esse debate, tomando do primeiro a ideia de uma “autocompreensão existencial da condição humana como cuidado” (p. 81) que aparece, em sua obra, como “a categoria que mais expressivamente consegue nos colocar em sintonia com esse plano da imanência, sem começo nem fim, o qual *o ser do humano resulta de sua ocupação de si como resultado de si*” (p.78, grifo do autor). O filósofo alemão colocava, desse modo, o cuidado no centro das problemáticas do ser, da identidade e da alteridade. Já Foucault possibilitaria, com sua perspectiva histórica da *epiméleia*, “enraizar genealogicamente o plano de imanência da ontologia heideggeriana” (p. 81).

Todavia, Ayres também aponta para outras perspectivas atuantes na saúde pública, que tomam o cuidado por “um sentido já consagrado no senso comum, qual seja, o de um conjunto de procedimentos tecnicamente orientados para o bom êxito de um certo tratamento” (p. 74), sem grandes reflexões éticas ou epistemológicas sobre as consequências desta proposta. Tais

concepções propagam os ideais de uma clínica médica que o autor caracteriza como “individual-universalista”, nos moldes daquela denunciada por Foucault. Baseada em uma lógica tecnocrática, ela ignoraria a dimensão histórica das formas de cuidado, bem como qualquer papel ativo daquele que embarca em um projeto de ocupar-se de si, reduzindo este processo à “aplicação mecânica das tecnologias disponíveis” (p. 86), que teria como objetivo o alcance de um estado de saúde estabelecido *a priori* por um discurso científico totalizante e universalizante.

A noção de cuidado, enfim, não é imune a capturas por esses discursos medicalizantes, que operam de maneira simetricamente oposta às potencialidades de resistência política e de renovação dos modos de existência que Foucault visava ao voltar seus estudos à *epiméleia heautoû*. Andrade, Givigi e Abrahão (2018) apontam para os mesmos perigos, vendo no filósofo francês uma referência que embasaria um deslocamento em relação à

hegemonia dos referenciais prescritivos e homogeneizantes no campo da Saúde (...) [d]aqueles que submetem os processos de experimentação de uma vida a uma ideia geral e abstrata de vida, buscando enquadrar a experiência dos sujeitos em verdades que ditam maneiras de viver baseadas em concepções moralizantes e despotencializadoras. (p. 67)

A retomada de uma ética do cuidado de si levaria, por outra via, à rejeição das perspectivas normativas que denunciam uma suposta “decadência dos valores” na contemporaneidade, demandando, em resposta, um recrudescimento moral das práticas, dos costumes e dos laços sociais, incluindo aqueles presentes no campo da saúde. Uma das principais consequências desse clamor reacionário é a judicialização da saúde, que opera, cada vez mais, a partir da lógica da lei e da submissão, promovendo o ajuste, a regulação e a adaptação dos indivíduos aos códigos. O cuidado de si abordaria a alteridade a partir de outros parâmetros, afinal, “as práticas de si reveladas aqui não fazem oposição ao cuidado com o outro. Bem ao contrário, aqui é o cuidado de si que vai regular as relações com o outro (...) cuidar de si implica necessariamente cuidar do outro” (p. 75). Haveria aí, segundo os autores, a possibilidade de um manejo dos “espaços de poder presentes nas relações” (p. 75) que almejaria evitar o estabelecimento de dispositivos de assujeitamento e de relações verticais no trabalho em saúde. Esse perigo, contudo, estaria sempre presente, exigindo uma reflexão e um trabalho ético constantes.

Outra abordagem do cuidado no contexto da saúde o referencia ao autocuidado, conceito amplamente utilizado nas áreas da enfermagem e da saúde coletiva. Apesar de, à primeira vista,

haver aí uma proximidade superficial com o cuidado de si, há diferenças significativas entre os dois (Silva et al., 2009). Ao aderir ao paradigma da totalidade, o autocuidado diz respeito a um bom funcionamento do corpo e a um bem-estar definido como a ausência de doenças. A saúde aqui é estabelecida como uma meta única e universal, idêntica para todos, sendo pensada como adaptação. Por essa lógica, o trabalho do profissional da área se resume a facilitar esse processo, atuando no “déficit de autocuidado”, ou seja, orientando aqueles que encontram dificuldades nele – sendo essas, supostamente, as causas do adoecimento. O cuidado de si demanda, em vez disso, que pensemos o sujeito não mais por sua adaptação ao ambiente, à cultura e à sociedade, mas em uma dinâmica recíproca e complexa, transformando-os e sendo afetado por eles. Trata-se, enfim, de reintroduzir a dimensão social do sofrimento e a função ativa da subjetividade no que se refere ao cuidado e de dotar os sujeitos de um papel efetivo em seus processos de saúde, implementando “um plano de cuidado pautado na vivência do outro” (Silva et al., 2009, p. 702).

Essas capturas da noção de cuidado por um discurso individualista e individualizante, que encontram um terreno fértil nas formas políticas, econômicas e sociais engendradas pelo capitalismo, também aparecem em outras figurações. Com a disseminação de práticas como o *coaching*, a precarização das condições de trabalho e o acirramento do mercado e das competições profissionais, o si e o *self* passaram a ser considerados objetos de investimento. Cuidar de si passou a significar *investir em si*, exigindo o autoempreendedorismo do “Você S.A.”, a partir, por exemplo, do acúmulo de aptidões, o que constatamos pela proliferação de MBAs, seminários de *coaching*, cursos especializantes, entre outros. Com o ritmo frenético incentivado pela lógica da competitividade e as exigências crescentes de produtividade em todos os aspectos da vida – e é importante pontuar que, mesmo (se não principalmente) na clínica, não estamos livres dessas demandas insustentáveis diante das quais apenas nos resta fracassar –, que tempo e possibilidades restariam para se cuidar de si de qualquer forma que operasse em um sentido oposto a esse?

Mesmo na década de 80, ao propor uma retomada do cuidado de si como forma e fonte de resistência política, Foucault se opunha a essas capturas e à lógica de sujeição que as sustenta. O último aspecto da *epiméleia* que retomo aqui encontra-se estreitamente relacionado a essas considerações, dizendo respeito ao objetivo e à finalidade dessas práticas. Como já mencionei, no segundo período da cultura de si divisado por Foucault, houve uma propagação desse preceito do “ocupa-te contigo”, que deixou de valer apenas como uma orientação para os jovens abastados e passou a ser praticado em maior escala nas sociedades latina e helenística. Esse processo, que Foucault chamou de autofinalização do cuidado de si, é crucial para demonstrar que o cerne dessa ética e dessas práticas não estava na proposição de uma

terapêutica específica que oferecia *um* caminho para a eliminação do sofrimento ou prometia *uma* via para um “sucesso” determinado pela ascensão social e econômica, supostamente garantida pelo acúmulo de aptidões ou pela adesão a essa ou àquela filosofia. Cuidar de si significava embarcar em um processo transformativo do próprio ser, ao longo do qual seria possível, a cada um, conceber sua verdade – que seria experimentada, ensaiada e constantemente re-atualizada ao longo de uma vida.

Propor uma escrita da clínica que se aproxime de um cuidado de si é considerar que uma meta similar possa ser alcançada por meio dela – e é essa possibilidade que nos dá margem para pensarmos em uma escrita *clínica* e não somente *da* clínica. Esse é o aporte que este trabalho encontra na leitura de Foucault ou, mais especificamente, na *Hermenêutica do Sujeito*. Não podemos, contudo, ignorar que o tema da escrita recebeu um tratamento amplo e minucioso pela psicanálise, principalmente com Lacan, assumindo diferentes funções em sua obra. Será preciso, portanto, retomar essas conceituações, incluindo as articulações entre escrita e leitura, e letra e significante. Esses serão, por conseguinte, os próximos passos deste trajeto de pesquisa.

Capítulo 2 – A escrita, o escrito e o literal

Abordar o tema da escrita em sua importância para a psicanálise é adentrar um campo de discussão extremamente vasto de nossa teoria e, conseqüentemente, para nossa prática. Desde seus começos, essa clínica, descrita como uma *talking cure* por Anna O (uma de suas primeiras pacientes), cultivou uma relação estreita com a linguagem, inclusive para além de seus desdobramentos na fala. Freud apostava na escrita como principal modo de transmissão de sua teoria e de seu trabalho clínico – o caráter prolífico de sua obra teórica e de seus textos técnicos, por si só, atestaria isso. Todavia, em acréscimo aos artigos, livros, e mesmo às cartas pessoais, onde sua nascente disciplina era discutida frequentemente, os casos publicados, relatos de seu trabalho com os pacientes, serviam como espaços de elaboração e exposição dos fundamentos de uma clínica nascente. É dessa maneira que, para além do valor literário que pudesse ser visto nessas narrativas, seu autor insistia no recorte que propunha para cada uma delas, sempre visando destrinchar algum tema por meio desses casos. Podemos acompanhar, por exemplo, tanto no caso do Homem dos Lobos quanto no caso Dora, uma delimitação específica dos objetivos que regiam a confecção e a publicação dessas histórias clínicas, matizada, aliás, por uma problemática cara a este trabalho: a da impossibilidade da reprodução ou da representação completa da experiência – no *caso*, em toda polissemia da palavra, da cena clínica. Ou seja, em nenhum momento, a intenção de Freud era construir relatos exaustivos ou minuciosos de suas sessões. Mesmo quando partia daí, como no caso do Homem dos Ratos, cujo texto publicado inclui o registro original das primeiras sessões com o paciente quase *ipsis litteris*, eventualmente, as generalizações e inferências teóricas tomam o lugar da narração descritiva (Mezan, 1998). Isso não só porque Freud reconhecia a impraticabilidade da compilação desse material em sua vastidão, como também porque ele próprio considerava que “protocolos exaustivos do que acontece nas sessões de análise não serviriam para nada, certamente; e a técnica do tratamento já exclui sua confecção” (Freud, 1918/2010, p. 15).

A escrita da clínica, núcleo da problemática que anima esta dissertação, foi, portanto, objeto de questionamentos desde a concepção da psicanálise. Mais do que isso, as discussões acerca do trabalho com o caso seguem profícuas e relevantes para o campo, com o surgimento das noções de “construção do caso”, “escrita do caso”, “traço do caso”, para além dos tradicionais estudos de caso. Essa intersecção teórico-metodológica, porém, não esgota as relações entre escrita e psicanálise, mesmo que consideremos unicamente o percurso freudiano. É possível apontar para outras conseqüências dessa interface, por exemplo, na aproximação com a literatura. Freud frequentemente encontrava aí amplo material para seu desenvolvimento

conceitual, como em suas leituras dos mitos gregos, de Shakespeare e de Goethe, para citar apenas alguns. Por fim, uma terceira vertente desse diálogo com a escrita encontra-se na tomada do próprio inconsciente como local de inscrições. Essa concepção, retomada repetidamente por Lacan e que teve repercussões mesmo fora do campo psicanalítico, como nas elaborações de Derrida sobre a máquina de escrever (Rego, 2005), partia das formulações freudianas acerca da rememoração e das reminiscências, que colocavam os registros (ou *traços*) mnêmicos como os elementos constituintes do inconsciente. Se elas foram desenvolvidas pontualmente em textos como a *Nota sobre o Bloco Mágico*, a Carta 52 e, inclusive, no *Projeto*, suas repercussões ressoaram por toda a obra freudiana (Rickes, 2007).

Preocupações similares, ainda que derivando de premissas diferentes – logo, tendo outras consequências – podem igualmente ser encontradas na produção lacaniana. O recurso à literatura é recorrente ao longo dela, estando presente já no *Seminário sobre a Carta Roubada* e mantendo-se relevante quase duas décadas mais tarde, no Seminário 23, no qual a obra de Joyce recebe destaque. A respeito dos seminários, aliás, se eles foram o principal veículo do ensino lacaniano, que se constituiu de forma majoritariamente oral, a escrita também o interessava na medida em que dizia respeito a uma possível transmissão da psicanálise, tocando no problema dos obstáculos, imaginários e simbólicos, de uma transmissão integral. Daí o retorno de Lacan à questão da letra em diferentes momentos, bem como seu trabalho com os matemas e as topologias dos grafos, das superfícies e, finalmente, dos nós. Se o conceito de letra aparece, inicialmente, colado ao de significante, ele passa por desenvolvimentos próprios com os anos. Esses esforços levaram Lacan a vincular a escrita ao Real, proximidade que assumiu uma relevância crescente com a sucessão dos seminários e à qual retornarei, por ser ela crucial às elaborações propostas aqui. Por fim, para além da temática da transmissão, Lacan também retomou de Freud os traços mnêmicos ou de percepção, o *Wz* da Carta 52, o parentesco entre sonho e rébus da *Interpretação dos Sonhos* e o *einzigster zug* da identificação (lido por ele como traço unário), voltando frequentemente à escrita e às implicações clínicas de seus desdobramentos.

Após elencar, ainda que brevemente, algumas das possíveis abordagens do grande tema ao qual me dedico aqui, acredito ser importante situar – ainda mais tratando-se esta também de uma escrita – o recorte que proponho e a direção de trabalho que resulta dele. Este trajeto de pesquisa iniciou por meio de uma interlocução com a obra de Foucault, principalmente em seu último período, a partir do conceito de *cuidado de si*. De suas formulações sobre o tópico, busquei destacar, principalmente, duas contribuições fecundas para a discussão presente: primeiramente, uma concepção relacional de um *si* que se colocasse em oposição a qualquer

individualismo ou primazia da interioridade; e, em segundo lugar, uma proposta de abordagem desse *cuidado* que se afastasse de seu uso corrente no campo da saúde, referindo-o a uma ascese exercida por e sobre esse si, tendo como objetivo uma transformação que, em última instância, diria respeito a uma construção subjetiva. Agora, em um segundo momento, é possível decantar dessa etapa inicial a seguinte questão: como pensar (ou escrever) pela psicanálise e, portanto, pela referência ao inconsciente, um potencial clínico da escrita que se situe nesse âmbito relacional e que se desdobre ao redor de um efeito transformador?

Essa pergunta localiza o foco deste trabalho, orientando as escolhas tomadas durante o caminho a ser trilhado e possibilitando a construção de uma abordagem do tema que se atenha às balizas estabelecidas e que seja possível dentro dos seus limites. É nesses termos que a referência à *Clínica do Escrito* (Allouch, 2007), será central. Acredito encontrarmos, nessa obra, as bases para pensarmos um efeito clínico da escrita atrelado à possibilidade de uma *passagem a outra coisa* – definição de saúde mental oferecida pelo autor na abertura do livro. Expressão, aliás, mais adequada a meu propósito do que “transformação”, justamente por divergir de um entendimento que possa referir a segunda à ideia de uma essência ou substância constitutiva do sujeito que mutaria. Enveredando-nos por outro caminho, podemos destacar o que seria melhor descrito como um deslocamento de posição discursiva. Para situar essa passagem a que se refere, Allouch faz uma revisão extensiva do conceito de letra e do tema da escrita em Lacan e em sua leitura de Freud. Ao apresentar suas elaborações, na medida em que elas são extremamente valiosas a esta pesquisa, também as terei como um guia para o trabalho com diferentes momentos da obra lacaniana.

Desse modo, os objetivos deste capítulo serão uma abordagem esquemática dos fundamentos da “clínica do escrito” proposta por Allouch e uma reflexão ao redor das relações intrínsecas entre letra e significante e leitura e escrita, principalmente a partir do Seminário 9 (Lacan, 1961-62/2008⁴) e de *Instância da Letra* (Lacan, 1957/1998). Posteriormente, a letra será tomada em sua relação com o Real, a partir tanto de *Lituraterra* e do Seminário 18 como do trabalho com as modalidades lógicas do impossível, do necessário e do contingente feito no Seminário 20. Inicialmente, porém, buscarei no literal e na transliteração os primeiros aportes para a reflexão proposta, centrada no questionamento acerca do que possibilitaria que uma certa prática de escrita possa também operar uma passagem.

4 Dada a inexistência de uma versão oficial em português, as citações do Seminário 9 serão feitas a partir da versão crítica, produzida em espanhol por Ricardo Rodríguez Ponte, da Escuela Freudiana de Buenos Aires. Devido à paginação da versão disponível online, porém, cada lição será referenciada separadamente. Ademais, a leitura desse e dos outros Seminários aqui consultados foi cotejada com a transcrição em francês disponível em <http://staferla.free.fr/>.

2.1 Uma clínica do escrito

Ao definir a saúde mental por esta passagem a outra coisa, Allouch afirma que ela “só poderia advir passando-se, ainda uma vez, pela coisa do outro” (2007, p. 10). Dado o tema desta dissertação, cabe aqui perguntar: de que maneira, precisamente, isso evoca a questão da escrita?

Se os passos iniciais deste trajeto de pesquisa envolveram a abordagem dessa passagem como uma transformação, é certo que, também em Foucault, ela não resultava de um movimento na direção de um interior ou uma profundidade, mas sim de uma constituição subjetiva *si-tuada* em um âmbito relacional. Trazer essa discussão propriamente para o campo da psicanálise nos permitirá localizá-la de modo mais específico nesse domínio, ao referi-la à linguagem e à escrita – estando as duas estreitamente relacionadas, o que Lacan pontua ao sublinhar sua contemporaneidade (1961-62/2008). Se, ademais, o descrevo como discursivo, é porque o movimento (e, como tal, será importante pensar em seu *sentido*) que constitui essa passagem é descrito por Allouch como uma “reinscrição noutra parte do ser falante” (2007, p. 13). Dentre os diversos momentos da obra de Lacan em que o autor busca suporte para essa definição, destaco o seguinte trecho do Seminário 16:

um ser capaz de ler seu vestígio, basta isso para que ele possa reinscrevê-lo noutra lugar que não aquele a que o levava inicialmente. Essa reinscrição, é esse o vínculo que o torna dependente, a partir daí, de um Outro cuja estrutura não depende dele (Lacan, 1968-69/2008, p. 304).

Allouch faz um uso repetido dessa citação, e não por acaso. Nela, Lacan se refere, com clareza, a um efeito de passagem – há um *outro lugar* visado por essa operação – que ele relaciona a uma escrita, que aparece aqui como *inscrição*. Além disso, ela emerge como consequência de uma dada leitura, sendo impossível isolar uma da outra. Essas são as articulações básicas, creio, para que possamos nos aproximar dessa proposta de uma “clínica do escrito”. Não se trata, todavia, de ler, nesse excerto do Seminário 16, a fundação de uma vertente particular da clínica psicanalítica. Afinal, para Allouch, a psicanálise só encontraria sua especificidade nessa relação com o escrito, presente desde a proclamação feita por Freud sobre o caráter *literal* das formações oníricas, ao comparar o sonho ao rébus e dizer que “nossos antecessores no campo da interpretação dos sonhos cometeram o erro de tratar o rébus como uma composição pictórica, e, como tal, ela lhes pareceu absurda e sem valor” (1900/1996, p. 304). O método introduzido por Freud ditava, diferentemente, que “o conteúdo do sonho, por outro lado, é expresso, por assim dizer, numa escrita pictográfica cujos caracteres têm de ser

individualmente transpostos para a linguagem dos pensamentos do sonho” (p. 303). Ao dar esse passo, ele inventava (e não descobria) um inconsciente que só poderia ser lido e de uma maneira específica – literalmente.

A clínica psicanalítica teria, portanto, se constituído como uma clínica do escrito desde sua origem, fator que estaria no cerne de sua diferenciação em relação à psiquiatria. Allouch chega a fazer essa ressalva, dizendo que o tratamento psiquiátrico dos tempos de Pinel poderia igualmente ser descrito como envolvendo uma “passagem pela coisa do outro” – todavia, uma nos moldes de uma “domesticação” do louco, que permitiria a ele “sair” de sua alienação apenas para colocá-lo em outra. Sendo assim, é imprescindível, para pensarmos a clínica fundada por Freud, marcar a distinção entre os possíveis modos dessa passagem, pois

se domesticar o alienado para afastá-lo se sua alienação parece, realmente, uma maneira de levá-lo a se produzir num terreno, para ele *outro* (aquele onde cada um se vota à ‘utilidade pública’ – últimas palavras do tratado de Pinel) temos, no entanto, a intuição de que este tipo de relação com o outro difere sensivelmente daquele que se institui, para alguém, a partir do momento em que a palavra lhe é dada. (Allouch, 2007, pp. 10-11, grifo do autor)

Ao aquiescer à demanda de sua paciente para que se calasse e a escutasse, Freud abria espaço para uma prática centrada na função dialética da linguagem, enfatizada por Lacan desde o começo, em sua afirmação de que “o sintoma se resolve por inteiro numa análise linguageira, por estar ele mesmo estruturado como uma linguagem, por ser a linguagem cuja fala deve ser libertada” (Lacan, 1953/1998, p. 270). Com isso, e partindo da definição anterior de Allouch, parece mais apropriado afirmar que o movimento em questão na análise seria mais uma passagem pela coisa do *Outro*. É esse o campo, afinal, que visamos abrir ao instaurar um enigma acerca do sintoma trazido pelo analisante, permitindo que ele venha a assumir outros significados ao longo do trabalho analítico e evidenciando não só a arbitrariedade do signo apontada por Saussure, como a disjunção entre significante e significado sublinhada por Lacan em sua subversão da linguística estruturalista.

O acréscimo que Allouch apresenta consiste em enfatizar, ao retomar Lacan, o fato de que esse movimento de passagem deve ser escrito – que essa seria a única capaz de possibilitar a abertura do campo do Outro. Aí encontramos, enfim, toda possibilidade de trabalho com a psicanálise; pois, se Freud trata o sonho como um rébus e Lacan afirma que o inconsciente é estruturado como *uma* linguagem, essa seria uma linguagem “cuja estrutura se revela somente pelo escrito” (Allouch, 2007, p. 153). Ao ler de tal forma a própria constituição da clínica psicanalítica, e é nesses termos que sua proposta é relevante ao presente trabalho, Allouch

localiza a questão da escrita tanto em seus fundamentos e em sua operatória quanto em seu horizonte. Faz parte de seu projeto, portanto, mostrar não apenas como as manifestações do inconsciente se apresentam literalmente mas, e em decorrência disso, circunscrever a operação do analista a esse mesmo registro. A partir disso, podemos sugerir que esse foi, tanto para Freud como para Champollion, o próprio *instrumento da decifração* – dialogando com Lacan que, após lembrar que a estrutura de escrita do sonho havia sido desvelada na *Interpretação dos Sonhos*, afirmou que dizê-lo “ainda é apenas a decifração do instrumento” (Lacan, 1953/1998, p. 269, grifo meu).

Se encontramos aí nosso instrumento, caberá explicitar a relação da escrita com a fala e, ainda, com a letra – especialmente por ela já ter aparecido em contiguidade ao literal mais de uma vez nestas páginas, e por essa proximidade ser menos evidente do que pareceria ao senso comum. Primeiramente, contudo, é necessária uma ressalva: em sua obra, Allouch propõe uma clínica do *escrito*, e não da *escrita*. Que se escreva, ou que se opere, essa passagem subjetiva que constitui o núcleo de nossa terapêutica, isso não necessariamente requer uma operação de escrita concreta, digamos assim, seja da caneta no papel ou no meio digital. De maneira similar, não pretendo advogar por uma substituição da experiência de análise por uma ascética da escrita, ideal almejado pelos surrealistas franceses (Rivera, 2007), ou mesmo sustentar que essa deveria ser uma prática obrigatória à formação em psicanálise. Recordo que, desde os primeiros momentos de seu ensino, Lacan (1953/1998) se posicionava contrário à negligência da função da fala por parte dos analistas, sendo ela o meio do qual disporíamos, na clínica, para o acesso ao inconsciente. Podemos nos aproximar do impasse que ameaça se formar aí (se falamos de uma clínica do escrito, que lugar haveria nela para a fala?) da seguinte forma:

Toda a formação do inconsciente é um hieróglifo, no sentido inicial em que resiste à compreensão imediata, não é transparente e só se deixa ler mediante um trabalho de deciframento. Mas se este trabalho reclama associação livre, convoca, com razão, fala do analisando, o que é que liga um à outra? Em Lacan, esta questão é a da relação entre o significante e a letra. (Allouch, 2007, p. 19)

Que a letra exija uma leitura não é algo tão óbvio quanto parece ser, e compará-la ao hieróglifo é enfatizar essa inexistência de um acesso imediato ao texto, que sempre pede uma operação, um deciframento. Com isso, chegamos a uma característica indireta e secundária da escrita. Essa se repetirá em múltiplos âmbitos – tanto em relação ao significante, no caso da letra, como Lacan insistirá em *Lituraterra* (1971/2003), como no que se refere à leitura e à própria escrita, como veremos ao abordar a conjectura de Lacan acerca da origem desta. No que diz respeito às suas implicações mútuas com a fala, Allouch evoca a leitura que Lacan faz do

texto do caso Hans, que não é apresentada como diferente daquela “que um psicanalista pode operar com um analisando” (2007, p. 77). Desse modo, “o texto não é a fala deposta no papel, e opor a priori um à outra equivale a regular antecipadamente a questão do escrito, reduzindo-a imaginariamente a uma pura transcrição” (p. 77). No Seminário 9, é possível divisar uma crítica à ideia de que as letras teriam sido criadas como uma mera notação fônica, e ela não é sem consequências para esta reflexão. Levá-la em consideração, juntamente à assertiva de Allouch sobre a impossibilidade última da transcrição, é refutar a redução do escrito a um espelho da palavra falada. Poderíamos dizer, então, que o que a questão da leitura em psicanálise revela é que há algo a ser lido na fala.

Com isso, é preciso esclarecer que, mais do que promover a inversão da primariedade da fala sobre a escrita, ou associar diretamente uma clínica do escrito a uma escrita da clínica, um objetivo e um caminho de trabalho que me parecem mais interessantes envolveriam uma consideração do vínculo entre escrita, relacionada à produção do texto, e escrito, tomado como o que é lido na operação analítica para que um certo efeito clínico tenha lugar. Em outros termos, trata-se de apreciar o que, nesse ato da escrita, também pode vir a catalisar uma certa passagem, sem demandar, porém, qualquer direito de exclusividade sobre ela. Aqui, a escolha pela escrita revela-se contingente em um percurso pessoal de formação, ainda que matizada, ou essa é a aposta na qual me lanço, por uma filiação efetiva entre os dois termos. Se proponho, enfim, encontrar aí uma potencialidade clínica, seus alicerces estariam nesse parentesco entre escrita e escrito, com o ponto de articulação dos dois estando localizado precisamente em sua partilha do campo do literal e dos litorais traçados nele e por ele.

A partir disso, retomo a citação de Lacan acerca da reinscrição do ser falante em outra parte, principalmente no que ela é possibilitada por uma leitura. Temos aqui um novo vislumbre do caráter secundário da escrita já mencionado, bem como um esclarecimento mais pontual do que seria a especificidade da psicanálise. Sua novidade, ou o que ela oferecia em paralelo à clínica psiquiátrica na época de sua fundação, consistia em uma nova forma de ler os sintomas e outras formações do inconsciente, uma que teria consequências efetivas ao “renovar a análise desses modos diversos da relação com o outro” (Allouch, 2007, p. 13). Logo, se Freud assentou os sonhos no campo do escrito, instituindo com isso a centralidade da leitura para nosso método, é como *leitor* de Freud que Allouch busca interpelar Lacan sobre essa operatória. Seria possível, enfim, decantar, do percurso deste, um determinado modo de acesso ao texto – e de sua instauração, como veremos. Esse modo de leitura seria instrumental para a abordagem lacaniana do sintoma, e além: “Lacan lê o caso da jovem homossexual com o esquema L, Schreber com o esquema R, Joyce com o nó borromeano... etc.” (p. 97). Com o objetivo de mostrar esse

procedimento na prática, Allouch o aplica em diversos contextos: lê a virada no tratamento da histeria efetuada por Freud com os matemas lacanianos dos quatro discursos, a fobia de Hans a partir da fórmula da metáfora, o fetiche em Gide por meio do esquema L e, ainda, aponta para uma determinada articulação entre letra e significante como o cerne do que chama de interpretação e intuição psicóticas. Logo, para além da escrita onírica, toda manifestação do inconsciente surgiria como passível de ser lida. De que maneira? A própria citação acima o responde: trata-se de uma leitura *com o escrito*.

2.2 Leitura-escrita, ou uma rápida incursão pelo Seminário 9

Neste momento, podemos extrair algumas conclusões, que levarão, naturalmente, a novos questionamentos. Se, como sugere Allouch, a novidade da psicanálise reside na introdução de um modo de leitura próprio que se distingue por uma primazia do escrito, é possível retirar daí duas consequências simples. A primeira é que não há um único modo de se ler e a segunda, que o aporte do escrito não é imprescindível a toda leitura – ou mesmo, dando tons de radicalidade à afirmação, que existem modalidades de leitura que não possuem nenhuma correspondência com o escrito. Embora possa parecer que essa afirmação nos coloque em um novo impasse com muito do que foi dito na seção anterior, não há, na verdade, nenhuma incoerência entre ela e o postulado, que permanecerá enquanto tal apenas temporariamente, de que a escrita se origina da leitura, sendo secundária também a ela. Para que haja uma conjugação possível entre essas premissas, todavia, é preciso esclarecer o que, afinal, se lia *antes* da escrita. Que possa haver uma escrita sem escrito parece improvável, ao menos se refutarmos uma diluição tamanha de ambas palavras que elas percam qualquer vizinhança. Uma possibilidade que evitaria essa armadilha consiste em sugerir que, em algum momento, se pôde ler algo que não era, até então, um escrito e que foi instituído como tal apenas por essa operação. Para que isso fique claro, será importante o exame de algumas lições do Seminário 9, centrado, em meio aos temas lá desenvolvidos, na problemática presente.

Ao tratar do sujeito em sua relação com o significante, Lacan chama a atenção para a necessidade de se pensar uma identificação que não decorra de uma semelhança qualitativa, que estaria na dimensão imaginária. Na lição 4, ele afirma que o que o significante instauraria, por sua vez, seria a ausência radical de qualquer tautologia; ele é, afinal, fecundo “por no poder ser em ningún caso idéntico a sí mismo” (1961/2008a, p. 8), característica extrapolada da teoria de Saussure sobre os valores linguísticos, que seriam “puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos do

sistema. Sua característica mais exata é ser o que os outros não são” (Saussure, 1916/2006, p. 136). Temos, então, que não há correlação necessária entre diferença qualitativa e significante. É por isso que Lacan pode apontar para as marcas talhadas em um osso de antílope por um caçador da cultura Magdaleniana e sugerir que pudessem ter sido feitas a partir de diferentes experiências de caça. Eles não retratam uma experiência propriamente dita, ou mesmo representam qualquer coisa a alguém, mas instituem uma diferença. Não importa se, tendo sido marcados à mão, os riscos acabem todos desiguais; eles ainda podem exercer a mesma função, pois não é sua forma que opera. Ou seja, eles não têm entre si uma identidade de semelhança, mas sim uma simbólica, de valor, determinada por outro fator: a presença de um traço radical de diferença – o traço unário.

Ao mencionar a caligrafia chinesa, Lacan aproxima o traço da letra, que surge, nesse momento, como essência do significante (1961-62/2008). É pela letra, ele afirma, que é possível explicar como, ainda que assuma o valor de obra de arte, um quadro contendo uma frase em chinês pode ser dito como portando os mesmos caracteres que uma cópia em papel feita por alguém com menos habilidade. Isso porque eles são reconhecidos como a mesma escrita, e não como uma imagem original e sua reprodução ou como uma tentativa de figuração qualquer. A existência do ideograma puro é, então, colocada em questão por Lacan. É nesse ponto que ele insiste na diferença entre signo e significante. Enquanto o primeiro representa algo para alguém, *“los significantes no manifiestan ante todo más que la presencia de la diferencia como tal y ninguna otra cosa”* (1961/2008a, p. 20). Seria difícil, desse modo, afirmar o que os bastões gravados no osso poderiam representar, para além de funcionar como uma marca dessa diferença. A frase seguinte é ainda mais reveladora: *“lo primero por lo tanto que implica, es que la relación del signo con la cosa esté borrada”* (p. 20). É nesse sentido que Lacan evoca as pegadas na areia que Crusó encontra na ilha “deserta”. Há um *passo* a ser dado entre o rastro, a marca de um passo encontrada na areia (*la trace d’un pas*) e seu apagamento, e é somente após ele que o *pas* pode surgir como a partícula da negação francófona, para negar que haja aí qualquer rastro (*pas de trace*). É esse apagamento (*effacer*, apagar) da relação do signo com a coisa que permite o advento do significante e que articula as maneiras (*les façons*, homônimo de *l’effaçons*, ou “o apaguemos/apagamos”) de manifestação do sujeito, que surge entre os extremos dessa cadeia como aquilo que é representado por um significante a outro.

É desenvolvendo essa função do significante como um suporte a partir do qual o sujeito se constitui que Lacan é levado, na lição 6, a se ocupar do nome próprio. Todavia, se esse tópico o leva a múltiplos desdobramentos acerca da própria origem do inconsciente, ele interessará aqui por sua importância para o que Allouch chama de “a conjectura de Lacan sobre a origem da

escrita” e por sua conexão com o tema da leitura. Sobre esse ponto, aliás, Rego (2005) assinala uma certa polêmica de interpretação por parte dos lacanianos, na qual Juan Ritvo discorda de Allouch em relação à existência de uma teoria da origem da escrita em Lacan, insistindo que seu uso de “escrita” e “letra” é metafórico, referindo-se estritamente à operatividade desses conceitos no inconsciente. A autora também retoma as críticas de Derrida à ideia de primazia da fala, vendo nesta lição e na seguinte uma tentativa de resposta a elas, embora sem nenhuma menção direta à discussão. Ainda que eu pretenda me ocupar aqui desses desdobramentos entre fala e escrita, uma contextualização precisa do debate entre Lacan e Derrida foge do escopo da dissertação, bem como a primeira polêmica. Mais do que indagar se realmente seria possível uma abordagem do desenvolvimento histórico da escrita a partir do Seminário 9, pretendo me ater ao que toca os temas do apagamento necessário para o surgimento do significante, operação que Allouch aproximará à do rébus, precisamente por nos conduzir, em um terceiro tempo, à instância do literal.

Antes de oferecer sua definição do nome próprio, Lacan apresenta brevemente o tratamento dado a ele por três autores diferentes, dois filósofos, Russell e John Stuart Mill, e um egiptólogo e linguista, Gardiner. Para o primeiro, o nome próprio seria definido como uma palavra para designar o particular em sua particularidade radical, encontrando-se em um extremo oposto a qualquer descrição ou qualificação. Seria a diferença entre, e Lacan satiriza o lógico ao dizê-lo, localizar um ponto em uma reta não por suas coordenadas matemáticas, mas sim dando-lhe um nome – por exemplo, *John*. Porém, se seria possível dotar um ponto em um plano de um nome próprio, “Sócrates” seria inaceitável como tal, devido aos desdobramentos históricos que teriam retirado esse nome de sua particularidade e nos levado a referir-nos ao filósofo como o “mestre de Platão” ou “aquele que bebeu cicuta”. Enfim, com a abordagem de Russell acerca do nome,

perdemos completamente la cuerda de lo que nos da la conciencia lingüística, esto es, a saber, que, si es preciso que eliminemos todo lo que, de los nombres propios, se inserta en una comunidad de la noción, llegamos a una suerte de callejón sin salida (1961/2008b, p. 12).

Gardiner, ao opor-se a Russell, busca nos gregos a distinção entre nome comum e próprio, evitando cair na armadilha do particular, e em Mill, a necessidade de um suporte para a sustentação dessa diferenciação. Para este, ela residiria no fato de que o nome comum está no nível do sentido, enquanto o nome próprio pertence a outro registro, não sendo “*el sentido del objeto lo que lleva con él, sino algo que es del orden de una marca aplicada de alguna manera*”

sobre el objeto” (p. 14). o que o excluiria de uma comunicação com os outros – conclusão não tão diferente da de Russell. Gardiner, porém, não rejeita que o nome próprio possa ter sentido; Lacan menciona o sobrenome francês *Durand* (na forma original, *Durant*, duradouro) e o britânico *Smith* (ferreiro), cuja tradução no feminino também é bastante comum no português, como provas disso. Poderíamos acrescentar diversos outros a esses, como Carvalho, Rios e Machado. Afinal, não é por uma palavra ser constituída como um nome comum que haja algum impedimento a seu emprego como sobrenome – muito pelo contrário, tendo sido frequente, na Europa medieval, a adoção da ocupação e do local de origem, ou mesmo suas características geográficas, como nome de família.

Em uma tentativa de construir outra fundamentação para seu argumento, o egiptólogo vê no som o principal atributo do nome próprio; ou seja, sua particularidade em relação aos nomes comuns estaria na veiculação de uma diferença sonora. A pergunta que decanta dessa ideia é bastante simples, e não chega a ser ignorada por seu autor: não seria a diferença sonora, constitutiva dos fonemas, a base de toda língua? Em vista disso, para fazê-la servir a sua teoria, Gardiner recorre a um suporte subjetivo. Ele defende que o falante colocaria uma ênfase particular na sonoridade ao pronunciar o nome próprio, ao passo que, no discurso corrente, na medida em que ele tenta comunicar um dado conteúdo, o som das palavras perderia sua relevância. Apesar de ver aí implícita a disjunção entre significado (o conceito) e significante (a impressão psíquica do som), Lacan rejeita essa hipótese, negando que possa haver qualquer advertência por parte do falante desse suposto acento colocado no som: “*no pienso más en el material sonoro Sir Allan Gardiner cuando yo les hablo de él que en el momento en que hablo de zerwutzeln o cualquier otra cosa*” (p. 16). Ao afastar-se da matéria linguística, Gardiner fracassaria em articular a função do sujeito, procurando-a em uma dimensão psicológica e não na estrutural, em sua referência ao significante.

É precisamente essa virada que permitirá a Lacan propor sua definição do nome próprio e que o levará a retomar a questão da letra, ignorada pelos outros pensadores. O literal, ele afirma, exerce um papel determinante tanto no nome quanto na própria constituição subjetiva. Esse fato já havia sido indicado no *Seminário sobre “A Carta Roubada”* (1956/1998), onde esta, transformada em letra pela homonímia francesa (*lettre*), agia deslocando seu portador a uma dada posição discursiva e não ao transmitir qualquer que fosse seu conteúdo. Da mesma forma, a questão do nome só poderia ser resolvida no ponto de conjugação “*de la emisión nominante con algo que, en su naturaleza radical, es del orden de la letra*” (Lacan, 1961/2008b, p. 18). Que os nomes próprios existissem antes da escrita, contudo, não é um fato que ele ignora. É o que faz Rego (2005) cogitar se, além da “missão vocal” que Lacan vê na humanidade desde

seu surgimento, poderíamos falar em uma “missão escritural”. É verdade, afinal, que encontramos uma multitude de artefatos pré-históricos (na acepção historiográfica tradicional do termo, ou seja, anteriores a qualquer sistema de escrita conhecido) portando marcas similares às da costela do antílope e que não poderiam, de acordo com Lacan, ter outra função que a de significante. Que esses riscos e traços não sejam letras ou pertençam a um sistema alfabético, é claro. Todavia, ainda que tenha cuidado de não os tratar como tal, é exatamente pelo isolamento do traço significante que Lacan define a escrita (1961-62/2008).

A ausência de qualquer intenção figurativa nos traços feitos nesses fósseis e artefatos líticos nos remete novamente ao apagamento. Para que surja uma escrita, é necessário que seja apagada a imagem, ou a relação entre signo e coisa, pensada aqui como objeto concreto. Esse foi o caso da escrita cuneiforme, na qual uma cabeça ou um braço de um boi, após perderem os atributos que os faziam reconhecíveis como tais, acabaram tornando-se letra. É o que ocorreu com o *aleph* (que se tornaria *alpha*, e nosso “a”), como podemos ver:



Figura 1. Diferentes desenvolvimentos do caractere resultante no *aleph*.

Fonte: Esquema original de *Histoire de l'écriture*, de James G. Février. Extraído de J. Lacan (1961-62), p. 41.

Não haveria, dessa maneira, qualquer notação ideográfica que operaria como tal sem uma simultaneidade com o uso fonético do mesmo material. Como exemplo, Lacan se refere a um caractere acádio, . Inicialmente usado como um signo que representava o céu (“an” na língua suméria), o próprio caractere passou a assumir esse nome em um segundo momento. Eventualmente, porém, ele sofreu uma nova modificação, tornando-se o suporte da sílaba *an*, agora em uma escrita alfabética. Ou seja, uma regida pelos fonemas da língua que a emprega, que se articulam para formar as palavras, e na qual a relação do traço com o objeto que ele representava anteriormente (o céu) perde sua relevância. Há, no “ideograma”, uma origem que precisa ser apagada. É essa operação que faz do signo um significante e que funda a escrita e a letra, sendo as duas necessariamente secundárias:

Que existan ahí las transiciones no tiene otro peso que el de confortarnos en nuestra posición, a saber, que lo que se crea es, a cualquier nivel que veamos surgir la escritura, un bagaje, una batería de algo que no tenemos el derecho de llamar abstracto en el sentido en que lo empleamos en nuestros días cuando hablamos de pintura abstracta,

pues son en efecto unos trazos, que salen de algo que en su esencia es figurativo, y es por eso que se cree que es un ideograma, pero es un figurativo borrado, volquemos el término que nos viene aquí forzosamente a la cabeza: reprimido, incluso rechazado. Lo que resta, es algo del orden de este trazo unario en tanto que funciona como distintivo, que puede dado el caso desempeñar el papel de marca. (Lacan, 1961/2008b, p. 20)

Enquanto traço, é a capacidade distintiva da letra que opera e nada mais. É a mesma função significante para a qual Lacan chama a atenção nos seixos pintados em vermelho, de maneira similar a dados, ou nos ossos com séries de bastões talhadas sobre eles. Que eles a exerçam sem ter qualquer característica auditiva ou sonora dá pistas interessantes acerca do que pode ser um significante e de sua relação com a letra.

Nesse ponto, passo às conclusões que Lacan apresenta ao final da lição, relevantes para a discussão que iniciou esta seção. Se havia algo a ser lido antes que houvesse letra, não parece ser porque se tratava de uma escrita sem escritos, mas sim de algo que ainda viria a funcionar como tal. Em outras palavras, como já dito, o movimento executado pelos fenícios e os gregos na construção de seus alfabetos não foi uma “*notación en apariencia tan estricta como sea posible de las funciones del fonema con la ayuda de la escritura*” (p. 23), mas ia na direção contrária, ou seja, rumo à fonetização:

la escritura como material, como bagaje, esperaba ahí... a continuación de cierto proceso sobre el cual volveré, el de la formación, diremos, de la marca, que hoy encarna este significante del que les hablo... la escritura esperaba ser fonetizada, y es en la medida en que ella es vocalizada, fonetizada como otros objetos, que ella aprende, la escritura, si puedo decir, a funcionar como escritura. (p. 23)

É nessa lógica temporal, paradoxal à primeira vista, que se inserem escrita e leitura. A primeira só poderia vir da segunda, mas é tomada por Lacan como função latente da linguagem – de modo não dissimilar ao futuro anterior do *après-coup*. É por isso que ele pode falar em uma contemporaneidade da escrita e da linguagem, indicando que a letra, por sua relação com o fonema, estava em potencial ou em virtualidade. Não há, portanto, contradição entre sua definição dos nomes próprios como sendo regidos pelo literal e existência deles antes do advento da escrita, pois, como sugerem as marcas traçadas na costela do animal, a função significante já fazia parte de nosso repertório. Mais do que implicar um sistema de notação complexo, no Seminário 9, a definição lacaniana da escrita visa a marca de diferenças, consequência da proximidade na qual são apresentados, nesse momento, letra e traço. Era preciso, porém, que os traços fossem: 1) desligados do que quer que tenham figurado anteriormente, e 2) ligados a partículas fonemáticas. Só então eles adviriam como suporte para o som, funcionando como letra e como escrita.

Na lição 7, Lacan retorna a essa questão, enfatizando o distanciamento para com a emissão vocal que é evidenciado pelo *nome* da letra. Podemos verificá-lo se tomarmos nossas consoantes, pois, se a letra b precisa fazer-se “bê” para ser ouvida, nem por isso dizemos que há uma identidade entre as duas coisas, sendo esse espaço entre elas justamente o desafio que a transcrição se propõe a superar, como veremos. No caso do alfabeto grego, evocado no seminário, isso fica bastante claro. Os nomes das letras (alfa, beta, etc.) não possuem nenhum significado em grego, tendo sido transpostos diretamente do alfabeto fenício. Nesta língua, contudo, o nome *aleph*, por exemplo, remetia efetivamente ao boi cuja imagem essa letra reproduzia esquematicamente em sua origem. Parece ser a isso que Lacan faz referência quando afirma que a função da escrita é a “*función del signo en tanto que él mismo se lee como un objeto*” (1962/2008, p. 2). O apagamento da imagem já referenciado é concomitante, portanto, à nomeação do traço que dela emerge. Como no *aleph*, ou no *an* do sumério, esses nomes evocarão, a partir de então, somente o traço e nada mais.

É essa convergência que matiza o interesse de Lacan no nome próprio. Sua propriedade principal não estaria na dependência ao som, nem na rejeição do sentido ou em uma particularidade radical, mas em sua ligação imprescindível com a escrita, mesmo que ainda em latência. Podemos encontrar provas disso no deciframento, processo caro à teoria de Allouch. Diante de uma escrita desconhecida, em uma língua cuja organização fonética escapa aos linguistas, faz-se necessária uma versão bilíngue para o deciframento, afirma Lacan, como foi a pedra de Roseta para os hieroglifos egípcios. Ainda assim, a existência desse texto por si só seria insuficiente, não fosse a presença nele de nomes próprios como Cleópatra e Ptolomeu. Isso porque a característica do nome é que há algo nele que se conserva, “*su estructura sonora, sin duda, pero esta estructura sonora se distingue por el hecho de que justamente a ésta, entre todas las demás, debiéramos respetarla, y esto en razón de la afinidad, justamente, del nombre propio a la marca (...)*” (1961/2008b, p. 25).

Apesar de pequenas concessões feitas ao fonetismo de cada língua (o exemplo do japonês, com os sons do “l” e do “r”, o explicita bem), os nomes Cleópatra e Ptolomeu ainda são Cleópatra e Ptolomeu em todas elas. O nome próprio não se traduz de uma a outra, apenas se transpõe, por ser necessariamente diferente de todos os outros. Essa distinção chama o traço, precisa dele, ele que é *essência do significante*. É isso que Lacan encontra aí; em suma, algo que aponta para a clássica construção saussuriana sobre o valor linguístico, guiada pela negatividade e pela diferença, que coloca um significante como sendo aquilo que os outros não são. Dessa forma, o que faz o nome próprio operar como tal é “*la función del significante, sin duda en estado puro*” (1962/2008, p. 2).

Neste momento, é possível enfrentar novamente o questionamento que iniciou este recorte transversal do Seminário 9: o que, afinal, era lido antes de haver escrita? Lacan o responde, dizendo que se trata de uma leitura de *signos* nesse primeiro momento. Signos como os encontrados nas cerâmicas egípcias do período pré-dinástico antes da invenção de qualquer escrita alfabética – visto que lhes falta “o isolamento fonético que caracterizará a letra” (Rego, 2005, p. 190) – mas que reapareceram posteriormente, sob forma idêntica, mas agora como traço, nos alfabetos latino, etrusco e em outros dos quais derivaram muitos dos atuais. Tudo que é da ordem da escrita adviria, portanto, de versões apagadas, simplificadas, desses “desenhos”, imprópriamente chamados de ideogramas. De que maneira? A partir, justamente, da inversão dessa operação:

es en tanto que el sujeto, a propósito de algo que es marca, que es signo, lee ya antes de que se trate de los signos de la escritura, que se percata de que unos signos pueden llevar, dado el caso, algunos fragmentos diversamente reducidos, recortados de su modulación hablante, y que, invirtiendo su función, pueden ser admitidos para ser a continuación, como tal, su soporte fonético, como se dice. (Lacan, 1962/2008, p. 5)

É disso que se trata a passagem do segundo momento ao terceiro, na qual o signo nomeado passa a escrever esse próprio nome, ou a sustentar foneticamente aquilo que fora seu nome. Um movimento pelo qual uma leitura – anterior à letra, podemos dizer, agora com mais propriedade – resulta em seu inverso, possibilitando que algo se escreva. Será importante pensar *o quê*. Para isso, retorno a Allouch, cuja apreensão dessa conjectura lacaniana orientou minha incursão pelo Seminário 9. O autor apresenta esse movimento como uma dança, afirmando que “certos termos da linguagem nomeiam os objetos que alguns dos elementos do material figuram pictograficamente. Linguagem, objeto e signos, três polos de uma espécie de balé” (Allouch, 2007, p. 140)⁵. Já tendo explicitado os passos efetuados por esses elementos, não reproduzirei minuciosamente a exposição feita em *Letra a Letra*. Pretendo, contudo, extrair dela alguns acréscimos que o autor propõe às teorizações feitas por Lacan, principalmente no sentido de isolar algo que seria próprio do escrito.

No primeiro tempo, estaríamos em uma dimensão que Allouch reporta a um indecidível. O ponto de partida da conjectura de Lacan seria, assim, o estabelecimento de duas séries, os objetos que a linguagem nomeia e os signos ou traços, que “por mais longe que se remonte, não podem ser de modo algum ditos a partir de um tempo segundo, e dos quais alguns são imagens

⁵ Conferir a Figura 2, incluída no Anexo A, que reproduz o esquema gráfico das interações entre esses elementos na conjectura lacaniana sobre a origem da escrita, com os acréscimos feitos por Allouch, publicado em *A Clínica do Escrito* (Allouch, 2007).

de objetos” (p. 142). Entre as duas séries, haveria uma distância irreduzível, “como se, fora da invenção da escrita, uma certa ambiguidade fosse ineliminável” (p. 142). É isso que o permite retomar a crítica de Lacan ao ideograma, estendendo-a à pictografia. Afinal, se os signos são lidos, eles não são lidos como ideo-grafias, pois não há correspondência imediata entre eles e as ideias que representam. Diversos exemplos o evidenciam, como a forma que associamos tradicionalmente a “coração” ou ao amor, ou o uso da cruz para “saúde” ou para o trabalho médico – e é revelador que, mesmo nesses casos, tratando-se de signos largamente empregados em nossa cultura, nos deparamos com ambiguidades.

Encontramos aqui algo já presente em Saussure (1916/2006), a arbitrariedade do signo. A determinação de uma relação de semelhança entre ele e o objeto não só requer um julgamento subjetivo feito sempre *a posteriori* como não exclui a ambiguidade. Pelo contrário, é o que a engendra. A menção que Allouch faz do cachimbo de Magritte, e é da possibilidade de tomá-lo como tal de que falo, é esclarecedora. A tentativa de eliminação do engano por meio da escrita (“isto não é um cachimbo”) atua como uma negação, presentificando aquilo que buscava anular. A hipótese de uma escrita pictográfica, portanto, só poderia operar em um caso no qual “o leitor saiba antecipadamente o que há para ler, (para poder ler) o que ela escreveria” (Allouch, 2007, p. 144). Ela estaria instalada, assim, no que Allouch chama de o grau zero da cifração. Não há, aqui, nenhum deciframento; a transmissão é imediata. Uma escrita universal que, brinca o autor, teria escapado à maldição de Babel. Podemos pensar, enfim, que seria uma escrita que não demandaria, na verdade, nenhuma leitura.

Sustentar essa ambiguidade inicial é crucial, portanto, para darmos ao escrito sua especificidade e para diferenciarmos as modalidades de leitura em jogo na conjectura lacaniana. A partir daquela do signo, é formada uma outra relação entre duas séries: a das figuras e traços e a dos elementos linguageiros que se tornarão seus nomes. As consequências desse procedimento, segundo Allouch, correspondem àquilo que Lacan descreve, no seminário 16, como a leitura de uma marca que permite a reinscrição em outra parte. Essa reinscrição, a qual o autor se refere como uma passagem, constitui o segundo passo da conjectura. Em outras palavras, o estabelecimento de um laço assimétrico, de dependência, com o Outro é análogo “ao segundo tempo do estabelecimento do escrito” (p. 145). Podemos dizer, desse modo, que a entrada no campo da linguagem é correlata e concomitante à emergência do sujeito como leitor.

Se é nesse ponto que ocorre a virada que origina a escrita, Allouch se questiona sobre como podemos apurar sua efetividade, propondo um acréscimo à sistematização presente no Seminário 9. Ele afirma, então, que essa inversão está realmente concretizada quando se torna factível uma distinção entre o signo “na medida em que a linguagem o lê – e aquilo que escreve

esse elemento da linguagem. Esta diferenciação é tanto mais essencial quanto pode ser, com efeito, ‘o mesmo’ traçado que é suscetível de ser encontrado numa e noutra posição” (pp. 145-146). Para que adentremos o campo do literal, e para que o que era antes signo passe a atuar como significante, é preciso que ele coloque em jogo uma nova significação, passando a remeter a *outro* objeto – por exemplo, a um homófono. Retomando a pergunta lançada anteriormente, o que se escreve ao fim dessa operação é *outra coisa*, um objeto que é necessariamente outro, desvelando-se seu caráter metonímico. É esse deslizamento que caracteriza o terceiro tempo da conjetura, sendo ele o mesmo do rébus de transferência, visto que “o signo tomou o nome por objeto, tratou este nome como um significante na sua materialidade, isto é, na sua literalidade” (p. 146).

Ao ser efetivamente feito letra, o traço passa a exigir outra operação que a utilizada para discernir o vínculo entre o signo e o objeto. Ao final desse processo, o que precipita é um novo tipo de leitura, que tem a dos signos como condição básica, mas não se identifica a ela. Caberá, a seguir, ponderar seu funcionamento, pois ele nos auxiliará a elucidar a articulação entre letra e significante. Essas considerações de Allouch serão contextualizadas a partir do escrito de Lacan sobre a instância da letra no inconsciente. Por ora, cabe assinalar que as entradas em cena da homofonia e do rébus de transferência, em seu vínculo intrínseco, apontam para algo novo em termos de leitura, pois:

o rébus de transferência não dissocia o signo do objeto ao qual estava primitivamente ligado (para fazê-lo escrever o nome – homófono – de um outro objeto), senão pondo em relação essa escrita do signo e a escrita alfabética presentificada, no rébus de transferência, pela homofonia. Ora, esse pôr em relação é uma transliteração (p. 147).

2.3. Um desvio por um deciframento: tradução, transcrição e transliteração

O percurso por parte do Seminário 9 realizado na seção anterior nos permitirá avançar alguns passos na reflexão que proponho ao redor da escrita. É possível decantar múltiplas conclusões daquilo que Allouch nomeia a conjetura lacaniana sobre a origem da escrita. Para além de uma consideração histórica que tome os adventos da letra e dos alfabetos como objeto, podemos extrair dela orientações valiosas em termos tanto da técnica, ou do que orienta a intervenção analítica, como da teoria, ou do que fundou e sustenta a invenção freudiana do inconsciente. Essa separação é, naturalmente, arbitrária e apenas didática: que haja uma convergência das duas no que se refere à escrita serve para enfatizar que qualquer tentativa de disjunção delas acarreta em um empobrecimento do trabalho analítico. Afinal, se a leitura diz

respeito a uma certa casuística, como propõe Allouch, trata-se de averiguar que operações e que chaves de leitura permitem a abordagem do material específico diante do qual nos encontramos em um dado momento. Evita-se, desse modo, tanto a criação de uma fórmula rígida que se pretenda universal como fim – ou, melhor, meio – último da psicanálise, quanto uma fobia teórica que frequentemente aparece escamoteada como valorização de uma primazia da experiência.

O apagamento evidenciado pela emergência da escrita dirá, aponta Allouch, do próprio estatuto do inconsciente, ao revelar do que se trata a estrutura da linguagem que lhe concerne. Portanto, “a conjectura de Lacan sobre a origem da escrita é o eixo de sua elaboração das relações do Sujeito com o significante e com o objeto” (2007, p. 146). Como o rébus mostra, apagar é, nesse contexto, efetuar a própria clivagem entre simbólico e imaginário: “assumindo, com o signo, o significante como significante (fora do sentido), a transliteração vai localizá-lo, separando aquilo que, no lugar do significante, corresponderia ao imaginário e ao simbólico” (p. 152). Se é a apreensão do significante em sua literalidade que possibilita o apagamento, há aí uma pista importante para a localização das bases sobre as quais Allouch assenta sua proposta da psicanálise como uma clínica do escrito – é apenas ele que pode ser apagado, afinal, o que nos remete à inversão de Lacan do provérbio latino *verba volant, scripta manent* (Lacan, 1956/1998). Antes de abordarmos, todavia, os efeitos almejados por essa clínica, será preciso estabelecer as operações que os regem e possibilitam.

Se foi possível averiguar, anteriormente, a existência de diversos modos de leitura, trata-se agora de especificar aquele que seria o da psicanálise: a leitura com o escrito. Diferentemente da leitura dos signos, ela funcionaria tendo como única referência o literal, o letra a letra, e estaria identificada ao deciframento. Esse não seria, entretanto, um procedimento simples, envolvendo três operações: transcrição, tradução e transliteração. Esta última é, como já indicado, destacada por Allouch como central ao trabalho analítico. Entretanto, ela não deve ser tomada isoladamente, pois “sua entrada em jogo na leitura é uma operação simbólica que se verifica, em cada caso, estar articulada às duas outras operações que são a tradução (do registro do imaginário) e a transcrição (operação real)” (Allouch, 2007, p. 16). Se é possível, portanto, falarmos em diferentes modos de leitura, é porque podemos encontrar articulações diversas dessas três operações, nas quais uma ou outra é colocada em lugar de destaque. Caberá distingui-las, bem como explicitar as relações que elas podem vir a formar entre si, o que Allouch faz por meio do deciframento. A escolha pela diferenciação entre tradução e transliteração como foco da exposição que segue será regida pelas consequências dessa reflexão no que se refere ao lugar do sentido, tanto na clínica como na escrita.

A transcrição aponta para algo externo ao texto e ao campo da linguagem e que ela visa capturar pela via do registro. O objeto mais comumente ligado a essa operação é o som, diante do qual ela almeja a assonância. Contudo, ele não é o único: transcrevem-se também os movimentos de uma dança ou os lances de um jogo, como o par ou ímpar. Ao produzir-se um escrito, porém, adentra-se o campo da linguagem, e qualquer apreensão da “coisa em si” acaba frustrada. É essa impossibilidade última que leva Allouch a caracterizá-la como uma operação real, na medida em que seu objetivo é “notar a própria coisa, como se a notação não interviesse na consideração do objeto notado” (p. 17). Há, portanto, algo na escrita que resiste às tentativas de reduzi-la a uma transposição da fala, o que exige que concebamos os dois registros em suas especificidades.

Traduzir é regular o texto pelo sentido. Entre a tradução e a transliteração, encontramos um terreno por vezes ambíguo e que gera confusões. Allouch busca esclarecê-las, diferenciando um deciframento como o realizado por Champollion de uma tradução feita de uma língua a outra. O obstáculo que a tradução encontra, e que a situa no imaginário, reside em sua tentativa de fazer prevalecer um sentido único. A captura dele envolveria, naturalmente, a distinção entre o *verdadeiro* sentido e o *falso* sentido. É na tradução que se fundamentam as interpretações analíticas que se outorgam a prerrogativa de revelar qualquer coisa de interior – e não é por acaso que esta pesquisa tenha partido de um diálogo entre a teoria psicanalítica e a obra foucaultiana que nos instrumentaliza para rejeitar essa noção. Na clínica, segui-la às suas últimas consequências é dotar o inconsciente do estatuto ontológico negado por Lacan e circunscrever o trabalho analítico à aplicação de uma técnica que permita sua introspecção e a decodificação de seus conteúdos. Aqui, só há resposta à flexibilidade entre simbólico e imaginário a partir da introdução de um outro recurso, o que ocorre quando a tradução busca ser *literal*. Caso contrário, “o sentido tomado como objeto dá, com efeito, *imediatamente*, pregnância demais à captação (uma das figuras do inapreensível)” (p. 18, grifo do autor), abrindo espaço à pergunta acerca do sentido do sentido, que não pode encontrar resolução senão a partir da imposição de um juízo.

A transliteração, por fim, envolve uma regulação do escrito pelo escrito. Ela opera com a homofonia e com o rébus, em oposição à assonância. A primeira, como veremos, é um modo do equívoco, sendo “um dos nomes da não-identidade a si do significante” (p. 71). Não se trata, porém, de um equívoco gramatical, mas de um que parte das sílabas e dos fonemas e, assim, um cujo privilégio, como coloca Allouch, “implica uma abordagem da linguagem que distingue os elementos literais” (p. 71). Isto posto, “dar à homofonia seu estatuto de escrita exige distingui-la da assonância em que consiste não a transcrição, mas seu ideal. A homofonia é fato

de linguagem, e só corresponde, pois, ao escrito” (p. 72). A transliteração corrobora, enfim, o caráter secundário da escrita – não mais diante da fala ou da leitura, mas para com ela mesma. Seu “pôr em relação” diz respeito a elementos do mesmo registro: dois textos, alfabetos, escritos. Para Allouch, essa é a operação determinante do deciframento. O “alfabeto” hieroglífico estabelecido por Champollion consistiria, na verdade, em uma tabela de transliteração de uma escrita à outra (no caso, ao alfabeto grego), possibilitada pela homofonia dos elementos constitutivos das duas (as letras).

É por isso que, enquanto os linguistas se enredaram em uma perspectiva que tratava esses caracteres exclusivamente como ideogramas – e, portanto, almejava sua *tradução* – foi impossível a apreensão dos nomes presentes nos cartuchos egípcios. Como exemplo, Allouch aponta a tradução proposta para o nome de um faraó, transliterado posteriormente como “Apriés”, que tomava a seguinte forma: “os benefícios do divino Osíris devem ser buscados por meio de cerimônias sagradas e da cadeia dos gênios, a fim de se obterem as bençãos do céu”. Isso ocorreu porque, por um lado, havia *originalmente* um uso imagético dos hieroglifos, fato que fazia deles uma escrita curiosamente híbrida. Por outro lado, porém, havia uma confusão dos linguistas acerca da natureza dos nomes próprios. A questão não é, como foi possível ver, que eles não possam ter um significado, mas sim que eles *não* se traduzem. Mesmo que os hieroglifos que formavam esse nome tivessem um uso figurativo, não caberia lê-los como tal, nem ler o nome como uma frase. É importante salientar, todavia, que o nome próprio não tem exclusividade sobre o literal, não obstante sua dependência dele. É por isso que sua abordagem, ao exigir a consideração de cada hieroglifo, não mais a partir de suas características imagéticas, mas sim de um valor (fonético) que o diferenciava dos demais – o que foi permitido não só pela presença de nomes na pedra de Roseta, mas principalmente de nomes que traziam os *mesmos caracteres* –, levou ao deciframento subsequente do resto do texto.

Que conclusão Allouch extrai do percurso de Champollion? Que é possível uma interpelação do escrito que não se dê pelo literal, ou que “se pode constatar que existem leituras e leituras, que é possível ler corretamente o nome de Ptolomeu ali mesmo onde está efetivamente escrito, sem no entanto tê-lo lido de verdade, isto é, literalmente” (p. 131). É interessante que outros linguistas tenham conseguido encontrar alguns dos nomes presentes no texto de Roseta sem, entretanto, conseguirem identificar os outros ou avançar efetivamente no deciframento dos hieroglifos. Daí podemos extrair que decifrar não envolve a consideração do conteúdo do texto, mas sim o “estabelecimento de uma tal correspondência de elementos de discriminação vizinhos (elementos literais das escritas hieroglíficas e gregas), graças ao apoio homofônico (...)” (p. 188). Pode-se, então, fixar o valor próprio de cada caractere, de modo que

esse seja constante em toda palavra ou nome no qual ele apareça. É isso que permite a construção de uma grade de transliteração, ou uma tabela de equivalências fônicas entre dois alfabetos. Essa prevalência do literal, e a correspondência introduzida por ela, são o que distinguem, enfim, a leitura com o escrito de qualquer outra abordagem do texto.

Antes de concluir esse desvio e passar às aplicações da transliteração no trabalho analítico, retomo uma ressalva já antecipada. A primazia dela no deciframento não exclui que encontremos aí uma articulação com as outras operações. A tradução, em particular, teve um papel importante, por dois caminhos distintos. Primeiramente, pela questão do nome próprio. Que eles não se traduzam por si só indica a possibilidade de seu isolamento em relação ao resto do texto – embora isso exigiria tê-lo decifrado inteiramente primeiro. Para além disso, porém, há a presença do determinativo. Uma condição crucial para o avanço no estudo da língua egípcia foi a identificação desses caracteres. Ao contrário de outros hieroglifos, o determinativo não assumia valor fonético. Sua presença servia apenas para indicar um uso alfabético dos caracteres anexados a ele. Os cartuchos, por exemplo, apareciam ao redor de certas inscrições para indicar que elas se tratavam de nomes de reis e rainhas. Ou seja, eles funcionavam propriamente como ideogramas, sustentando um sentido e denotando que tal palavra era o nome de um faraó, de uma cidade ou um deus. Eles não eram transliteráveis *per se*, mas possibilitavam que os outros o fossem.

A segunda maneira pela qual a tradução interveio no processo foi fornecendo as demais homofonias. Se a transliteração de “Ptolomeu” e “Cleópatra” abriu o caminho, não se podia esperar que todos os fonemas da língua estivessem aí contidos ou que a identificação dos nomes em meio à inscrição de Roseta fosse imediata, mesmo na versão trilingue, sem o conhecimento prévio de qual caractere corresponderia a qual letra grega. Assim, se o papel do nome próprio foi provar que havia um uso alfabético dos hieroglifos, aqueles cuja sonoridade era indeterminável exigiram um outro aporte. Esse foi o dialeto copta, no qual muitos dos hieroglifos possuíam nomes que remetiam, de fato, aos objetos que eles representavam originalmente. Dessa forma, ao tomar o nome de “Ramsés” e traduzir (agora propriamente) “Ra” para o copta, Champollion descobriu que se tratava da palavra “sol”. O passo seguinte foi o da transliteração propriamente dita: relacionar esse hieroglifo não mais à palavra (ou ao objeto) sol, mas ao fonema “Ra”, exemplo análogo ao que Lacan oferece no Seminário 9, do *aleph* e da imagem da cabeça do boi. Logo, identificar o deciframento à tradução é ignorar a complexidade da questão. Há tradução aqui, certamente, mas ela aparece como aquilo que localiza (pelo determinativo) ou produz (com o recurso à língua copta) o material da transliteração, a homofonia, que

só é observável no seu produto, ou seja, o colocar em correspondência, letra a letra, de dois alfabetos, um forjado pelo deciframento ('alfabeto' hieroglífico), outro vindo de outra parte e posto em função de cifrar o primeiro. A partir daí (...) a equivalência entre cifração e deciframento – a transliteração é o nome dessa equivalência – ou seja, o que este estudo queria demonstrar e... 6) A mostração de que este é um modo de leitura que só advém com o escrito. (p. 131)

Enfim, ao explicitar uma configuração e hierarquização possível das operações com as quais Allouch trabalha, o processo de reconstrução da escrita egípcia nos permite circunscrever *uma* forma de leitura. A decomposição tripartite da leitura em transcrição, tradução e transliteração, ausente em Freud e presente apenas parcialmente em Lacan, que chega a diferenciar entre cifrar e traduzir (Allouch, 2007), enfatiza a importância de uma reflexão acerca das propriedades do escrito, dado seu potencial de embasar uma clínica que rejeita a interioridade e a introspecção. Para chegar lá, caberá confrontar a seguinte pergunta: se o sonho, de acordo com Freud, pode ser identificado ao rébus, e se o inconsciente cifra, e não traduz, como afirma Lacan, que consequências clínicas podemos extrair desse desvio pelo deciframento de uma língua morta?

2.4 O literal da clínica

Allouch dedica um capítulo inteiro, além de várias outras passagens de seu livro, à empreitada de Champollion. Esse se mostra, afinal, um campo valioso na distinção das três operações constituintes das diferentes leituras e na apresentação das articulações entre elas que caracterizam aquela com o escrito. Todavia, seu interesse se centra na relação entre letra e significante e em seu papel no trabalho analítico. É de acordo comum que ele pode incluir, em sua técnica, o emprego da homofonia, comumente ligada aos chistes e atos falhos. Mais do que meramente apontar isso, o que podemos retirar da proposta de Allouch é uma fundamentação desse uso, que nos permite circunscrever uma determinada prática clínica e, conseqüentemente, construir reservas em relação a uma outra. Não se trata de uma defesa dos jogos de palavras e trocadilhos, frequentemente empregados nos círculos lacanianos, mas de fornecer uma consistência teórica que dê justificativa e razão a todo um repertório de intervenções. A questão do escrito pode, dessa forma, esclarecer o que é lido em análise, nos relatos dos sonhos, nos atos falhos e nas outras formações do inconsciente, desde que marcados por aquilo que costumamos chamar, com Lacan, de pontuação – palavra sugestiva no que se refere ao tema da escuta analítica.

É um sonho de um analisante que permite a Allouch mostrar o que é decifrar ao lidarmos com o inconsciente. Novamente, transliteração e tradução podem ser sumariamente distintas, agora pelas funções que cada uma desempenha na interpretação. Essas reflexões assumem relevância por colocarem em questão o sentido, exigindo que esclareçamos de *que* sentido falamos ao conceber um efeito clínico definido pela “passagem à outra coisa” e ao tomar essa mesma baliza para tratar de uma escrita da clínica. Essa questão, confrontada por meio da consideração do lugar do literal no trabalho analítico, guiará os desenvolvimentos posteriores, bem como toda proposição acerca da proximidade entre escrita, concebida como a produção textual, e escrito, pensado tanto como o que orienta uma operação de leitura como aquilo que resulta dela. Para isso, tentarei reproduzir, de maneira esquemática, a análise de Allouch desse sonho, dialogando com as construções das seções anteriores deste capítulo e trazendo-as para o contexto da clínica.

Trata-se de um sonho que ganha sua significação, e este é um fato indispensável, a partir de uma sequência de três momentos: o incidente da véspera, o sonho em si, e sua interpretação subsequente. Uma noite, ao despir-se para dormir, o analisante em questão ouve de sua mulher que havia engordado, ao que ele responde que iniciaria um regime na próxima segunda-feira – dia reservado ao início de todas dietas também na França, aparentemente. Adormecendo, ele tem o sonho, no qual vê, inicialmente, um homem carregando um corpo humano dobrado sobre seus ombros. Em uma segunda imagem, esse fardo aparece como um peixe gigante, composição bastante misteriosa. O enigma recebe uma interpretação do próprio paciente, por meio de um chiste. No dia seguinte, ele conta à esposa que lhe parecia que o peixe (em francês, *poisson*) carregado no sonho tratava-se, na verdade, de “seu peso” (*son poids*, de sonoridade inversa). Posteriormente, em sessão, a coisa toda resulta em outros deslocamentos: ele se lembra de como era descrito como uma criança “forte” durante a infância, eufemismo empregado comumente em relação ao sobrepeso ou à obesidade, e também chega à conclusão que recebera o comentário de sua mulher como uma destituição de um lugar de força. Enfim, para além dos detalhes da análise que o autor apresenta, esse pequeno recorte já parece suficiente para estabelecer o que opera no deciframento do sonho.

Segundo Allouch, foi a homofonia que determinou a cena onírica, fazendo valer a asserção freudiana da identidade entre sonho e rébus. O peixe funciona aí da mesma forma que os hieroglifos. Ele não tem o valor de imagem, nem remete a qualquer tema marítimo ou mesmo aquático, que um psicanalista mais preocupado em *traduzir* as formações do inconsciente poderia referenciar, brinca Allouch, a uma questão materna. Do mesmo modo, como Lacan afirma no Seminário 9 (1961-62/2008), as formas dos hieroglifos não significavam que os

interesses egípcios se limitavam a um vasto número de espécies de pássaros e instrumentos agrícolas. Ademais, se o sonho não traduz, ele também não transcreve. Não se trata, de forma alguma, de uma captura do som, pois “o ‘levar/carregar seu peso’ não aparece nem como escrito foneticamente nem mesmo como acabo de fazer aqui” (Allouch, 2007, pp. 67-68). O que as duas imagens escrevem é o escrito (“*son poid*”), mas invertendo as sílabas, e não só isso: em outra escrita. Por cifrar, pois é disso que se trata, o sonho permite decifrar. É claro que não há a interferência de um alfabeto, nem mesmo são letras que se apresentam ao sonhador, mas imagens. Elas são escolhidas, contudo, não por seu caráter ilustrativo ou sígnico, mas pela homofonia que apresentam na língua daquele que sonha. Em outras palavras, pelo que escrevem – revelando-se, assim, como uma escritura por imagem. Essa passagem de um modo de escrever a outro é o que constitui, como vimos, a transliteração.

A questão que o paciente eventualmente constrói em análise, conta Allouch, refere-se a “carregar ou não *seu peso*”. Ela só precipita, contudo, do terceiro momento, inaugurado pelo chiste que, como tal, precisa ser contado à companheira. Suscitado pelo comentário dela, o sonho permite ao sujeito formular uma réplica pois, ao tomar “a observação de sua mulher como uma castração imaginária” (p. 65), o analisante teria reprimido uma reação inicial, provavelmente bastante ríspida. Uma outra resposta é elaborada, então, e encontra um caminho para sua emergência. Apesar do uso de Freud do termo (1900/1996), o que ocorreu não foi uma tradução, e nada enfatiza isso mais do que a necessidade da explicitação dos termos em francês para que a vinheta faça sentido neste texto, escrito em outra língua. Como vimos com o determinativo, a tradução aponta para o intraduzível: o jogo de palavras que constitui a homofonia não se traduz, apenas se transpõe, ou translitera. Diferenciar uma coisa da outra no trabalho analítico é evitar um tipo de interpretação que Allouch descreve como abusivo, que tem como fórmula básica “isso traduz... isto... ou aquilo” e que denota “uma pretensão de *ler entre* as linhas; e se a prática de Freud se funda nessa prevalência do textual sublinhada por Lacan, é principalmente a indicação dada aos psicanalistas de que ler *as* linhas é aquilo a que se deveriam dedicar (...)” (Allouch, 2007, p. 67, grifo do autor). Retomando o umbigo do sonho de que fala Freud (1900/1996), Allouch enfatiza que não se trata da verdade do sonho, ou da verdade sobre a verdade, mas sim de *uma* leitura que foi possível, ou se impôs, a partir dos elementos decantados, *a posteriori*, dos três momentos que sublinhei. Segue-se aqui a afirmativa de Lacan (1969-70/1992) de que a verdade é sempre *semi-dizer*.

Apesar de não ser sua operação central, a tradução não está excluída desse processo. Allouch a localiza entre o comentário da esposa e o sonho, afirmando que “o ‘você engordou’ (...), à revelia do sujeito, foi objeto de uma tradução que fez dessa frase, não integrável ao

sistema do Eu, o enunciado de uma castração imaginária sofrida por ele” (2007, p. 71). Da fala original, manteve-se um sentido: funcionamento básico da tradução. É claro que há nisso uma arbitrariedade e que a coisa poderia ser tomada de outra forma, o próprio analisante o admite. Isso é de se esperar – toda tradução exige a imposição de um sentido. O que se segue, porém, não é da mesma ordem. O trabalho do sonho (*traumarbeit*) faz-se trabalho de leitura, colocando em cena significantes escolhidos exclusivamente pela homofonia entre eles. Emerge, então, o que seria visto em qualquer tradução como equívoco, a polissemia. Como sublinha Costa (2008), ao identificar a formação onírica e o rébus, Freud efetua uma “aproximação do sonho com uma escritura que não apresenta um texto unívoco, mantendo sentidos antitéticos, bem como uma condição primária de figurabilidade na composição entre letra e desenho” (p. 41). É assim que a imagem do peixe, tanto na cifração efetuada pelo sonho como no seu deciframento, pode assumir outro sentido ao ser lida, em uma polissemia engendrada pela homofonia. Se a tradução lhe faria obstáculo, a transliteração dá passagem.

Encontramos aí implicações interessantes para uma reflexão em torno da efetividade das interpretações na clínica. Por essa perspectiva, o fato de que uma determinada intervenção não faça efeito – ou, de forma menos vaga, opere uma virada discursiva em relação ao sintoma – não pode ser imediatamente posto na conta de resistências ou da ideia simplória de que o analisante “não está pronto” para ouvir determinado conteúdo. Fazer valer a literalidade e a polissemia que ela coloca em jogo equivale, primeiramente, a circunscrever nosso trabalho como guiado pelo textual (“ler as linhas”) e, em segundo lugar, a afirmar que ele ocorre no entre-dois da transferência. Na cena analítica, algo se impõe, “o que se dá a ler aí é a letra/carta em transferência” (Poli, 2007, p. 292). O literal e o endereçamento transferencial – sendo o foco deste capítulo estabelecer a amplitude e o alcance da função do primeiro, pavimentando o caminho para uma incursão no segundo – emergem, assim, como pilares imprescindíveis para a sustentação de uma lógica de leitura que nos permite rejeitar o ideal do sentido único, interior, ou profundo. É dessa maneira que, na vinheta utilizada, a questão do sonho, a partir da análise, *terá sido* “carregar ou não ‘seu peso’”. A significação é retroativa, só se estabelece *a posteriori* e a partir de uma articulação entre significantes. Ela não orienta a leitura na análise, mas emerge dela. Esse fato, aliás, reforça ainda mais o caráter secundário já explicitado. Como aponta Rinaldi,

não se trata, portanto, na experiência analítica, apenas de escuta, mas do que se lê no que se escuta. Poderíamos dizer que se trata de uma releitura, já que a própria fala do sujeito, seus sonhos, sintomas e fantasias são da ordem de uma primeira leitura das marcas primordiais que recebeu do Outro, ao fazê-las suas. (2007, p. 275)

Ao abordar, posteriormente, as relações da letra com o registro do Real, voltarei ao traço e a essas “marcas primordiais”. Por ora, cabe salientar que o próprio material trazido pelo analisante já é trabalhado de certa forma – aliás, da mesma maneira que deverá ser decifrado. Ou seja, “trans-literando, o sonho escreve. Escrevendo, o sonho lê e, em primeiro lugar, lê o que na véspera não pôde ser ligado, em outras palavras, lido, e lido com um escrito” (Allouch, 2007, p. 72). O sonho permite ao sujeito elaborar aquilo que evitara antes. Para fazê-lo, retorna ao incidente da véspera e cifra-o, escrevendo outra coisa. Isso porque, e é o que faz Allouch descrevê-la como persecutória, a letra faz instância, e insistência, demandando leitura para que se possa passar à outra coisa.

Além disso, ao se ater à estrutura ternária composta por véspera-sonho-interpretação, Allouch funda a interpretação analítica em bases mais consistentes, por serem localizáveis, do que qualquer mística da tradução cuja chave que estabelece as relações entre os termos em jogo (e *abre* uma porta metafísica ao inconsciente) ficaria inteiramente na posse do analista. Essa primazia do textual tem seus efeitos. É um fato de estrutura, pontua o autor, que Champollion desmaie ao anunciar o deciframento dos hieroglifos ao seu irmão. Vemos aí um desfalecimento subjetivo que será importante recordar enquanto avançarmos, e ao qual retornarei mais pausadamente. Quando a letra é finalmente lida, algo se apaga, e não se trata apenas do vínculo entre signo e objeto do qual Lacan fala no Seminário 9. Retomo, sobre esse ponto, a citação do Seminário 16 evocada por Allouch, acerca da reinscrição do sujeito em outro lugar, movimento que o coloca em uma relação assimétrica com o Outro. Neste momento, o que sublinho é que a entrada no jogo simbólico opera um efeito de dessubjetivação que se dá a partir de uma inscrição. Como afirma Lacan ao abordar *A Carta Roubada* (e a homonímia da *lettre* é fundamental aqui), os personagens “podem ser definidos a partir do sujeito, mais exatamente a partir da relação que a aspiração do sujeito real pelo encadeamento simbólico determina” (Lacan, 1954-55/1995, p. 247) e, na página seguinte, “quando os personagens se apoderam desta carta, pode-se dizer que algo, que sobrepuja e de muito suas particularidades individuais, os pega e os arrasta” (p. 248).

Retornando às relações entre letra e significante, é possível postular que a negatividade deste requer o emprego daquela, que introduz uma positividade. Ou seja, se a homofonia ocorre é porque, novamente, o significante nunca pode ser idêntico, inclusive a si mesmo, mas também porque, diferentemente, a letra o pode, desempenhando a mesma função (fonética) em qualquer palavra em que apareça – como prova a transliteração do nome próprio, passo inaugural do percurso de Champollion. Dessa maneira, se o peixe não figura o objeto peixe no sonho

relatado, e sim escreve outra coisa (“seu peso”), é porque o escrito que ele presentifica o põe “em relação ao ‘peixe’ como significante no sentido lacaniano do termo, isto é, como suscetível de significar outra coisa além daquilo que o código lhe atribui a título de um objeto. *Não existe demarcação do significante como tal sem escrito*” (Allouch, 2007, p. 69, grifo do autor).

Se a definição de letra que encontramos no Seminário 9 é “essência do significante” e a de escrita, “o isolamento do traço significante”, essa implicação mútua entre os dois já estava em *Instância da Letra*. Lacan o inicia com um comentário sobre o escrito, afirmando que ele se “distingue, com efeito, por uma prevalência do texto, no sentido que veremos aqui ser assumido por este fator do discurso – o que aqui permite a concisão que, a meu ver, não deve deixar ao leitor outra saída senão a entrada nele (...)” (1957/1998, p. 496). Sem esbarrar no ideal do sentido único que a tradução se impõe, a regulação pelo literal torna possível uma abordagem do jogo, por vezes excessivamente flexível, entre simbólico e imaginário (Allouch, 2007). Portanto, se há escrito na fala do analisante, é porque a tomamos literalmente – e, ao fazê-lo, supomos que as próprias formações do inconsciente resultem de uma leitura análoga. É dessa forma que a letra também aparece, nesse momento, como o “suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (Lacan, 1957/1998, p. 498), o que nos remete à questão da escrita como função latente na linguagem. Já tendo percorrido um momento posterior da obra lacaniana, visando mais mostrar do que se trata a relação entre letra e significante do que defini-la, o recuo cronológico a *Instância da Letra* permitirá agora encontrar essa conceituação sem que seja preciso recorrer a um argumento de autoridade para sustentá-la.

Segundo Lacan, “a estrutura do significante está (...) em ele ser articulado” (p. 504). Devido a isso, suas unidades estão submetidas a duas condições: a de se organizarem em cadeias fechadas e a que destaco agora, a de se reduzirem a elementos diferenciais últimos (os fonemas). Estes, como vimos ao abordar a origem da escrita, necessitam da letra. Na fonética, encontraríamos o

sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua. Por onde se vê que um elemento essencial na própria fala estava predestinado a fluir nos caracteres móveis que, qual Didots ou Garamonds, a se imprimirem em caixa baixa, presentificam validamente aquilo a que chamamos de letra, ou seja, a estrutura essencialmente localizada do significante. (pp. 504-505)

Percebemos isso em exercício nas ambiguidades da homofonia, que tem como condição uma função sincrônica da linguagem, capaz de colocar em correspondência, ou simultaneidade, elementos distintos. É por esse motivo que Allouch, aludindo a uma brincadeira já citada de

Lacan, sublinha nela um “caráter privilegiado como referência às diversas ‘*effaçons*’ (de *façons*, maneiras, e *effacer*, apagar) do equívoco significante” (2007, p. 183). Também é esse funcionamento que leva Lacan a considerar insuficiente a linearidade pela qual Saussure caracteriza a cadeia do discurso. Não é que ela não seja verificável, mas sim que sua horizontalidade é concomitante a eixos verticais, formando-se uma rede. O discurso, portanto, abre-se em múltiplas linhas, como “nas diversas pautas de uma partitura” (Lacan, 1957/1998, p. 507). Só assim é concebível o equívoco, ou que se façam leituras divergentes do mesmo material, como veremos. Antes, retomo a afirmativa de Allouch segundo a qual, fora da letra, há o indecível. Localizar o significante é situá-lo nesses entrecruzamentos sincrônicos e diacrônicos, possibilitando uma leitura. É traçar, cortar, marcar, instaurando a diferença. Essa saída do indecível, e também do indizível, tema que é caro à clínica, não ocorre a partir da introdução do significado, mas sim pela introdução da letra.

A significação só se “fecha”, estabelecendo uma ligação entre elementos, posteriormente. É por isso que, no sonho do peixe, ao atuar como escrita, a imagem apenas assume “valor a partir da relação feita entre seu traçado e a língua do sonhador, relação introduzida – mas como enigma – pelo relato do sonho, e que o chiste conclui, dando ao enigma sua solução, ou seja, esvaziando-o de seu sentido” (Allouch, 2007, pp. 70-71). É o que leva Allouch a afirmar que há menos sentido no relato do sonho em si do que no que resulta de sua interpretação, sem que isso faça do fornecimento de significações o cerne da leitura analítica. Não é à toa que o que se segue à definição da letra fornecida por Lacan em *Instância da Letra* é uma reflexão sobre o tema, com as afirmações de que “somente as correlações do significante com o significado fornecem o padrão de qualquer busca de significação” e de que “o significante sempre se antecipa ao sentido” (Lacan, 1957/1998, p. 505).

É a ênfase colocada na barra do algoritmo saussuriano que abre caminho para toda essa discussão sobre leitura, levando Lacan a recusar a noção de um sentido do sentido, rejeição implícita em sua formulação posterior sobre a inexistência da metalinguagem. Em *Instância da Letra*, todavia, trata-se de apontar que as significações remetem apenas a outras significações e que, assim sendo, o significante não tem por função a representação de um significado. Refuta-se, então, qualquer paradigma que tome a linguagem e as “coisas em si” como duas séries que gozariam de uma relação biunívoca, com as palavras sempre apontando para algo que estaria além delas. Posição, aliás, já criticada em *Função e Campo*, com a asserção de que, para além do muro da linguagem, “não há nada que não seja, para nós, trevas exteriores” (Lacan, 1953/1998, p. 317).

Dizer isso tudo, porém, não equivale a argumentar que o sentido não tem a ver com o que fazemos na clínica. Minha intenção vai mais na direção de circunscrever, a partir dessa retomada de Lacan e Allouch, o papel que a significação pode ter na abordagem do inconsciente ao não ser elevada a um pedestal como via de acesso exclusiva a ele. Para isso, a tríade letra-significante-significado é essencial. Embora a primeira pareça, inicialmente, apontar para o *nonsense*, abordá-la em conjunção aos outros dois elementos complexifica a questão. Se a significação emerge em um segundo momento, exigindo uma operação (de leitura), é porque “o significante de fato entra no significado” (Lacan, 1957/1998, p. 503). O resultado dessa entrada, porém, é duplo: ela estabelece, simultaneamente, a significação e a possibilidade de liquidação dela. Nesses termos, mesmo “o texto mais carregado de sentido desfaz-se, nessa análise, em bagatelas insignificantes, só resistindo a ela os algoritmos matemáticos, os quais, como seria de se esperar, não tem sentido algum” (p. 501). Encontramos aí algo que não só informará a importância que a escrita matemática terá para Lacan, mas que, nesse momento, diferencia o literal como âmbito da letra do campo do sentido. Ao localizar o significante, portanto, a letra possibilita a emergência da significação, mas a faz igualmente passível de desaparecer – de ser apagada, podemos dizer, retornando às *effaçons*. Esse desaparecimento, todavia, se dá sempre em favor de outro sentido, como no rébus de transferência.

Retomando os conceitos freudianos de condensação e deslocamento, Lacan se apoia nas figuras de linguagem trabalhadas por Jakobson, a metáfora e a metonímia, para sistematizar o deslizamento da cadeia significante, que determina que um elemento possa advir no lugar outrora ocupado por outro e que as conexões entre eles sejam desfeitas e refeitas constantemente. É o jogo da letra, porém, que estabelece a polissemia significante. De acordo com Rivera (2007), que o significante possa ser modelado como um vaso de argila, imagem evocada por Lacan, implica que ele “ganhe *materialidade* (...) tal materialidade real, para além do imaginário, é justamente uma *literalidade*, é o que a letra vem marcar. O significante, para se prestar a uma *modelagem*, deve ser tomado como letra” (p. 93, grifo da autora). Ainda que, ao escrever, podemos pressupor que a letra tenha uma função de suspensão do equívoco, ela só o faz enquanto também o presentifica. É isso que leva a Allouch a argumentar que há uma equivocidade inerente à letra, de modo que

a transliteração – o ‘trans’ da iteração literal – é o nome desta operação fundada no fato – que ao mesmo tempo ela torna manifesto – de que a letra nunca é ‘ela mesma’ senão por equívoco, onde este ‘ela mesma’ só é articulável numa relação a uma outra letra. (2007, p. 229)

Há equívoco porque habitamos a linguagem, e não podemos encontrar nela nenhuma possibilidade de eliminação dele. Pelo contrário, como diz Lacan, o que a estrutura da cadeia significante revela é que, na medida em que compartilho de uma língua com meu interlocutor, posso “me servir dela para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz” (1957/1998, p. 508, grifo do autor). Essa, ele afirma, é uma função da fala. Entretanto, e é por aí que Allouch fundamenta sua proposta de uma clínica do escrito, ela depende da letra, ou de que seja possível, na clínica, ler algo na fala do analisante. Essa leitura, ao privilegiar o literal, permite que se escreva outra coisa, atuando sobre o sintoma. Se isso funciona, é porque “é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente” (p. 498). É, enfim, na própria definição de letra presente nesse texto, embora não somente nela, que Allouch sustenta sua afirmação de que essa estrutura se revela pelo escrito. Ao falar em uma gramática, e aproximar sonho e escrita, Freud já abria espaço para uma elaboração que referenciasse o trabalho analítico ao literal, campo que se refere ao que “se prende à instância, no sonho, dessa mesma estrutura literante (em outras palavras, fonemática) em que se articula e se analisa o significante no discurso” (p. 513).

Essa equivocidade significante que a letra presentifica é uma das condições básicas de nosso ofício. Ao aceitarmos que um texto é produzido em sessão entre analista e o analisante, ou que “o material ordenado pelo analisante, um escrito, apresenta a articulação realizada para sustentar o sintoma, e a leitura desta mesma articulação é o que possibilitaria uma alteração da posição do sujeito” (Stobbe, 2010, pp. 196-197), podemos justificar o emprego da homofonia, bem como a aproximação entre interpretação e pontuação. Sobre a primeira, o exemplo apresentado por Allouch deixa claro que o sonho relatado funcionou pela transliteração, estabelecendo uma correspondência entre dois modos de escrever distintos, um alfabético e, o outro, imagético. Isso não quer dizer, contudo, que não haja transliteração entre escritos que utilizam o mesmo alfabeto: a homofonia o prova. Recordo, a título de um breve exemplo, uma situação de atendimento que ouvi de um colega. Um paciente, filho de pai médico, questionava-se sobre seu futuro profissional, dado o desejo do pai que seguisse a mesma carreira. Em um sonho recorrente, que ele traz para a análise, o pai vinha a seu encontro, mas ficava em silêncio, e tudo que o analisante conseguia falar sobre a cena era “ele não me disse nada”. Diante disso, o analista lê, no “me disse nada”, *medicina* – intervenção que abre um caminho para a sequência da sessão. Tal interpretação, contudo, só poderia advir de uma leitura *literal*, com o escrito, pois é ele que determina e dá lugar à homofonia. O que ocorreu, enfim, foi a passagem de uma escrita a outra, constituindo uma transliteração, mesmo sem a introdução de hieróglifos ou de um sistema de notação radicalmente diferente.

A pontuação enfatiza ainda mais claramente a relevância do escrito na clínica, tendo desempenhado “um papel tão decisivo no trabalho de Lacan (...), que pode ser considerada como tendo tomado a seu encargo grande parte do que era subsumido até então, em psicanálise, pelo termo ‘interpretação’” (Allouch, 2007, p. 78). Ao abordar a duração das sessões, anos antes de seu conceito de letra, Lacan já ressaltara o efeito da pontuação nos “textos das escrituras simbólicas, quer se trate da Bíblia ou dos textos canônicos chineses: neles, a ausência de pontuação é uma fonte de ambiguidade, a pontuação colocada fixa o sentido, sua mudança o transforma ou o transtorna e, errada, equivale a alterá-lo” (1953/1998, p. 315). O deslocamento de uma vírgula, a supressão de um ponto: são intervenções que podem vir a atuar na queda do sintoma não só de maneira contundente, mas menos alienante, do que outras nas quais confiamos nos afetos ou visamos revelar ao paciente do que ele *realmente* está falando quando nos conta algo. É por isso que, em outro breve exemplo colhido de um colega, uma intervenção superficialmente tão simples como o acréscimo de uma vírgula pode dar lugar a um deslocamento discursivo durante uma sessão de análise. Diante de uma paciente que havia recentemente passado por uma série de rupturas e afastamentos em sua vida social e que se queixava, em sessão, da dificuldade de lidar com algumas demandas profissionais, proferindo repetidamente a frase “às vezes, só não dá”, a intervenção possível foi *pontuar* essa fala como “só, não dá”. O fato disso ter surtido algum efeito certamente diz de diversos fatores do caso e do laço transferencial estabelecido entre analisante e analista, mas também deixa claro que se tratou de algo que, na fala, se escrevia. A pontuação, afinal, só pode ser concebida como um fato de escrita.

Ao deixar que o escrito seja o guia de suas intervenções, o analista não coloca nem sobre si, nem sobre o analisante, o peso do objetivo da compreensão. É algo facilmente testemunhado pela prática, que tentativas de explicar os conflitos inconscientes ou o sentido do sintoma tenham resultados bastante questionáveis. Segundo Allouch, “só os parênteses compreendem, e quem pretende ‘compreender’ põe o que atrapalha entre parênteses” (2007, p.75), objetivo frequentemente encontrado no cerne das demandas de tratamento. Compreender o sintoma não é algo que a análise pode oferecer, todavia, e esperá-lo (ou pior, prometê-lo) equivale a denegar “a apresentação extraparênteses do sintoma” (p. 76). A leitura do analista, assim, não busca estabelecer critérios de compreensão, mas sim de legibilidade (Lacet, 2003). Apesar de não levar em conta a diferenciação entre transcrição, transliteração e tradução introduzida por Allouch, Lacan já alertava para o perigo de um preconceito do simbolismo que, alimentado por uma ignorância linguística, fazia com que “o psicanalista de hoje admita que decodifica, em

vez de se decidir a fazer com Freud as paradas necessárias (...) para compreender que ele decifra” (1957/1998, p. 514).

Esse tema, com suas consequências para a técnica, ressoa pela obra lacaniana. Já em *Função e Campo*, a finalidade do trabalho analítico surge como “suspender as certezas do sujeito, até que se consumem suas últimas miragens. E é no discurso que deve escandir-se a resolução delas” (Lacan, 1953/1998, p. 253) ou, de maneira mais direta, “como haveria a fala de esgotar o sentido da fala – ou, para dizê-lo melhor, com o logicismo positivista de Oxford, o sentido do sentido – a não ser no ato que o gera?” (p. 272). A primazia do significante, aqui referida como o caráter primeiro dos símbolos, possibilita que o “deslocamento simbólico neutralize os sentidos segundos (...)” (p. 296). Esse viés, de consequências igualmente teóricas e técnicas, não se restringe ao momento inicial, de forte influência estruturalista. Décadas depois, Lacan afirmava que “*la interpretación, he emitido, no es interpretación de sentido, sino juego sobre el equívoco*” (1975/2009, p. 9), jogo cujo essencial “*es que hacia allí tiene que apuntar nuestra interpretación para no ser la que alimenta al síntoma con sentido*” (p. 13). Não só isso, mas é somente “*en la medida en que la interpretación de la intervención analítica recae únicamente en el significante, en esa medida puede algo retroceder del campo del síntoma*” (p. 18). De maneira ainda mais precisa, em uma entrevista concedida em 74, ele reforça que o papel da intervenção não é fornecer sentido; pelo contrário, ela tende a “apagar o sentido das coisas pelas quais o sujeito sofre. O objetivo é mostrar-lhe através de sua própria narrativa que o sintoma, a doença digamos, não tem nenhuma relação com nada, que ela é privada de qualquer sentido que seja” (1974, p. 3).

Concomitantemente, Lacan atribuía ao escrito ainda maior relevância nos anos finais de seu trabalho, fato que Allouch destaca ao utilizar como epígrafe a seguinte citação do Seminário 25: “não há, nem no que diz o analisante, nem no que diz o analista, outra coisa além de escrita” (Lacan, 1977-1978, p. 12, tradução minha)⁶. Esse interesse assumiu diferentes formas ao longo dos anos, como a do nó borromeu, mas esses deslizamentos não anularam a relevância do literal, argumento que pode ser sustentado pela própria escolha de Joyce para o trabalho com os nós. Afinal, para nossa clínica, a dissolução do sentido – e a produção de outro – que a letra propicia está relacionada à queda do sintoma. Se, nele, o sujeito padece de significantes vindos do Outro dos quais precisa dar conta, com os quais precisa fazer algo, Allouch sugere que isso seja justamente uma leitura que, por sua vez, escreverá outra coisa, permitindo uma passagem. Sobre o caminho para essa, ele ressalta “essa tomada do significante no literal como sendo a via

6 No original: “ni dans ce que dit l’analysant, ni dans ce que dit l’analyste, il y a autre chose qu’écriture”.

obrigatória do apagamento. Somente o literal pode – segundo a bela expressão de Lacan – ‘fazer liteira’ [*faire litière*, desprezar algo] da letra e produzir assim a decadência dessas palavras que são o esqueleto da neurose” (2007, p. 153).

Faz-se necessário reforçar que não é a proposta deste trabalho um elogio do *nonsense* ou sua elevação a objetivo último de uma análise. Propô-lo seria ignorar o caráter estrutural da articulação dos registros do Simbólico, do Imaginário e do Real. A ênfase dada aqui à letra busca, com Allouch, decantar certas consequências da precedência do significante ao sentido destacada por Lacan em *Instância da Letra*. Conceber tanto a intervenção quanto a escrita a partir da perspectiva do corte, noção promovida pela topologia lacaniana, pela sua definição da letra e pela tomada da pontuação como modelo de intervenção, é reconhecer o caráter momentâneo das viradas discursivas que almejamos. Dessa forma, propor que, pela intervenção, há um sentido que cai não equivale a advogar por, ou mesmo a defender como possível, uma sustentação de um estado de ausência completa de sentidos, mas sim a dar a eles um lugar no processo analítico que não seja de primazia, de maneira condizente à leitura de Freud proposta por Lacan.

Se há, portanto, um sentido que emerge da intervenção analítica, é preciso, em sua polissemia, tomá-lo majoritariamente como *direção*. Direção... a outra coisa, por uma via outrora impossível, precisamente pelo fato de que, anteriormente, esse caminho não cessava de não se escrever. É certo, todavia, que a clínica do escrito que Allouch sistematiza não se resume a uma *clínica da homofonia*. Embora ele a empregue como um recurso em alguns dos estudos que desenvolve para demonstrar sua hipótese em funcionamento, incluindo o capítulo centrado no sonho aqui descrito, em outros momentos, ela é deixada de lado em favor de concepções do escrito que não se restringem à fonemática, como o esquema L ou a teoria dos discursos. O destaque dado aqui ao rébus e à transliteração é inteiramente determinado pelo objeto de estudo que proponho. É, enfim, nesse ponto de articulação constituído pelo literal que se encontram o escrito – aquilo que é simultaneamente cifrado e decifrado em uma operação que se faz leitura-escrita – e a escrita, que será abordada, nos parâmetros propostos por este esforço de pesquisa, a seguir.

Capítulo 3 – Entre o sintoma e o literal

O objetivo que orientou o capítulo anterior foi um estudo do literal em sua função na teoria lacaniana e em suas implicações clínicas. Feito esse percurso, passo a avaliar suas consequências para a concepção de escrita da clínica colocada no centro desta pesquisa. Para tanto, inicio com algumas notas sobre a abertura existente, tanto na obra de Lacan como na leitura feita dela por Allouch, para a sustentação da relevância de uma prática de escrita no que se refere ao trabalho analítico – ou, ao menos, de uma que não se restrinja à função usual da produção de registros. É certo que Lacan se ocupou em grande medida do estatuto da letra no inconsciente, da literatura e da ficção como interlocutores férteis para nosso campo, bem como dos pontos de encontro e desencontro entre fala, linguagem e escrita. Contudo, ele não abordou detidamente o tema da escrita da clínica, apesar de sua extensa leitura de Freud e de contemporâneos. Dessa forma, ainda que partindo de suas formulações, bem como das de Allouch e de outros autores, este trabalho pretende se arriscar em um campo hipotético e propositivo, cotejando leituras com o objetivo de construir algo a partir delas e não apenas reiterá-las, sempre mantendo a clínica em seu horizonte e sua visada.

Afirmá-lo não equivale, todavia, a cultivar um entusiasmo exagerado pela novidade, especialmente ao falarmos de um tema sobre o qual muito foi produzido. A manutenção do rigor no emprego dos conceitos exige atenção para com as fontes, motivo pelo qual a abordagem anterior do literal, construída a partir de *A Clínica do Escrito*, não prescindiu da retomada de alguns textos lacanianos, principalmente *Instância da Letra, Função e Campo* e o Seminário 9. Entretanto, manter essa coerência para com os autores trazidos ao diálogo também envolve distinguir suas teorizações das que proponho aqui. Como vimos, Allouch apresenta a psicanálise como uma clínica *do escrito*, e não da escrita, distinção que não deve ser ignorada. Se a segunda poderia desembocar em um sonho da replicação ou da substituição dos efeitos de uma análise por meio da criação literária, a primeira acata a função indispensável do escrito como guia e razão de suas intervenções, que caracterizei, destarte, como operações de leitura-escrita. Cabe igualmente reconhecer que os interesses de Lacan, especialmente nos anos finais de seu percurso, voltaram-se à matemática e ao nó borromeu como formas de escrever o que concerne ao inconsciente, o que poderia dar base a afirmações de que houve um afastamento dele em relação ao literário – termo que utilizo de maneira intercambiável com “textual” visando destacar a letra como sua matéria-prima e não em alusão à literatura como campo artístico ou cultural.

Em resposta à primeira das duas ressalvas que adianto, friso novamente que a proposta deste estudo não é fundar uma “clínica da escrita” e sim divisar bases para uma abordagem específica de uma escrita da clínica. Se é possível que ela sirva para que o analista se repositone em relação a seu trabalho, inclusive diante das angústias e frustrações suscitadas por ele, não pretendo basear nisso uma técnica terapêutica, nem outorgar à escrita a exclusividade sobre essa função. Trata-se, por outra via, de perguntar de que maneira isso operaria e que potencialidades *uma* prática de escrita pode vir a assumir para a sustentação de uma posição de escuta orientada pelo referencial psicanalítico. Desse artigo indefinido depreende-se, primeiramente, que não me refiro a uma “propriedade universal” da criação literária e, por conseguinte, que será central ao argumento deste trabalho uma definição mais pontual, ao menos tanto quanto possível, dessa escrita da clínica de que falo.

No que se refere à segunda objeção, seria adequado, ainda que não suficiente, argumentar que esses deslocamentos teórico-metodológicos não levaram Lacan a abandonar o recurso à literatura, nem o diálogo com a crítica literária, presentes em *Lituraterra* e, posteriormente, nas reflexões sobre Joyce. Uma resposta mais consonante à problemática desta pesquisa, todavia, envolve a proposta do literal como ponto de articulação entre escrita e escrito, conclusão decantada do capítulo anterior. Essa aposta deve-se ao espaço que tal proposição abre para a tentativa de construção de uma função da escrita na formação e no trabalho analítico que vá além do registro e da catalogação de informações e da produção de documentos institucionais, jurídicos e burocráticos. É para dotar essa hipótese de alguma consistência que passo agora a examinar essa articulação, dando conta da divergência de estatuto, se é que podemos falar em alguma, de seus elementos constituintes.

3.1 Uma escrita do inconsciente?

Essa relação entre escrita e escrito também é trabalhada por Leite (2007), ainda que a partir de um viés diferente do adotado por Allouch. A autora aceita, como premissa inicial, a existência de uma distinção entre uma escrita pensada como produção textual e uma referente ao “suporte de uma inscrição” e, portanto, debitada a uma concepção do inconsciente como local ou superfície onde algo se escreveria. Antes de seguir os desdobramentos de seu raciocínio, pontuo o fato de que essa diferenciação pode nos levar a admitir a existência de uma escrita própria ao inconsciente e sem correspondência direta com o que fazemos quando traçamos letras na página ou em outra superfície. Isso, por sua vez, dá margem à crítica feita por Ritvo a Allouch, citada por Rego (2005) e brevemente mencionada no capítulo anterior,

quando abordei a reflexão sobre a origem da escrita que encontramos no Seminário 9. Segundo Rego, o debate giraria em torno do modo no qual Lacan emprega os termos “letra”, “escrita” e “leitura” e poderia ser colocado da seguinte forma: trata-se de um uso metafórico, no qual ele estaria se referindo, na verdade, a uma escrita do (ou no) inconsciente, posição defendida por Ritvo, ou de um uso literal, que realmente apontaria para uma origem histórica da escrita, de forma que o deciframento de Champollion não nos é sem interesse, como argumenta Allouch? Assumir um ou outro posicionamento tem implicações importantes para o presente percurso de pesquisa e acredito que as indagações lançadas por Leite podem auxiliar a justificar a pertinência da problemática e, inclusive, informar uma decisão a seu respeito.

Enfim, partindo de uma ressalva que alertaria para os diferentes tipos de escrita envolvidos na produção textual e nas formações do inconsciente, e buscando tensionar essa distinção, Leite lança-se em uma reflexão sobre a noção de texto colocada em jogo pela teoria lacaniana. Para tanto, recorre aos termos “escritos”, que situa como produções textuais (literárias, especificamente), e “escrita”, que usa para referir-se à “forma de escritura” dos primeiros. Seu questionamento se dirige, então, para o que permitiria “diferenciar de modo preciso o processo que sustenta a confecção de um texto e a estrutura que o condiciona” (2007, p. 301). Propondo um diálogo com a crítica literária para destrinchar o problema, Leite ressalta, de início, o “hiato incomensurável e irreduzível entre a obra e o que o autor eventualmente dela elabora como processo de produção” (p. 301). Como exemplo, ela se refere à distância entre uma experiência de leitura do poema *O Corvo*, de Poe, e o relato do poeta sobre seu processo de escrita. A disjunção aí presente seria suficiente para, nas palavras da autora, “revelar o quanto escapa ao escritor e/ou crítico justamente daquilo que concerne à forma de escritura do texto” (p. 302). Haveria, dessa forma, algo na produção literária e no ato criativo que escaparia ao próprio criador – o que certamente tem implicações interessantes para o tema da autoria, ao qual pretendo retornar no capítulo final deste trabalho. Por ora, destaco a pergunta que essa consideração impõe a Leite: “seria sustentável a distinção entre forma de escritura e produção de um texto, nos termos apresentados acima? Podemos remeter essa distinção ao que se refere à dialética entre saber e verdade?” (p. 302).

Como referência principal para a discussão, a autora evoca um prefácio feito por Lacan a uma obra de Robert Georjin. Entretanto, o diálogo entre psicanálise e estudos literários também aparece em *Lituraterra*, onde Lacan sugere que “a psicanálise tem algo a receber da literatura, se fizer do recalque, em seu âmbito, uma ideia menos psicobiográfica” (1971/2003, p. 17). A seguir, ele pondera que o benefício a ser extraído pela crítica literária de uma proximidade com a psicanálise, por sua vez, estaria no fato de que esta mantém o enigma “do

seu lado”. Essas considerações nos levam à dialética mencionada por Leite; é como enigma, afinal, que a verdade se apresenta, de modo que ela só pode ser semi-dita, conforme Lacan afirma no Seminário 17 (1969-70/1992). Elas também nos remetem, em alguma medida, à divergência entre uma leitura que opere articulando elementos e decantando *um* significado da construção resultante e uma que tenha a pretensão de remover todo engano, equívoco ou enigma, outorgando-se o poder de revelar ou explicar o sentido verdadeiro por meio de uma tradução que, em tese, seria direta.

Do prefácio escrito por Lacan em 77, Leite extrai diversos pontos que poderiam ser desenvolvidos, inclusive no que concerne às relações entre fala, escrita e linguagem, tema de destaque tanto em *A Clínica do Escrito* quanto nos Seminários 9 e 18. Propondo que algo se perde na passagem de um registro a outro, a autora afirma que o inconsciente evidencia a “fenda aberta entre o que se diz e o que disto se escreve” (Leite, 2007, p. 303). Podemos questionar, entretanto, se essa hiância seria correlata àquela suposta entre o que se escreve ou que está escrito (*no* inconsciente, alguns diriam) e o que produzimos quando criamos literatura (ou quando interpelamos nossa clínica por meio da escrita). Afinal, só poderíamos sugerir uma sobredeterminação de uma escrita por outra se houvesse, entre elas, divergências de natureza, estatuto e funcionamento. Sobre isso, Leite traz a seguinte passagem de Lacan:

é impossível que a obra escrita não ofereça a todo instante de que interpretá-la, no sentido psicanalítico. Mas emprestar-se a isso, por pouco que seja, é supô-la o ato de um falsário, uma vez que *enquanto está* escrita ela não imita o efeito do inconsciente. Ela coloca dele o equivalente, não menos real que ele, por forjá-lo na sua inflexão (Lacan, 1977, como citado em Leite, 2007, p. 304).⁷

A palavra inflexão, recorda Leite, pode indicar uma mudança na entonação ou um ponto de desvio em uma curva, entre diversas acepções. Nas voltas do texto escrito, portanto, é produzido um efeito, um equivalente ao funcionamento do inconsciente. Disso, a autora deriva uma elaboração sobre a função da letra na produção da significação bastante similar àquela utilizada aqui: “ler à letra implica encontrar a letra que se produz nas dobras e flexões do mesmo, é fazer trabalhar o texto, produzi-lo como texto” (Leite, 2007, p. 305). Por este caminho, podemos dar a ênfase merecida ao “ler as linhas, não as *entrelinhas*” de Allouch. Em seguida, recordando a metáfora de Spinoza do texto como tecido, que Lacan retoma no

⁷ No original: “*Il est impossible que l'œuvre écrite n'offre pas à tout instant de quoi l'interpréter, au sens psychanalytique. Mais s'y prêter si peu que ce soit est la supposer l'acte d'un faussaire, puisqu'en tant qu'elle est écrite, elle n'imité pas l'effet de l'inconscient. Elle en pose l'équivalent, pas moins réel que lui, de le forger dans sa courbure*” (Lacan, 1977, p. 1874).

Seminário 20, Leite se refere aos pontos de impasse e aos limites a partir dos quais uma escrita é produzida para argumentar que, se pretendemos fazer valer a proposição lacaniana citada acima, não podemos encarar o texto “como sendo ou estando velado, mas sim como o próprio tecido do velamento” (p. 305). Ou seja, não haveria um *outro* texto embaixo, por trás ou dentro dele, apenas sua superfície⁸, e os furos com os quais nos deparamos ao percorrê-la *não* sugerem a possibilidade de seu atravessamento, mas lhe são constitutivos. A citação com a qual Leite conclui é ainda mais clara, com Lacan insistindo que a obra literária “não existe senão na inflexão que é aquela mesma da estrutura. Não é uma analogia. A inflexão em questão não é mais uma metáfora da estrutura do que a estrutura não é uma metáfora da realidade do inconsciente” (Lacan, 1977, como citado em Leite, 2007, p. 306)⁹.

Dessa maneira, a diferenciação entre a produção de um texto e algo do registro do inconsciente que a condicionaria, palavra utilizada pela autora, acaba esvaziada, pois não seria possível discerni-los. Indo além, acredito que podemos encontrar elementos adicionais para esse argumento na separação que Lacan faz da escrita e da linguagem, tópico que parece crescer em importância no decorrer de seu percurso. Afinal, se a letra aparece como o suporte material que o discurso concreto toma da linguagem em *Instância da Letra* (1957/1998), não há aí uma preocupação em esclarecer mais pontualmente a relação entre uma e outra. Já no Seminário 9 (1961-62), como vimos, a escrita é definida como “isolamento do traço significante”, de forma que esse traço, correlato da letra, é o que fornece as condições para o advento do significante, instaurando uma diferença primeira. Contudo, se a escrita também surge aí como “função latente na linguagem”, isso só pode nos dizer algo se não reduzimos uma à outra. Aliás, do modo como Lacan enfatiza que os alfabetos e sistemas de escrita foram invenções, fazendo alusão a um tempo no qual as sociedades viviam (e se viravam) sem eles, podemos concluir que sua criação não era inevitável ou necessária. Reconhecê-lo apenas reforça essa dissociação entre linguagem e escrita, além de ter repercussões interessantes a um esforço de consideração e localização das condições culturais que permitiram o surgimento da psicanálise. No Seminário 18 (Lacan, 1971/2009), finalmente, a diferenciação que destaco é marcada extensivamente. De maneira breve, visto que voltarei a esse texto no capítulo seguinte, a escrita aparece aí como o que nos permite interrogar aquilo que Lacan chama de efeitos de linguagem, e isso justamente por não se identificar a ela.

8 Discussão também feita por Barthes, para quem “o espaço da escritura deve ser percorrido, e não penetrado” (p. 63, 1968/2004).

9 No original: “*Elle n'existe que dans la courbure qui est celle même de la structure. Ce n'est pas là une analogie. La courbure en question n'est pas plus une métaphore de la structure que la structure n'est la métaphore de la réalité de l'inconscient.*” (Lacan, 1977, p. 1874)

Se devemos, portanto, considerá-las à parte, ainda que não isoladamente, é preciso questionar do que buscamos nos afastar quando falamos em uma “escrita do inconsciente” com a intenção de especificar uma que seja *própria* a ele. No capítulo anterior, me dediquei à construção de uma abordagem da escrita pautada pelo literal e pelo rébus, em suas funções de, simultaneamente, localizar o significante, permitindo *uma* leitura, e instaurar o equívoco, dando margem a *outras* leituras. Entretanto, ainda que eu delimite um campo de abrangência para as considerações deste trabalho ao centrar meu objeto em uma escrita que seja “fazer com letras”, acredito que seja pertinente perguntar o quão radicalmente diferentes seriam os parâmetros e o funcionamento dessa “escrita do inconsciente” para que ela se revelasse incompatível com os critérios de legibilidade por meio dos quais podemos abordar... a escrita. Isso também envolveria questionar, por exemplo, de que traços ou letras ela se serviria – ou seria o caso de tratá-la como pura metáfora? Não pretendo formular uma resposta definitiva; ademais, não podemos ignorar que, em *Lituraterra*, Lacan fala precisamente em uma “metáfora da escrita” (1971/2003, p. 19). Ainda assim, creio que as leituras que apresento aqui, de alguns momentos de sua obra e de Allouch, cotejadas com a reflexão proposta por Leite, nos fornecem argumentos para colocarmos em questão o genitivo em “escrita do inconsciente” e, com isso, a oposição entre escrita e escrito. Ao fazê-lo, meu objetivo é argumentar em favor de uma escrita do inconsciente para a qual o inconsciente seja nada mais do que algo que se escreve.

Manejar dessa forma o genitivo aí presente evita uma cilada na qual nos veríamos obrigados, para a manutenção do rigor teórico-metodológico, a especificar os atributos particulares dessa escrita própria ao inconsciente. Tal exigência poderia estender qualquer metáfora para além de seus limites sustentáveis, demandando a busca de outros aportes. O risco que corremos, então, é o da substancialização do inconsciente, ou seja, sua transformação em lugar (meta)físico e/ou biológico, em aparelho ou órgão. Mesmo que esse pareça um argumento paradoxal à primeira vista, creio que tais concepções podem surgir facilmente como consequências epistemológicas de hipóteses metafóricas do inconsciente a partir das quais a entificação dos conceitos, estruturas e modelos apresenta-se como única saída de um beco traiçoeiro de indefinições teóricas. Afinal, ao advogarmos que ele esteja referido a uma escrita específica, temos que prestar contas acerca de onde e sobre o que ela se escreveria, bem como esclarecer com o que ela faria seus traços e que ligações eles formariam entre si – em suma, destrinchando, em sua minúcia, o funcionamento do sistema de notação aí suposto.

Não é que Lacan não fale em marcas ou traços primordiais, mas sim que, inicialmente, o traço aparece justamente como correlato da letra, e não como algo inteiramente diferente. Além disso, em um segundo momento, quando deixa de sê-lo, ele passa a assumir um lugar na

teoria que o afasta ainda mais dessa ideia de uma escrita *exclusiva* ao inconsciente. A queda dessa equivalência entre traço e letra é pontuada, afinal, pela própria definição de escrita encontrada em *Lituraterra*: “rasura de traço algum que seja anterior” (1971/2003, p. 21). Em suma, o estabelecimento da negatividade constitutiva desse traço, que é materializado apenas por seu apagamento, juntamente à consequente desvinculação da escrita da ideia de impressão, nos afasta da hipótese de *uma* “escrita do inconsciente” e dá respaldo, assim, a um inconsciente que não seja entificado ou biologizado.

Além disso, é apenas ao dar o devido valor à abordagem lacaniana da escrita e da linguagem como campos diversos que tornamos factível o postulado de que tanto o discurso concreto quanto o inconsciente podem ser interpelados pela escrita – sem qualquer necessidade de reparti-la em categorias de difícil definição. Por esse viés, o inconsciente não teria um alfabeto próprio, formado por letras secretas, marcadas em alguma interioridade profunda e cuja leitura exigiria um conhecimento iniciático. Afinal, ao dizê-lo estruturado como *uma* linguagem, Lacan não acrescenta que ele opera por meio de *uma* escrita.

Se pretendo, enfim, tomar outro caminho ao ler, em “escrita do inconsciente”, que “o inconsciente se escreve”, é por acreditar que esse movimento esteja em consonância com dois outros. Primeiramente, com as experimentações realizadas por Lacan com diferentes formas de escrita, justificadas por sua aposta em seus potenciais de transmissão. Não obstante o fato de a escrita matemática e o nó borromeu não se resumirem ao “fazer com letras” ao qual me refiro, essas iniciativas consistiram na tentativa de construção de algo que escrevesse o inconsciente a partir do diálogo com outros campos de saber, e não em uma posição de isolamento epistemológico que defendesse a particularidade de uma escrita do inconsciente. Em segundo lugar, com a proposta clínica de Allouch, na qual o escrito tem papel fundamental. Ele recorre, desse modo, às fórmulas e esquemas lacanianos, mas também à escrita fonética, que permite o trabalho com as homofonias e, em última instância, toda operação significativa. O cerne de sua tese reside precisamente em propor que o estatuto de escrito que fornece legibilidade às formações do inconsciente é transversal a esses sistemas de notação – é por isso que ele pode propor a leitura de alguns casos por meio dos matemas e, de outros, a partir do “letra a letra” do rébus. Ou seja, reformulando o já afirmado no capítulo anterior, o que as torna passíveis de serem decifradas (lidas) em análise é o fato de que são essas operações de leitura-escrita, e a hipótese do inconsciente que as orienta, que as põem a trabalhar, produzindo um texto – consideração que abre caminho, aliás, para uma pergunta sobre o sujeito em jogo nesse deciframento e no “se escreve” mencionado anteriormente.

3.2 Escrever a clínica

Por ora, me atenho ao projeto de estabelecer um lugar e uma função para a escrita no trabalho clínico. Foi com esse objetivo que coloquei em questão o genitivo em “escrita do inconsciente”, já que fazê-lo dá espaço para que examinemos outro, o de escrita *da* clínica. Para tanto, é necessária a ressalva de que a abordagem que apresento não se pauta pela discussão acerca do que faz um estudo de caso, uma construção do caso, um relato clínico ou mesmo o texto didático que busca transmitir a teoria. O efeito que me dedico a localizar pode estar presente em todos ou em nenhum desses tipos de produção textual, não dizendo respeito a uma modalidade específica de escrita, mas sim constituindo um *a mais* que pode surgir quando escrevemos nossa clínica. É isso que justifica a preferência dada ao termo “passagem” em relação à “transmissão” no contexto deste trabalho: a possibilidade de que, ao escrevermos, não só passemos algo, mas passemos nós mesmos... a *outro lugar*, efeito aproximado àquele almejado pelo que, segundo Allouch, é a leitura da psicanálise.

Falar em uma “escrita da clínica” dessa forma requer uma reflexão sobre essa expressão, utilizada extensivamente neste trabalho. Se, até agora, todo o destaque foi dado à primeira palavra, cabe também ponderar os efeitos de vinculá-la a esse “da clínica”. Ao caracterizá-la como tal, não pretendo estabelecer seus limites formais ou estilísticos, nem os critérios a serem satisfeitos para julgarmos que este ou aquele texto mereça essa alcunha. Esse tipo de regulação prévia das produções advindas do trabalho clínico denunciaria, afinal, a pressuposição da existência de um único formato adequado (e, conseqüentemente, de diversos incorretos ou inaceitáveis) para o trabalho com o material levantado dos atendimentos e, por extensão, com nossas experiências de escuta. Seguindo esse caminho às suas últimas conseqüências, chegaríamos a uma anulação de toda e qualquer incidência em nossa escrita das singularidades constitutivas de um dado percurso de análise, incluindo o analista, o analisante e os demais aspectos dos (des)encontros transferenciais forjados entre eles.

Naturalmente, esse tipo de regulação tem efeitos no que escrevemos sobre nossa clínica – podendo dar lugar a relatos e produções sanitarizados, que se pretendam neutros ou objetivos mas que, no fim, se revelem apenas estéreis –, além de determinar o lugar e a importância que atribuímos a esse exercício em nossa formação. Recordo, novamente, as palavras que ouvi em supervisão sobre a diferença entre um “relato de caso” e um “trabalho teórico” e que, em alguma medida, despertaram meu interesse neste tema de pesquisa. Ao decretarmos o que constitui uma “escrita da clínica” e o que deve ser excluído dela, limitamos o que podemos esperar dessas produções textuais, quer as chamemos de relatos, estudos de caso, fichas, prontuários,

evoluções, ou por qualquer outro nome. Ademais, reitero que essa normatização estrita da maneira como escrevemos nossa clínica, comum em alguns ambientes institucionais (principalmente locais de formação), pode ter resultados opostos aos esperados. Por exemplo, pode alimentar uma certa resistência, fato que pude observar nos protestos e reclamações de diversos colegas quando postos a escrever sobre seu trabalho, principalmente durante os estágios curriculares da graduação. Qualquer imperativo de escrita parece, enfim, atuar mais no sentido de burocratizá-la do que de cultivá-la como um recurso valioso à formação, motivo pelo qual não promulgo nenhuma exigência desse tipo ou insisto que ela agregaria algo a todo aquele que inicia na clínica.

Ao criticar uma padronização da escrita da clínica, não pretendo, porém, advogar pela derrubada de todas as convenções que orientam as publicações e comunicações em psicanálise. A existência de balizas explícitas e compartilháveis dessa espécie é condição básica para a transmissão da teoria, bem como para qualquer diálogo intra ou interdisciplinar, inclusive o acadêmico. No final das contas, o trabalho analítico não ocorre no vácuo, tanto pelos atravessamentos sociais, políticos e culturais que lhe são constitutivos como pelo fato de que nossa filiação teórica nos insere em uma comunidade maior, interlocutora pressuposta (logo, presente) desde as publicações freudianas. Além disso, é imprescindível ter em mente os contextos institucionais diversificados nos quais podemos vir a atuar como analistas, especialmente se aspiramos a alguma inserção nas políticas públicas ou ao intercâmbio com outros campos do conhecimento. Conceber uma escrita da clínica que faça um outro uso desse genitivo não é ignorar a relevância dessas discussões, relegar a transmissão ao segundo plano ou pregar um solipsismo teórico baseado em uma singularidade radical ou na intransmissibilidade da experiência analítica, mas apostar em uma função da escrita pautada pela ideia de passagem proposta por Allouch, dando maior destaque aos efeitos que ela pode vir a produzir, incluindo naquele e para aquele que escreve, do que a seu formato e estilo.

Acredito, porém, que essa aposta exige repensar a barreira entre escrito e escrita, presente inclusive em *A Clínica do Escrito*, que busquei tensionar ao ponderar os diferentes desdobramentos de falarmos em uma “escrita do inconsciente”. Propor a transposição desse limite leva a uma atualização dos objetivos deste estudo, que agora podem ser ressitoados. Uma de suas perguntas centrais deixa de ser sobre o lugar reservado à escrita em uma clínica do escrito e passa a visar as condições que permitiriam que, de uma escrita, resulte um escrito. Portanto, adjetivá-la com a locução “da clínica” não é apenas enfatizar que ela parte do trabalho de escuta e de um esforço de escrevê-lo. Indo além, e levando em conta a relação intrínseca entre escrita e leitura, que explorei no contexto do Seminário 9, e o conceito de escrito como

aquilo que guia e simultaneamente resulta de uma leitura-escrita, penso na possibilidade de um “ler com a escrita”. Ao fazê-lo, doto tal formulação de todo o peso que a operação assume para Allouch, ou seja, o de efetuar essa passagem que, até agora, pude aproximar de um efeito de suspensão, desmantelamento e conseguinte renovação do sentido – por exemplo, o de uma dada experiência clínica.

Se me distancio de categorizações que poderiam ser conjugadas à escrita para promover uma regulação formal ou estética das produções textuais advindas do trabalho de escuta, é fundamental esclarecer o uso que faço da ideia de “literal”. Ao sublinhá-lo como central a certas intervenções analíticas e como terreno comum entre escrito e escrita, não pretendo elegê-lo como estilo ou coroar o *nonsense*, tomando como inspiração Joyce ou os surrealistas franceses e sua tentativa de promover uma escrita automática que se materializasse “como puro desfile de significantes” (Rivera, 2007, p. 85). Penso que situar esse tipo de exercício criativo no cerne da psicanálise equivaleria a limitar o horizonte de nossa prática a uma caçada ao sentido, com toda a ambiguidade dessa expressão. Ademais, tal conclusão ignoraria tudo que foi construído neste percurso de pesquisa a respeito do literal, principalmente no que se refere ao caráter secundário da letra – que, no mínimo, coloca em questão a ideia de uma “escrita automática” – e no que ele denuncia de uma equivocidade que é inerente a ela e que frustra a captura do sentido, e não só aquela que visa tomá-lo como razão última, como também a que tenta eliminar qualquer vestígio ou prescindir dele.

Insistir, portanto, nessa escrita da clínica não é dizer qualquer coisa de seu formato. Caso contrário, haveria a necessidade de uma classificação e listagem de seus diferentes “tipos”, esforço cujo produto seria amplamente arbitrário e, em última instância, incompatível com o que retiro das formulações de Allouch acerca da escrita e da leitura. Como vimos, ele teoriza que a cisão entre simbólico e imaginário é própria à letra e, portanto, não a esse ou àquele sistema de notação ou estilo literário. Sendo assim, confinar a possibilidade de uma escrita que faça passagem a uma única forma ou modelo deslocaria o centro da discussão para a estilística e cairíamos, novamente, em uma determinação prévia do modo pelo qual devemos abordar nossas experiências clínicas. Ao fazê-lo, como já dito, podaríamos esse exercício literário de seu potencial no que se refere a uma sustentação do trabalho de escuta, aposta inaugural desta pesquisa e na qual pretendo avançar em todos seus desenvolvimentos. Afinal, aceitar a burocratização e a imposição de normas protocolares dessa espécie é sufocar o que poderia servir como um espaço de experimentação, criação e reflexão, no qual o analista pode vir a *fazer-se* analista, defrontando-se com problemáticas centrais à clínica, como a autoria e o

endereçamento, as relações entre fala e escrita, o tema do indizível e os limites impostos ao que se escreve, entre outros.

Por fim, tentativas de regulação desse gênero são incompatíveis com o conceito de deciframento, a “leitura com o escrito” de Allouch. Conforme vimos, todo sentido que emerge da transliteração surge apenas posteriormente, sendo efeito de um jogo de elementos significantes no qual os vínculos entre eles são repetidamente tensionados, apagados e recriados, dando lugar a novos. Ou seja, é preciso reconhecer que não há garantia prévia de que uma escrita venha a atuar como ou resultar em um escrito, nem que escrever traga, por si só, benefício algum ou tenha particular importância em um dado percurso de formação analítica. Trata-se muito mais de divisar as condições de possibilidade para a emergência desses efeitos, condições essas estreitamente ligadas às expectativas que nutrimos quanto ao papel e o lugar dessa prática em nosso trabalho.

3.3 Escrita e sintoma: transcrever experiências e traduzir sentidos

Se não pretendo, porém, fundar um estilo, resta avaliar o que pode ser dito sobre a “escrita da clínica” de que se ocupa este estudo. Uma de suas preocupações é evitar a armadilha de afirmar que a escrita tem um efeito positivo pertencente à ordem do inefável, motivo pelo qual fui levado às discussões sobre o literal e à obra de Allouch como fontes de aportes teóricos valiosos – por exemplo, a ideia de passagem. Além disso, há o risco da queda em uma prescrição ou recomendação genérica de se que escreva sobre o trabalho clínico pois isso “faria bem” ou seria um “cuidado de si” – o que, aliás, não só consistiria em um uso pobre do conceito, como subverteria o diálogo com a obra foucaultiana travado anteriormente. Em suma, ambas preocupações convergem nos seguintes questionamentos: sugerir que uma prática de escrita possa engendrar o apagamento necessário para que algo de novo se escreva, de forma similar à virada que Allouch localiza na intervenção analítica, equivale a defender uma propriedade universal da escrita que nos garantiria o alcance desse objetivo por meio dela? Em outras palavras, seria possível falar de um efeito clínico *inerente* à escrita? Não poderia ela mesma fazer sintoma ou, ao menos, advir de um funcionamento sintomático?

Responder positivamente à primeira questão denunciaria um otimismo exagerado com o fazer literário, bem como um esquecimento da função da fala na análise e da ressalva de que não haveria uma clínica psicanalítica *da* escrita (embora talvez fosse melhor dizer *pela* escrita), ambas já destacadas aqui. A última, por sua vez, dá margem e fornece elementos para a construção de uma resposta que esteja advertida da ingenuidade de tomarmos a escrita como

saída simples e direta do sintoma, mas que nem por isso se limite a tratá-la unicamente como uma ferramenta burocrática para o armazenamento de dados – desconsiderando, assim, o fato de que escrever pode efetivamente produzir algo naquele que escreve. Resta saber o quê, e é com esse objetivo que me detenho agora em pensar esses pontos de relação entre a produção escrita e o sintoma.

Em *O escritor e a fantasia*, Freud (1908/2015) faz uma aproximação entre as produções literárias e o devaneio que pode agregar à presente discussão. Ele localiza, no cerne de ambas, a fantasia, presente também no brincar infantil e nas formações oníricas. A especificidade do trabalho poético não estaria, então, na capacidade de fantasiar propriamente dita, mas em propiciar a seus leitores uma espécie de libertação, visto que “o escritor nos permite desfrutar nossas próprias fantasias sem qualquer recriminação e sem pudor” (p. 338). É quase como se a arte gozasse de uma espécie de propriedade elaborativa ou transformativa que agiria sobre os materiais psíquicos traumáticos, ansiogênicos ou capazes de gerar sofrimento de alguma forma. Nas palavras de Freud,

muitas coisas que, sendo reais, não poderiam dar prazer, podem proporcioná-lo no jogo da fantasia, muitas emoções que são dolorosas em si mesmas podem se tornar fonte de fruição para os ouvintes e espectadores do escritor. (pp. 327-328)

O tema retorna, décadas depois, em *O Mal-estar na Cultura*, onde a arte é listada entre “os métodos através dos quais os seres humanos se esforçam em obter a felicidade e manter o sofrimento à distância” (1930/2010, pp. 73). Isso graças à sublimação envolvida na produção cultural e na fruição estética, capazes de oferecer à pulsão um destino outro que o das formações sintomáticas. Ainda assim, Freud afirma que “a suave narcose em que a arte nos coloca não é capaz de produzir mais do que uma fugaz libertação das desgraças da vida, e não é forte o bastante para fazer esquecer a miséria real” (p. 71). Não obstante essa ressalva, o conceito de sublimação abriu espaço e forneceu inspiração a uma infinidade de abordagens das capacidades terapêuticas da arte e da literatura dentro do campo psicanalítico. A ênfase nessa função das produções culturais, todavia, não esgota o tópico.

Como lembra Costa (2001) ao abordar as escritas produzidas durante percursos de análise, devemos questionar que resolução seria proporcionada pela via sublimatória. Se a autora concorda com Freud, reconhecendo que “o ato criativo é uma resolução – uma saída – para algo impossível de expressar como sintoma” (p. 132), não é sem contrariar a ideia de que a sublimação seja “uma saída ‘feliz’ para um conflito pulsional. Como se houvesse a possibilidade de um transporte absoluto da mundanidade rala de nossos dejetos corporais, ao

sublime das letras, das cores, das formas, da estética...” (p. 131). Logo, “não há propriamente saída do mal-estar na produção do ato criativo. Diríamos mesmo que esses atos entram na mesma compulsão de repetição que caracteriza o sintoma” (p. 131), trecho a que se segue o exemplo de Van Gogh, com todo o fervor compulsório que permeava seu trabalho, mas que certamente poderia se referir ao processo criativo de outros artistas, e veremos mais um exemplo a seguir, a partir de outra autora. Por fim, Costa esclarece que a intenção de seus comentários não é patologizar o ato criativo, sugerindo que poderíamos igualmente tirar deles uma conclusão que fosse mais no sentido de “enobrecer o sintoma, ou os produtos dos atos humanos, como maneiras diferentes de representação” (p. 132).

Mezan (1998) também trata do assunto, sublinhando que poderíamos falar de um funcionamento sintomático tanto no que se refere à escrita literária quanto no nível dos trabalhos de pesquisa e produções científicas. Referindo-se aos romances policiais como produtos que agem sanitizando algo da pulsão – no caso, a violência dos aspectos do crime, que é deserotizado para ser transformado em enigma –, o autor conjectura uma generalização desse efeito, sugerindo que “algo parecido faz parte de todo trabalho criativo, e sem dúvida do trabalho de escrever” (p. 372). Reconhecendo esse aspecto pulsional presente na escrita, ele pergunta, todavia, “até que ponto poderíamos atribuir, apenas ou simplesmente, à sublimação (...) a fonte energética da qual bebemos num projeto desse gênero?” e, a seguir, “em que medida uma tese, um trabalho desse gênero, é diferente de um vasto sintoma?” (p. 372). É certo que a obra movimenta a economia pulsional do autor, que “deposita algo de si naquilo que está fazendo: nesse sentido, a obra é um sintoma mais ou menos elaborado, mais ou menos evidente” (p. 373). A idealização dessa produção tão antecipada (fenômeno nada estrangeiro àquele que se dedica à pesquisa) pode, enfim, ter uma multitude de resultados opostos à saída do mal-estar, indo da inibição paralisante à impotência incontornável diante da castração imaginária imposta por essa meta inalcançável. Por isso, mesmo havendo “diferenças importantes entre o sintoma *stricto sensu*, ou o *escrito-sintoma*, simplesmente, e uma tese ou um trabalho de psicanálise” (p. 373, grifo do autor), o autor ainda insiste que “o peso narcísico, seja o do forte investimento no trabalho, seja o da frustração pela não-realização mágica do ideal, é um elemento que não deve ser esquecido” (p. 372).

Para este trabalho, a proximidade entre ato criativo e sintoma interessa por permitir um refinamento do argumento que construo acerca das funções que podemos esperar de uma escrita da clínica sem que ela emergja em nosso horizonte como um *deus ex machina* resplandecente capaz de anular as dificuldades e angústias advindas da sustentação de uma posição de escuta orientada pelo referencial psicanalítico. Em verdade, a redução da escrita tanto a uma saída

sublimatória quanto ao molde de uma construção sintomática só poderia advir de uma abordagem de escopo limitado, que ignoraria os múltiplos desdobramentos do problema. Ao sublinhar sua relação com a leitura e com o campo do literal, tentei localizar o que permitiria a uma escrita funcionar como escrito, operando uma passagem, um deslocamento de posição discursiva. Creio, contudo, que só será possível avançar nessa meta se não ignorarmos as formas pelas quais ela pode tanto advir como participar de um funcionamento sintomático marcado pela repetição e pela produção de mal-estar.

Interpelando o tema a partir da obra de Sylvia Plath, Carvalho (2001) igualmente questiona se a criação artística se encontraria sempre do lado da sublimação e em oposição às formações sintomáticas. Em suas palavras, “embora a sublimação surja (...) como uma saída menos sofrida do que a repetição desgastante dos sintomas, não adianta recomendar que alguém pinte um quadro ou escreva um poema, ao invés de ficar confinado no sofrimento absurdo de seus problemas” (p. 252). Sofrimento que, ela aponta em seguida, serve frequentemente de combustível e fonte de motivação, inspiração, ou ímpeto para as mais diversas empreitadas artísticas e literárias. Não é surpreendente, portanto, que essa não seja uma via direta para simplesmente eliminá-lo, ainda que ele encontre nela “uma expressão diferente do sintoma, naquilo que o caracteriza como uma expressão cifrada, repetida e não-compartilhável” (p. 253), ponderação que vai ao encontro das feitas por Costa.

Localizando aí o ponto central da sublimação, Carvalho faz referência, porém, a um perigo paralelo, que residiria em uma “proximidade dos arranjos sublimatórios em relação ao sofrimento que eles buscam dominar” (p. 253). A sublimação encontraria aí um limite, determinado pela “presença de aspectos destrutivos no interior desse campo” (p. 254). Portanto, ainda que a autora veja uma possibilidade de ressignificação das experiências por meio da criação artística, esta também teria um caráter inaugural, engendrando algo não premeditado e mesmo irreversível (por isso podemos falar em *ato* criativo), que iria além da representação ou da elaboração de certos conteúdos como caminhos pelos quais seria possível “superá-los” ou “resolvê-los”. A autora introduz, então, a noção de uma escrita que propaga ou alimenta o sintoma. Será importante, para os objetivos desta pesquisa, considerar como isso ocorreria.

Retomando os testemunhos de Plath sobre o caráter terapêutico de seus poemas, Carvalho defende a existência de aspectos restauradores da escrita, que atuariam criando “um distanciamento entre o escritor e a experiência sobre a qual ele escreve, e faz com o que o escrever cumpra seu papel representacional, ficcional e mesmo restaurador, para não dizer defensivo” (p. 269). Entretanto, a autora também menciona elementos que chama de destrutivos e que define pela pulsão de morte, conjugando-os com o desligamento, o silêncio e a

irrepresentabilidade costumeiramente vinculados a ela. Esse seria o funcionamento dominante, por exemplo, nos textos finais de Plath, datados da época de seu suicídio. Para além de qualquer análise psicobiográfica da poetisa, chamo a atenção para essa ideia que coloca a representação como função (“papel”) de uma escrita sublimatória e para o que ela denota – que a transformação do mal-estar ou o apagamento do sintoma seriam dependentes das suas condições de representabilidade. Sendo assim, seria nos momentos em que a escrita de Plath falha em cumprir essa função representativa associada à sublimação (e, portanto, restauradora), que passam a predominar em seus versos os elementos destrutivos, “fazendo com que o texto deixe de ser meramente mimético e que o escrever apresente o real, mais do que o represente” (p. 296).

Cabe considerarmos o conceito de sublimação, bem como a teoria da linguagem e a função da escrita em jogo nessas colocações. Aceitarmos que haja um limite da representação abre espaço para diferentes teorizações. Por um lado, podemos ver aí um ponto a partir do qual essa propriedade restauradora da sublimação deixa de operar e, portanto, o escritor praticamente se coloca em risco ao escrever, com a página se constituindo como um ambiente de retroalimentação do sintoma, cada vez mais aproximando-o do abismo que o assombra e que ele tenta (em vão) neutralizar por meio dela. Temos, assim, um dualismo bastante claro, no qual funcionamentos conflitantes enfrentam-se no ato criativo, um buscando sobrepujar ao outro. Por outro lado, postular que o projeto de representar é radicalmente (ou seja, em sua origem) impossível permite tanto o abandono desse ideal, reavivando o potencial efetivamente criativo do ato, quanto o afastamento de uma noção de experiência marcada pela passividade e em relação à qual o inconsciente teria uma função adaptativa, trabalhando no sentido de objetivar e refinar os elementos psíquicos traumáticos e ocasionadores de mal-estar que, ao entrarem na obra, simplesmente esvaeceriam.

A segunda via me parece mais consonante com os conceitos de escrita e de letra com os quais Lacan opera nos textos aqui trabalhados e com a ênfase no literal que Allouch promove ao decompor o procedimento da leitura nas operações de tradução, transcrição e transliteração. Nesses termos, o que a escrita mostra é o que a própria invenção do inconsciente denunciará: a falência da representação, que não pode mais avalizar a transposição total entre diferentes registros – ou a transcrição da experiência à página – nem a relação biunívoca entre representante e representado, necessária a uma tradução direta e sem perdas. Pontuada por esses impossíveis, a escrita é sempre traçada nas linhas instáveis de um impasse.

Carvalho o reconhece, falando em um conflito, ou um “embate incessante e insolúvel entre o impulso para dizer e o silêncio que reside no interior da linguagem” (p. 261), no qual

“o escritor tenta lidar com um mundo que se recusa a ser representado (isto é, transformado em texto), havendo sempre um fracasso nesse trajeto em que o escrito busca mimetizar” (p. 270). Não há, assim, retrato na escrita, mas re-trato, como sugere a autora – o que, aliás, coloca em questão qualquer pretensão autobiográfica. Afinal, e Lacan sublinhara isso nas escritas de Proust e de Poe (1971/2009), o “eu” que figura no texto nunca pode ser idêntico ao sujeito da escrita, nem o narrador ao autor. Nas palavras de Carvalho, “as identidades textuais constituem modos diferentes de reinscrição e invenção de eus dificilmente redutíveis em sua totalidade à pessoal real do escritor, mas, ao mesmo tempo, indissociáveis de sua posição subjetiva” (2001, p. 257). Consideração valiosa, que remeto ao desfalecimento subjetivo apontado por Allouch como consequência da leitura-escrita e exemplificado com a anedota sobre o desmaio de Champollion.

Há, porém, pontos de divergência consideráveis entre as conclusões da autora e as que apresento, ainda que o tema estudado e as premissas adotadas sejam similares, se não análogos. No artigo citado, essa crise da representação, que indico como presentificada pela letra, é abordada a partir do conceito freudiano de pulsão de morte. Para a autora, a raiz do caráter sintomático de uma dada escrita estaria vinculada a uma propriedade destrutiva da própria linguagem, sendo causada pelo choque contra a barreira do indizível ou do inominável e por sua resistência à significação – e destaco esses dois pontos precisamente por eles remeterem às operações de transcrição e tradução. Ou seja, “esse lado potencialmente destrutivo aparece na maneira como a linguagem não pode evitar de reproduzir em suas malhas como que o esgarçamento do envoltório do eu, atingido pela ferocidade das experiências impossíveis de se representar” (p. 276). Não é à toa que, logo em seguida, a escrita de Plath é aproximada de uma produção psicótica, pela via da melancolia.

A asserção de que a página atua como um muro diante do qual tanto o sentido quanto a experiência se detêm quando escrevemos – embora talvez fosse melhor compará-la a uma espécie de pedágio ou alfândega, visto que ela não se faz intransponível, mas demanda um preço para seu atravessamento – e o postulado de que essa dificuldade é inerente ao fato de habitarmos a linguagem são bastante coerentes com os desenvolvimentos que propus até aqui. A divergência que situa esta pesquisa em outro caminho reside, mais pontualmente, no que disso faria sintoma, na abordagem dessa relação entre a escrita e isso que se repete, que gera mal-estar e, simultaneamente, é produzido por ele. Uma pergunta que pode auxiliar a ilustrar esse contraste é a seguinte: se falamos em um limite, como concebê-lo e onde localizá-lo?

Para fazê-lo, não recorro a um dualismo de propriedades conflitantes da escrita, opondo uma que alcance um sucesso terapêutico mediante suas capacidades representativas à outra que,

aproximando perigosamente o escritor do trauma que ele tenta conquistar, faça sintoma toda vez que a primeira fracasse. Isso porque a teoria da escrita com a qual pretendo dialogar se afasta do ideal mimético, não retirando dele sua definição, mesmo que por oposição. Conforme o literal revela o furo que contraria a tomada do texto como apreensão ou representação completa, acabada ou monolítica, o que resta é esse indizível como o ponto onde a escrita encontra a linguagem e, por isso mesmo, não pode suturar suas insuficiências – da mesma forma que, ao localizar o significante, a letra não chega a eliminar o equívoco que ele produz. Uma concepção não-representacional da escrita, como a colocada em jogo por Lacan e Allouch, tem esse furo, cuja borda a letra traça, como condição *sine qua non*. Isto posto, o que emerge do que se escreve é, precisamente, que algo *não* se escreve e, se pode haver sintoma na criação literária, ele não deriva de um perigo do irrepresentável que assola o artista, poeta ou escritor, mas de ideais que postulam a captura do que seria, em última instância, incapturável.

São essas tentativas incessantes de escrever o impossível que resultam no necessário do sintoma, e isso confere um peso renovado às considerações anteriores acerca do estilo, tendo consequências importantes para a discussão sobre a escrita da clínica. Afinal, pressupor que haveria *uma* escrita não só capaz, mas adequada a certos propósitos, como os de representar e ressignificar nossas experiências, seria reduzir o impossível da escrita a uma impotência do escritor que, ao circundar o furo do indizível, fracassaria em conquistá-lo apenas por não saber-fazer com as letras, traços, versos e páginas. A dimensão de criação da escrita, fundamental à ideia da anterioridade de uma leitura que lhe sirva como ponto de partida, acabaria, assim, anulada em favor de um estilo transformado em técnica – uma técnica terapêutica que, como tal, exigiria nada mais que sua aplicação correta e generalizável para que se alcançasse seja lá qual resolução ou apaziguamento fosse dela esperado.

Outra discussão que deriva da divergência entre essas concepções da escrita e da linguagem diz respeito à função conferida a ambas no trabalho analítico, nem sempre explicitada. Há que se considerar as consequências de construirmos uma clínica centrada em “colocar palavras” lá onde elas faltariam. A ideia de que tanto a criação literária quanto a própria intervenção analítica atuariam cercando esse irrepresentável e injetando-o de significado pode implicar um uso instrumental da linguagem, que visaria a prevenção do ato por meio de uma certa sutura operada pelo significante. Trabalharíamos, então, exclusivamente buscando o tamponamento de algo – um excesso que transborda, talvez, metáfora freudiana comumente empregada. Não se trata de negar que há algo de traumático no excesso decantado de um encontro imediato com esse inominável – e esse é outro motivo pelo qual a ênfase dada aqui à função do literal não desembocou em uma iconoclastia do sentido –, mas de questionar uma

concepção que propõe a escrita como defesa (reparadora) contra uma ameaça (destrutiva) que, segundo essa teoria, espreitaria no próprio cerne da linguagem. Viés segundo o qual “o escritor faz uso das palavras para proteger-se de uma ansiedade que, em algum nível, é precipitada por nada mais do que a própria linguagem” (Carvalho, 2001, p. 282), ou busca “aproximar a escrita da experiência afetiva que a fez brotar, em uma tentativa de ultrapassagem dos limites da palavra desenhada, que, ao se inscrever na página, amordaça o sentido, encontrando sua própria indizibilidade” (p. 279). Ao conferirmos à escrita e à linguagem atributos desse tipo, corremos o risco de entificá-las, bem como de cairmos em uma romantização do sofrimento, com a criação de um épico humano no qual travaríamos uma batalha interminável contra essas forças do indizível, munindo-nos de linguagem “suficiente” para sermos capazes de suportar uma insuficiência... mas de quem ou do quê?

Reconhecê-la no cerne da escrita não equivale necessariamente a atribuir a ela um caráter destrutivo. Pelo contrário, abre espaço para que nos perguntemos como o ato criativo pode vir a assumir uma forma sintomática em determinadas condições e para alguns sujeitos, de maneira que nos vemos, novamente, na casuística que Allouch relaciona à leitura com o escrito. Além disso, fazê-lo evita que postulamos uma impotência daquele que falha em representar e, portanto, em lidar com seu mal-estar – discussão que, aliás, não é sem relação àquela acerca da direção do tratamento em psicanálise. Por fim, aceitar que não haveria um meio de suturar a falta constitutiva da linguagem pela escrita não equivale a assumir uma posição de resignação diante dessa hiância, mas sim a voltar a atenção para o que pode ser construído, criado ou escrito *apesar* dela.

3.4 De uma escrita que faça passagem

Ao lançar um convite à reflexão, instigando que consideremos a possibilidade de um “ler com a escrita”, pretendo explicitar essa como a principal diretriz orientadora do lugar e da função que proponho para uma prática de escrita no trabalho analítico. É por isso que o presente capítulo teve como objetivo a depuração de uma concepção de escrita da clínica que fosse coerente com o destaque dado à função do literal por Allouch, bem como com os desdobramentos iniciais dos conceitos de letra e escrita na teoria lacaniana. Ou seja, se afastar da escrita de que falo de uma que se pretenda tradução ou transcrição, é devido à leitura que faço de ambos – e, conseqüentemente, das propostas clínicas que destaco de suas obras –, sempre cotejada com o trabalho dos outros autores que trago ao diálogo. O sentido para o qual esse movimento aponta, me parece, é o da refutação de uma visão estritamente instrumental de uma

parte de nosso ofício que se mostra de grande importância a ele, considerando o quanto e o quão frequentemente somos incentivados (para não dizer pressionados) a escrever sobre nossas experiências clínicas, especialmente durante o começo da formação.

Cogitar que possamos encarar o exercício da escrita como mais do que uma ferramenta de registro que sirva, por exemplo, apenas como uma substituta da memória do analista na retomada de dados ou como o único meio disponível para prestarmos contas dos tratamentos que conduzimos – funções comumente dispensadas aos relatos textuais em espaços de supervisão, sejam eles clínicos, institucionais ou acadêmicos – é buscar tecer uma abordagem desse fazer literário que não seja dissonante da teoria e do método que rege nossa escuta e nossas intervenções. Isso devido ao fato de que o modo pelo qual nos aproximamos da questão está, de forma que acredito evidente, diretamente implicado com uma teoria da linguagem. O problema é que, muitas vezes, essa se mostra divergente daquela segundo a qual procedemos, ou ao menos anunciamos proceder, com nossos pacientes. Se partimos, enfim, de uma lógica clínica que não tem como meta a representação daquilo que se faz irrepresentável, nem uma injeção de sentido no que seria o “material bruto” da experiência, cabe perguntar o que deixamos de lado ao insistir em esperar esses resultados ou em adotar essas vias para a confecção de uma escrita a partir da clínica.

Retomo aqui a ressalva, feita anteriormente, sobre os atravessamentos constituintes de nossas situações de trabalho na contemporaneidade e os novos contextos, não previstos por Freud ou por Lacan, aos quais a psicanálise tem sido levada. Ambos demandam atualizações de nossa disciplina, em larga medida engendradas também pelos intercâmbios interdisciplinares travados com outros campos (pertencentes ou não à área da saúde), sendo essas trocas por si só mais do que suficientes para que coloquemos em xeque algumas concepções tradicionais do *setting* analítico. Assim sendo, reconheço que é crucial estarmos advertidos das consequências problemáticas de nos amarrarmos a uma posição de estrita e inflexível aderência a um método psicanalítico, a ponto de limitar, e até inviabilizar, o diálogo. Não é o objetivo desse trabalho uma insurreição contra qualquer abertura a contribuições e críticas advindas de outros campos, áreas ou mesmo orientações psicanalíticas que tenham seus próprios usos da escrita. Ainda assim, me parece que temos muito a ganhar, no campo lacaniano, ao apostar em um que seja pautado pelos mesmos conceitos e formulações que guiam nossa escuta e nossas intervenções.

É esse objetivo que me previne de promover uma técnica ou um estilo específico, mantendo em suspenso a pergunta “afinal, ler com *qual* escrita?”. A única resposta que ofereço a ela é paralela àquela que Allouch dá ao vincular o caráter secundário da letra e da escrita à casuística e à questão do caso como testemunho indireto. Se, de início, ele argumenta que “uma

clínica do escrito se verifica assim uma clínica onde a leitura é confiada ao escrito, se faz vítima do escrito, aceita deixar o escrito conduzir seus passos” (2007, p. 14), ele logo adverte que “isso não quer dizer, é claro, que qualquer escrito sirva” (p. 15). Resta, então, ponderar o que faz um escrito ser “aquele escrito que convém ao objeto daquela leitura. Ora, a questão é decisiva, já que a leitura escolheu pôr-se na dependência do escrito, já que o objeto talvez não passe do que resulta da operação do escrito na leitura” (p. 15) – afirmação, aliás, bastante reveladora, contrariando uma perspectiva segundo a qual algo já estaria “lá”, escrito *no* inconsciente.

De qualquer forma, a questão colocada não se apresenta como um mistério insolúvel, segundo Allouch, visto que outros campos do conhecimento já teriam encontrado uma resposta – o que justifica seu interesse na filologia. Se, portanto, a leitura empregada pela psicanálise seria análoga à do deciframento, no qual a operação dominante é a transliteração, devemos nos recordar que “a transliteração intervém na leitura, ligando o escrito ao escrito; confere, assim, importância ao que é geralmente admitido (particularmente em Lacan, que aqui segue a opinião comum) como a *qualidade secundária* do escrito.” (pp. 15-16, grifo do autor). Ou seja, “o escrito, eis o que resulta da sua definição pela transliteração, está sempre ligado ao que Queneau inventou, criando o nome de ‘segundo grau’” (p. 16). É justamente esse caráter secundário que determina um *caso-a-caso* quando falamos em leitura. Se colocamos *um* escrito em jogo para que possamos ler outro, não quer dizer que esse seja *o* escrito, universal ou generalizável, uma espécie de “chave-mestra” que devemos encontrar para garantir que decifremos, seja uma língua antiga, seja o que lemos na fala de nossos analisantes. Desse modo, “esta leitura *literal*, sabemos só-depois se ela foi isso mesmo” (p. 16, grifo do autor).

Se, enfim, não há garantias prévias de que uma escrita venha a resultar em um escrito, ao menos um nos moldes definidos por Allouch, é porque essa não é uma questão de forma, mas sim dos efeitos propiciados pelo ato criativo a quem se lança nessa empreitada. É nesses termos que acredito encontrarmos, em um artigo de Kehl (2001), elementos interessantes para seguirmos em frente. A autora parte de uma analogia literária feita por Lacan, na qual ele aproxima os efeitos de um percurso de análise muito mais à produção de um conto do que a de um romance, contestando a ideia de que propiciaríamos a nossos analisantes a oportunidade de escrever suas histórias ou, mais adequadamente, os “romances de suas vidas”. Ela prossegue, então, a uma retomada das origens do romance realista em sua contemporaneidade com o sujeito moderno, considerando os dois desenvolvimentos paralelamente. Desse apanhado de fôlego, volto-me à comparação entre o conto e o romance, com a intenção de retirar dela algumas conclusões no que se refere aos princípios norteadores e aos objetivos que regem diferentes esforços de escrita.

Dialogando com o estudo de Walter Benjamin sobre o narrador, Kehl articula a passagem para a modernidade à crise das tradições e ao conseqüente advento do sujeito moderno. Segundo a autora, com o abandono das concepções cíclicas do tempo, abriu-se espaço para a História – ao menos da forma como concebida na atualidade, ou seja, dotada de uma linearidade e que, por isso mesmo, pode discernir mudanças e transformações ao longo do tempo, tanto nas sociedades quanto nas vidas singulares. A sociedade ocidental moderna seria, então, uma

que permite e até promove que o rumo tomado por uma vida se distancie tanto de sua origem que, se não produzirmos algum fio narrativo ligando começo, meio e fim, algumas representações que nos sustentam subjetivamente perderão completamente o sentido – a ideia de que somos ‘indivíduos’, por exemplo, coesos e reconhecíveis ao longo do tempo; a ideia de que a vida que vivemos constitui uma unidade coerente e dotada de sentido e não uma sucessão de dias transcorridos a esmo (2001, p. 58).

O desaparecimento do narrador significou a perda dessas referências, visto que ele era a figura responsável pela guarda, pela transmissão e pelo compartilhamento das experiências, das tradições e da sabedoria de um grupo ou comunidade. Sem ele, o processo de constituição de identidades coletivas se dificultou, fragilizando essas representações de que fala Kehl e revelando, assim, um desamparo inerente à condição de indivíduo. A autora também liga esse processo a uma queda da função social e cultural da religião nesse contexto pós-Renascimento, marcado pelo Humanismo, pela Revolução Científica e, posteriormente, pelo Iluminismo, referindo-se à “falência, ou no mínimo o esgarçamento do poder simbólico das religiões nas sociedades modernas” (p. 65). O impacto desse processo na produção de novas subjetividades não pode ser menosprezado, visto que

as religiões e todas as outras formações simbólicas próprias das sociedades tradicionais, cuja função sempre foi conferir aos sujeitos uma destinação e uma série de práticas, rituais ou não, que lhes garantissem um lugar no desejo do Outro, são atenuantes para o desamparo. Modos de pertinência, de produção de sentidos para a vida, de filiação, de amparo simbólico, enfim. (p. 65)

O sujeito moderno não contaria mais com esse suporte (ao menos não de maneira tão decisiva quanto o homem medieval), existindo em um certo vácuo identitário que precisava ser ocupado por algo novo. A literatura surge e se consolida, assim, como uma opção, principalmente na forma do romance realista do século XVIII. Em oposição ao narrador, o romancista é alguém sem nenhuma dívida com a tradição, produzindo uma “escritura individual, órfã de qualquer autoridade explícita” (p. 62), e sem a obrigação ou a intenção de

atuar como “um elo na transmissão da experiência: é um sujeito que ocupa um lugar de exceção, segregado dos demais. Suas preocupações não são exemplares, seu ponto de vista sobre a vida social pretende-se singular” (p. 60). Daí a ênfase desse gênero no particular, que a autora verifica também na filosofia empirista da época, com Berkeley e Locke, entre outros. Em suas palavras, “a falta de certezas universais e/ou transcendentais exige que se afirme o indivíduo como centro de suas próprias referências – o que coloca a necessidade de uma melhor definição do que seria uma personalidade individual” (p. 66).

O romance do século XVIII, com seus heróis burgueses de vozes dissonantes e interioridades psicológicas complexas, veio a operar justamente uma suplência identitária às tradições abandonadas, embora por outras vias. Uma delas seria a produção de identificações nos leitores, das quais Kehl aponta três. Primeiramente, com o narrador, “cuja voz onisciente (...) repõe, numa cultura secular, algo semelhante a um sujeito-suposto-saber” (pp. 67-68). Em segundo lugar, com “alguns grandes personagens, cuja força dramática resulta de sua excentricidade, de sua marginalidade em relação aos lugares preestabelecidos pela ordem oitocentista, do custo individual de arcar com as vicissitudes de seu desejo” (p. 68) Por fim, uma identificação “com o trabalho do autor, a produção desse texto que, na expressão de Lacan, não pára de (não) se escrever, e através do qual (...) tentamos nos situar como personagens do romance de nossas próprias vidas” (p. 68). Dessa forma, podemos chegar a sugerir que os romances burgueses produziam subjetividades *prêt-à-porter*, embaladas em personalidades individuais, completas e consistentes, para o consumo em massa de uma sociedade ocidental na qual o hábito regular da leitura era crescente, ainda que novo. Surge, então, o *self-made man*, com uma “história de vida” da qual ele é protagonista e autor e que se desenrola na construção de um destino individual, o que só poderia fazer sentido “como representação imaginária de um sujeito que pensa a si próprio como separado de seus semelhantes, responsabilizado por seus erros e acertos e encarregado, sozinho, de traçar/escrever o curso de sua passagem sobre a terra” (p. 68).

Além de propiciar uma consistência imaginária à unidade indivíduo, essa literatura cumpria o papel em maior escala já referido, correlato ao primeiro. Seu público era composto por aqueles que Kehl caracteriza como “sujeitos desgarrados” por não mais contarem com a tradição para lhes conceder um lugar dentro da estrutura social, visto que essa se tornara difusa, fragmentária e sua ordem deveria agora ser restaurada individualmente, por e para cada um. Assim, “se o sentido da vida (transcendental, transmitido pela tradição) se perde nas sociedades modernas, o romancista vem tentar recuperá-lo em sua dimensão terrena, temporal. Daí a compulsão do romancista em tudo dizer, tudo recordar” (pp. 60-61). Sem algo externo que o

garanta e legítima, recurso divino ao qual mesmo Descartes recorrera, esse sentido precisa ser ficcionalizado. Dessa forma, aponta Kehl, a proliferação de gêneros ficcionais ao longo do século XVIII não se deu apenas por um crescimento do interesse na literatura, mas também pelo fato de que ela “produz, como efeitos no campo, todo um modo de se conceber as relações dos homens com o seu destino (...) e organiza, *grosso modo*, a produção de ‘sentidos’ para a vida” (pp. 64-65, grifo da autora). Ela fornecia, em última instância, uma legitimação às experiências individuais, organizando-as em histórias fechadas, amarradas por uma articulação lógica que garantia a coesão entre começo, meio e fim.

As características do romance que o tornam adequado a esse projeto são precisamente as que o distinguem do conto – e que pretendo relacionar tanto às operações de leitura que venho trabalhando como com a discussão concernente às diferentes funções que uma escrita pode exercer como ato criativo. O primeiro, segundo Kehl, é marcado pela dilatação temporal, por uma insistência exaustiva na recuperação da memória, por pretender historizar e representar a tudo e pela explicação causal dos incidentes. Ou seja, é justamente como os neuróticos organizam suas histórias de vida, pois “não suportamos o caos, a errância, a passagem do tempo nos conduzindo para onde não podemos prever e nos modificando de maneira que não conseguimos controlar” (p. 58). Do outro lado, no conto, encontramos um “sujeito que já não se sente mais tão compelido a explicar-se, abandonando a pretensão neurótica de tudo saber e tudo dizer sobre si” (p. 89). Como a autora afirma em outro texto, o conto traz “a falta de sentido, ou de explicação, para os atos humanos. (...) Há um não-saber no conto, há elipses de sentido, ou sentidos misteriosos que se revelam sem se explicar” (Kehl, 2007, p. 262). Pontuo, a título de ressalva, que aceitar a presença de lacunas e reconhecer a arbitrariedade dos sentidos que atribuímos às nossas vidas e experiências não equivale a tentar aniquilá-los, mas sim a exercer um “reconhecimento da dívida simbólica para com o Outro, e da dependência do sujeito em relação aos semelhantes” (Kehl, 2001, p. 89). Isso permite que evitemos impor a nós mesmos a tarefa de carregar o peso de sermos os únicos autores das histórias de nossas vidas – com o encargo implícito de, sozinhos, amarrarmos as pontas soltas desses enredos, explicando nosso passado e justificando nosso próprio destino. Segundo Kehl, ao acolher essa falta-a-ser, o conto e a análise apontam para uma ficção mais imprecisa, cuja leitura (e a escrita, acrescento) provoca um descentramento subjetivo.

Essas construções de Kehl acerca do conto e do romance podem ser estreitamente aproximadas do que venho trabalhando ao longo deste capítulo ao sugerir que uma certa passagem possa resultar de uma escrita que adote as mesmas balizas do trabalho analítico. Trata-se, enfim, de promover “a contração, as elipses, a manutenção de um certo enigma, a

modificação de estilo operada por um processo analítico, e que produz no sujeito a possibilidade de narrar-se de outra forma, mais aparentada à elegância do conto” (Kehl 2001, p. 58). Narrar-se de outra forma: lendo, escrever *outra* coisa. Se é isso que a análise produz, é também a isso que almeja uma escrita pautada pela transliteração. Por outro lado, não ignoro que o ato criativo pode igualmente configurar-se como manifestação sintomática. Não devido a essa falta-a-ser de que nos fala Kehl, mas graças às tentativas de suturá-la por meio da tradução ou da transcrição. Não se trata, porém, de sugerir categoricamente que os seguintes movimentos sejam necessariamente sintomáticos ou que devam ser excluídos de uma prática de escrita, mas de rejeitar a ideia de que, se podemos ver nela algum potencial clínico, este resida principalmente em suas capacidades de representar, de reproduzir, de explicar ou de fornecer sentidos.

Essa rejeição é motivada por três suposições que creio estarem implícitas nessa ideia: a da anterioridade e da primazia da experiência, que seria apenas ressignificada por meio da criação e da escrita; a de que o mal-estar advém fundamentalmente de uma deficiência de sentidos; e, por fim, a de que poderíamos preveni-lo munindo-nos deles. Seja por se constituírem como projetos condenados ao fracasso (transcrição) ou por erigirem monumentos que podem desmoronar rapidamente (tradução), se é possível que algo cesse de (não) se escrever, não é porque o transpomos ao papel ou fazemos sentido disso que nos causa mal-estar. Essa concepção, insisto, pode ser nociva, levando ao estabelecimento de uma técnica adequada para fazê-lo, sufocando o caráter criativo do ato de escrita e limitando o que poderia vir a ser produzido por meio dele. Por outro caminho, uma escrita que translitere tem apenas dois eixos fundamentais que a definem: que ela advenha de uma leitura, concebida não como a captura *do* sentido, mas como o apagamento necessário para que *outro* se escreva, e que, conseqüentemente, ela produza efeitos de estilo, não na experiência, supostamente anterior e trabalhada ou refinada em um segundo momento, mas sim naquele que escreve, de forma que o sentido que emerja dela seja, no fim das contas, direção.

Se amarro essa escrita a um modo de leitura, é porque o núcleo desta concepção pode ser resumido nos seguintes termos: ler é perder. A leitura se dá em um intervalo que esforço nenhum pode costurar definitivamente – espaço de linhas rasuradas, traços borrados, inscrições apagadas, de re-petições e re-invenções. Dizê-lo e, com isso, abandonar o ideal de uma escrita que seja terapêutica devido sua capacidade de representação, não nos imobiliza de forma alguma a uma posição de resignação; pelo contrário, aponta para todo o potencial de produção, criação e transformação dos atos de ler e de escrever. Voltarei a esse tópico no capítulo seguinte, dedicado à relação da letra com o Real e à aproximação do sujeito, em psicanálise, a uma

função-leitor. Antes, contudo, gostaria de extrair, do percurso feito neste capítulo, mais alguns apontamentos sobre a escrita da clínica que interessa a este trabalho.

Ao destacar, em relação a ela, uma função de passagem mais do que de transmissão, não afirmo que elas seriam excludentes, de modo que devemos considerar o quê é passado por meio dela. Refutar a exigência de que essa escrita deva consistir em uma descrição, reconstrução ou apreensão da experiência clínica envolve reconhecer que seu produto, ainda que resultante de uma operação de leitura análoga àquela que rege a escuta do analista, não pode ser idêntico ao que se passa entre ele e o analisante em sessão. Evitamos, assim, um essencialismo da experiência para o qual o núcleo desta poderia ser destilado dos materiais brutos (ou dos fenômenos) aos quais temos acesso, desde que aplicado o procedimento correto para isso, ou reconstruído a partir dos resquícios deixados por ela. Isto posto, que todo relato clínico seja ficção é algo que advém diretamente do reconhecimento da perda envolvida na leitura e na escrita.

Ainda assim, não é raro ouvirmos, especialmente em espaços de formação, orientações de que as produções textuais dos terapeutas devam tomar a forma de relatos minuciosos, baseadas, principalmente, em argumentos de cunho pedagógico. Esse tipo de prescrição revela uma série de pressupostos, alguns dos quais já explicitarei. Adiciono a esses a ideia de que um escrutínio desses registros poderia levar a alguma descoberta acerca do caso, ou mesmo à sua resolução – e se, com minha escolha de palavras, me apoio na ambiguidade que nos aproxima aqui de uma investigação policial, é de forma inteiramente deliberada. É curioso, aliás, dado tudo que foi dito sobre esse tópico no capítulo anterior, que os relatos dialogados que pretendem reproduzir as sessões sejam costumeiramente descritos como *literais*.

Retorno ao texto de Mezan (1998), no qual ele lembra que, mesmo os casos publicados por Freud, em seu formato extremamente romanesco, eram sempre organizados em torno de uma problemática central. Na apresentação do caso do Homem dos Ratos, por exemplo, essa foi uma abordagem do funcionamento dos processos obsessivos. Assim, se Freud adianta, logo de início, que fornecerá apenas extratos fragmentários das sessões, é “porque é preciso *selecionar*, tendo em vista a apresentação tão clara quanto possível dos mecanismos: seja dos mecanismos básicos (...), seja das teorias clínicas e dos avanços metapsicológicos (...) Eis o elemento central que determina, no caso de Freud, a seleção do material.” (Mezan, 1998, p. 177, grifo do autor). Portanto, ainda que a primeira parte do texto traga relatos mais detalhados das interações com o paciente, isso não se mantém: “inicialmente há uma anotação quase *literal* daquilo que o paciente diz (...) em seguida, vai havendo um afastamento progressivo daquilo que é dito *in extenso* em favor de um certo desenho de conjunto” (p. 118, grifo meu). Conforme

o caso é trabalhado, então, há “um movimento crescente de abstração e conceitualização” (p. 119).

Freud citava diferentes motivos que o levavam a evitar um registro completo de seus atendimentos. Entre eles, a proteção da privacidade de seus pacientes, a simples impossibilidade de tal empreitada, dado o número de analisantes com que trabalhava e a duração e frequência das sessões, e mesmo uma dúvida em relação à sua utilidade. Mezan propõe um outro, porém, que acredito ser relevante às considerações feitas anteriormente sobre o caráter criativo da escrita, mesmo uma que tenha intenções de ser estritamente, ou inteiramente, clínica (como se as duas fossem coisas diferentes). Trata-se do fato de que

se não conseguimos anotar literalmente uma sessão, isso significa simplesmente que essa sessão já foi filtrada, e a própria natureza desse filtro pode ser interessante, por exemplo para uma supervisão. O que mesmo eu não consigo lembrar? Onde a minha memória se tornou confusa? Como a finalidade obviamente não é a publicação *ipsis litteris* do que o paciente falou, mas sim conseguir compreender o movimento dele, o meu movimento e o cruzamento destes dois movimentos, na própria reprodução da fala do paciente eu mesmo posso me flagrar mutilando, modificando, enfatizando; isto também tem a sua importância (p. 162).

Indo um tanto além, eu diria que isto não apenas tem sua importância, mas é tudo de que dispomos, efetivamente, para a realização de nosso trabalho. Poderíamos pensar que tanto situações de supervisão quanto publicações e debates clínicos que se organizem a partir de uma incumbência do analista de reproduzir o material das sessões, pois somente dessa forma seria possível uma avaliação de suas intervenções e uma compreensão do andamento do caso pelo supervisor ou por seus leitores e ouvintes, não só são reveladores acerca de como se espera que a transmissão em psicanálise funcione como incentivam uma prática de escrita avessa à criação e que tenta anular o sujeito. Tal esforço me parece oriundo de uma epistemologia enraizada em uma pretensão de fidedignidade e cientificidade para a qual o caso (ou melhor, o relato do caso) deve ser tomado como substituto da evidência. Levando-a a suas últimas consequências, reduziríamos nosso trabalho em sessão a registrar, no que poderíamos ser simplesmente substituídos por um gravador – para não mencionar o quão facilmente isso assumiria tons persecutórios, tanto para o analisante quanto para o analista, relegado ao papel de testemunha, com todos os desdobramentos jurídicos do termo.

Embora esse possa parecer um exagero, acredito que seja mais adequado falar em uma extrapolação; no caso, uma extrapolação dos princípios que regem certa visão sobre a formação em psicanálise. Além disso, ao interpelarmos uma regra que dite que “precisamos escrever

sobre a clínica” com um simples “por quê?”, não fazemos nada mais que um exercício crítico, hábito cujo cultivo só pode ser benéfico àquele que pretende fazer-se analista. Ressalto, contudo, que isso não significa que uma escrita fustigada por preocupações notadamente burocráticas, e produzida em moldes que o denunciam claramente, não possa vir a propiciar ao analista algo mais do que um mero apanhado de informações. Como já dito, trata-se meramente de estipular as condições de possibilidade e o espaço de manobra que os diferentes modos de se escrever a clínica criam para que uma leitura efetivamente tenha lugar aí e para que essa escrita não seja apenas escrita-sintoma.

Por essa perspectiva, avançamos na direção apontada por Costa ao referir-se à escrita do caso nos seguintes termos: “mais recentemente, podemos pensar na escrita como um fim em si mesmo, ou seja, não se apresentando mais como meio de transmitir um objeto que está representado em outro lugar – na literatura, ou mesmo na ciência” (2008, p. 48). Tal observação me remete ao primeiro capítulo, no qual vimos que as mudanças pontuadas por Foucault nas práticas de si durante a época clássica derivavam, essencialmente, do abandono de uma visão instrumental e pedagógica em favor de uma na qual a finalidade dessa *áskesis* (ascese, ou o trabalho de si e sobre si) passou a ser a própria construção de uma ética regida pela *epiméleia heautoû* (o cuidado de si). Pensar uma escrita que não tenha outro fim além de sua produção, uma escrita pela escrita, alarga esse espaço de manobra ao qual me referi e enriquece o potencial desse exercício. Costa também nota que a proximidade dos relatos clínicos da ficção literária causa uma certa indefinição quanto à especificidade daqueles e às formas de diferenciá-los desta. Propõe, então, a partir de um diálogo com Todorov,

o termo ‘experiência’, que permitirá circunscrever essa questão, servindo de guia para a entrada na psicanálise. Se o discurso inscreve as balizas de uma língua, de um código cultural, a experiência ao mesmo tempo o esburaca, transforma e confina, renovando-o. A experiência produz a borda de um real do discurso, fazendo-o passar pelo corpo. Assim, podemos denominar ‘experiência literária’ a escrita das bordas de diferentes gêneros de uma estrutura discursiva literária, que nos dá a certeza de estarmos num campo em comum, denominado ‘literatura’ (p. 50)

Se haveria algo específico à escrita da clínica, portanto, seria sua referência a uma dada experiência – a do inconsciente. Nesse sentido, o comentário seguinte da autora reforça algo também abordado nestas páginas:

a escrita das bordas dessa experiência não se dá da mesma maneira para todos. Tal qual na literatura, a psicanálise comporta leitores e críticos para a construção de suas fronteiras. E mesmo quem decide tornar-se analista, por sua vez, encontrará diferentes caminhos para registrar sua experiência nesse campo (p. 50)

Ao falarmos de uma escrita da clínica que seja compatível com esses diferentes caminhos, também conferimos a ela a capacidade de flexibilizar, transformar e ampliar as bordas da própria experiência do inconsciente, não sendo essa uma relação de mão única. Nos afastamos, então, de concebê-la como um meio para um fim, como um instrumento ou como parte de um arsenal de técnicas nas quais o analista deve ser treinado. Ademais, insistir que ela se constitua como mais do que uma ferramenta de transmissão renova a questão do que é *passado* por meio dela.

Ao perguntar-se a que escrita Lacan se refere quando aborda o inconsciente, Schäffer (2009) retoma uma passagem do Seminário 23 na qual, de forma costumeiramente opaca, ele diferencia a escrita de Joyce do registro de recordações ou memórias de infância que alguém pode vir a produzir. A autora sugere que o que separa as duas seria o fato de que a primeira “trata-se de uma escrita que produz enigmas” (p. 108) e fala, a propósito dela, em “perda, clivagem do sujeito, fraturas, escrita/escritura, vários termos que tentam cingir a escrita, contorná-la, produzir sentido e que acabam, paradoxalmente assinalando seu *nonsense*. De certa forma, abalo da representação, que mostra o vazio do sujeito (...)” (p. 107). Schäffer chega a articular essa questão do enigma com a forma pela qual o tema é abordado na obra de Lacan, postulando que “os desdobramentos da questão da escrita não estão dados a uma leitura transparente (...) talvez seja próprio do escrito/escrita delinear limites, impossibilidades, permitindo acesso somente quando algo tropeça, faz intervalo (inter-dito)” (p. 108).

Ocupando-se do tema dos registros e da transmissão, Costa também chega em uma escrita que esteja do lado do enigma, mas por uma perspectiva diferente. O que ela nos coloca é que não há, necessariamente, uma exclusão entre ele e uma produção memorialística, que consistiria na “passagem de uma ‘língua’ a outra, sendo a escrita o veículo dessa passagem das memórias da infância” (2001, p. 47). Enfatizo o uso feito do termo passagem que, como podemos ver, de modo algum se resume a uma tentativa de captura, reprodução ou apreensão, nem a um esforço de transmissão direta. Isso fica claro nas frases seguintes:

a *passagem*, aqui, indica a necessidade de produzir uma circulação: uma possibilidade de ‘comunicar o incomunicável’. Situamos nesta última expressão uma forma aproximativa de apresentar o compartilhamento de um enigma. Esse compartilhamento pode acontecer sem que necessariamente ele seja entendido ou mesmo interpretado (...). Acompanhamos algo semelhante no efeito produzido por um chiste (p. 47, grifo da autora).

Não fica, assim, excluída a possibilidade de que uma escrita memorialística (ou qualquer outra, arrisco a dizer) faça, produza e compartilhe enigmas. Eles estariam, aliás, localizados precisamente nesse ponto onde nos deparamos com o furo do incomunicável, de modo que uma leitura que reconheça a perda como inerente às suas operações não esgota seu objeto ou exclui outras possibilidades de abordagem, mas mantém o enigma e os efeitos que ele produz. É nesse sentido, creio, que Costa menciona uma responsabilidade cultural da psicanálise, afirmando que ela “perderia todo seu interesse ao outorgar-se a condição exclusiva de uma chave interpretativa das relações humanas. O que seria situá-la em uma vertente de tradução de um sentido” (p. 148). A autora defende, então, como um princípio norteador para nossa prática e, portanto, para a escuta do outro, “a não aceitação da violência interpretativa (própria, ou do outro), porque é o princípio das relações de submissão e poder” (p. 149). Por essa ótica, dar o protagonismo de uma escrita da clínica à operação de transliteração seria, como já argumentado, praticar uma coerência para com os preceitos epistemológicos e éticos que regem uma clínica psicanalítica na qual “pensamos muito mais na possibilidade de transmitir uma determinada *posição* frente ao outro, na sua vã tentativa de apreensão do real que o cerca, para sua inclusão simbólica nesse real” (p. 148, grifo da autora).

A questão também pode ser ressituada, como faz Rickes (2003), da seguinte forma: “como pensar a escrita como possibilidade de transmitir os impasses que alimentam a psicanálise e não como exibição de um conhecimento (...)?” (p. 120). Para a autora, em considerações similares às feitas por Costa em seu uso do termo experiência, há uma relação de implicação mútua entre o trabalho clínico e a pesquisa, a transmissão e a escrita. Ao narrar e endereçar a experiência, a escrita atua no sentido de efetivamente produzi-la, e não de apenas registrá-la. Contudo, isso não equivale a dizer que sua função seja a de aparar ou “fazer a recusa das arestas que a experiência atualiza” (p. 120), mas sim a sustentar que a escrita não “diz respeito somente ao que se constitui como produto de uma narração (...), mas também aos efeitos produzidos sobre o sujeito que toma a palavra” (p. 123). Dando um passo a mais, a autora localiza esses efeitos a partir de uma proposição de grande interesse a esta pesquisa, ao afirmar que eles “se conjugam no sentido de produzir um lugar psíquico distinto” (p. 123), insistindo, em seguida, que o que se escreve sobre a experiência clínica “não é mero relato de acontecido. É construtor de lugar psíquico” (p. 123). Aproximo esse movimento da passagem que venho destacando aqui – deslocamento de posição discursiva, que permite não exatamente uma transformação, embora o capítulo anterior tenha iniciado fazendo uso dessa palavra, mas, mais apropriadamente, a emergência de um sujeito.

Esse sujeito não é nenhuma essência, aparecendo do *entre* resultante de uma hiância, intervalo pressuposto por toda escrita que advenha de uma leitura, como já vimos. No que se refere à escrita da clínica, “é a partir do que surge como impasse na transferência que aquele que escuta se põe a falar, seja no espaço de supervisão, seja através da escrita” (p. 124). Não se trata de transpor, de forma isenta, um percurso de tratamento ou de reproduzir a situação clínica, mas de produzir algo com os restos deixados por ela. É desse modo, creio, que a autora se refere a uma escrita que “parte daquilo que não pode ser elaborado pelo analista e que precisa encontrar outros lugares de trabalho psíquico que não aquele propiciado pelo lugar de escuta” (p. 124). Do endereçamento transferencial, da demanda do analisante por reconhecimento, algo resta do lado do analista, que precisa descobrir o que fazer com isso. A escrita pode ser um recurso valioso para tanto, trabalhando “no sentido de construir um lugar psíquico capaz de sustentar este endereçamento na transferência que o lançou em direção a um impasse” (p. 124). Se as narrativas que produzimos da nossa clínica contam *algo*, elas também *nos* contam, e de uma forma que revela todo seu potencial para o nosso trabalho e nossa formação – envolvendo um “contar-se enquanto sujeito a sustentar o trabalho no laço transferencial” (p. 129). Voltarei ao tema do endereçamento mais pausadamente no capítulo final, no qual retornaremos à questão do si para pensar as consequências de um salto que nos leve de uma escrita de si a uma escrita *do si*. Por ora, cabe sublinhar que Rickes também trata da questão, ressaltando a comunidade analítica como esse Outro ao qual nos endereçamos ao escrever sobre o caso. Ao fazê-lo,

o analista se coloca no caminho de construir o lugar psíquico necessário à acolhida e ao trabalho de/em uma transferência que lhe foi endereçada, ao mesmo tempo em que busca tecer o fio que faz de sua narração um elo a mais de uma corrente que se desdobra desde muito antes dele e, pretende-se, para muito além de seu ato de fala/escrita. (p. 126)

Que isso permita ao analista ocupar essa posição de escuta e seguir em seu trabalho, é certamente de interesse. Se algo resta conosco de nossas experiências clínicas, reendereçá-lo parece fundamental – especialmente se visamos, como horizonte para todo percurso de análise, a dissolução da transferência. Há aí um efeito de descentramento, a respeito do qual retomo a questão das impotências experienciadas pelo analista. Se, por vezes, derivamos algum sofrimento ou frustração de nosso trabalho, creio que eles estejam frequentemente ligados ao que percebemos como nossos fracassos na clínica. Fiz alusão, anteriormente, à ideia problemática de que existam “casos difíceis”, e ela parece estar relacionada a experiências de castração imaginária por parte do analista. É por isso que insisto que qualquer consideração

acerca de um efeito clínico do escrever como ato não se desdobre em um uso instrumental da escrita. Caso contrário, cairíamos na armadilha de vê-la como solução para algo (inclusive para o caso, retomando a analogia policial), e não como um espaço onde o analista possa trabalhar e reendereçar esse excesso que decanta de sua clínica e que, por vezes, ele se sente forçado a carregar consigo. Somente por esta segunda via dotamos esse ato de (re)endereçar de sua potência, visto que “ao contar a singularidade de sua experiência no campo simbólico da psicanálise, o analista coloca em cena as operações que lhe permitem contar-se como um em referência aos outros, à comunidade analítica” (p. 126).

Escrever pode permitir, então, que nos remetamos, como analistas, a um Outro. Isso não significa evitar a responsabilidade da condução de um tratamento, mas sim nos colocarmos como elos em uma corrente que se estende para além de nosso alcance, de forma não dissimilar à relação com a linguagem e com o campo do simbólico postulada por Lacan. Se há, portanto, impossibilidades que permeiam o trabalho analítico, a sustentação individual dos laços transferenciais certamente é uma delas. É de modo similar que Allouch aborda, em *A Clínica do Escrito*, a distância entre transferência simbólica e imaginária, como veremos. Neste momento, destaco que a presente discussão nos remete à ideia de um desfalecimento que seja oriundo de uma leitura. Como já afirmado, ele não diz respeito unicamente à queda dos sentidos, que podem dar lugar a outros quando lemos e escrevemos, mas também ao lugar psíquico (subjetivo) produzido por este ato. Ao endereçarmos nossa leitura dos restos da clínica, nos retiramos de uma situação transferencial insustentável. Todavia, isso só ocorre se não encaramos os impasses com os quais nos deparamos como marcas de impotências, causadoras de um dano narcísico que só poderia ser reparado por uma resolução dos enigmas que se apresentam em nosso trabalho. Afinal, é “porque algo se apresenta na experiência como resistindo à apreensão, é que o sujeito se coloca no caminho de construir os elementos para fazê-lo” (p. 125). Nossa escrita da clínica, como qualquer outra, advém de pontos de impossibilidade, de forma que

contamos como forma de dar desdobramento ao impossível de nossa relação ao Outro (...) é a partir de uma dissimetria, de uma impossibilidade de relação, que inventamos, que criamos, que contamos e nos contamos em uma ficção que tem por objetivo fazer a borda de nosso lugar nessa impossibilidade (p. 130)

Não é que, ao escrever, consigamos eliminar essa impossibilidade, mas sim que compartilhá-la é fazer algo com ela, e isso tem efeitos importantes. É a isso que me refiro quando, partindo da leitura com o escrito de Allouch, proponho um ler com a escrita. Não

porque acredito que devemos elevá-la a técnica terapêutica ou que ela tenha alguma propriedade clínica inerente ou a capacidade de garantir esse movimento de passagem a outra coisa. Afinal, os frutos e resultados propiciados por ela só podem ser avaliados posteriormente (no mesmo só-depois da intervenção analítica) e, ademais, o que orienta esta pesquisa é uma aposta, especialmente na medida em que ela também desemboca em um exercício de escrita. É, por outro lado, devido às diferentes formas nas quais a escrita aparece em nosso trabalho e por ver nesse fazer com a letra (ou da letra) uma parte importante dele, conforme o literal age como ponte entre escrito e escrita, entre as narrativas que contamos das curas que conduzimos e o modo como nos aproximamos de uma escuta analítica, que acredito encontrar aí um material precioso, um terreno cuja superfície tem muito a oferecer a quem se dispõe a percorrê-la, traçando suas bordas e limites.

A título de nota final, e retomando a linha condutora deste capítulo, foi visando a demarcação desse fazer que abordei a oposição entre escrita e escrito na teoria psicanalítica, bem como as consequências de diferentes acepções de “escrita do inconsciente” e “escrita da clínica”, além das formas pelas quais o ato de escrever pode assumir a forma de sintoma. Se insisto na importância dessa escrita para a formação é, portanto, por ver nela um espaço de leitura e de experimentação no qual o analista possa, ao reconhecer a contingência inerente a certos sentidos – no caso, os atribuídos às experiências clínicas –, desvincilhar-se deles e dos excessos nos quais eles se cristalizam, vindo, assim, a escrever outra coisa. Não mais tomados pelos ideais de capturar ou compreender essas experiências, poderemos nos dedicar a uma escrita que faça passagem e, com isso, passe os impasses com os quais frequentemente nos vemos às voltas em nosso trabalho, sem que precisemos carregá-los, suturá-los ou resolvê-los individualmente. Afinal, esses restos, decantados dos laços transferenciais aos quais nos oferecemos, fazem insistência, demandando leitura para que não se tornem persecutórios, como Allouch nos diz da letra. Dessa forma, ler é o caminho pelo qual podemos fazer com que a palavra do Outro aceda à sua inanidade (Allouch, 2007), formulação cujas consequências examinarei a seguir, retomando os diferentes pontos de relação entre traço e letra, o tema da letra (*letter*) como resto e como lixo (*litter*), bem como outros desdobramentos dessa aproximação entre o conceito e o registro do Real, especialmente a partir do Seminário 18 e de *Lituraterra*.

Capítulo 4 – Rasurar impossíveis, ou o sujeito como leitor

Os dois capítulos anteriores tiveram como eixo temático a questão da letra e da escrita na teoria lacaniana. Se, no Capítulo 3, estabeleci os parâmetros que situam a escrita da clínica da qual esta pesquisa se ocupa, baseando-me em uma correlação dos processos de leitura e de escrita, bem como na decomposição desses nas operações de transcrição, tradução e transliteração proposta por Allouch, não foi sem a construção de um aporte teórico em escala maior. Desse modo, voltei-me, no Capítulo 2, ao *Seminário 9* (1961-62/2008) e a textos como *Função e Campo* (1953/1998) e *Instância da Letra* (1957/1998), além de outros que se ocuparam do tópico, como bases que permitem decantar, da obra de Lacan, uma concepção de escrita e uma certa forma de leitura. Ambas se centram no literal e foram desenvolvidas a partir tanto de seus diálogos com a linguística – sendo Saussure e Jakobson seus interlocutores mais célebres, ainda que não os únicos – quanto das dinâmicas entre seus próprios conceitos de significante e de letra, frequentemente revisitados ao longo dos anos.

Foi, portanto, visando compor um quadro que fornecesse justificativa e consistência teórica às proposições que apresento sobre a escrita da clínica que tracei esse percurso por diferentes momentos e produções das primeiras décadas do ensino lacaniano. Durante esse período inicial, foram frequentes as referências à linguística, às escritas antigas e ao seu processo de deciframento, ao rébus e à fonemática. Todavia, apesar da amplitude do leque de questionamentos aberto por esses ângulos de abordagem, eles não esgotaram as teorizações de Lacan sobre o assunto. Isso é verdadeiro especialmente ao considerarmos os períodos finais de sua obra, quando seu interesse na lógica e na matemática cresceu em importância, de modo que a teoria dos conjuntos e a topologia dos nós tornaram-se referências privilegiadas. Esses desenvolvimentos tiveram consequências importantes no lugar dado à escrita em sua teoria, operando uma virada efetiva no que se refere ao conceito de letra, de forma que eles não poderiam ser deixados de lado neste estudo. Sendo assim, nosso próximo passo envolverá uma retomada esquemática desses movimentos¹⁰, a partir de algumas lições e passagens do

10 Não faz parte dos objetivos deste trabalho uma revisão exaustiva do tema da letra em Lacan, seja em seus desenvolvimentos anteriores, seja no final de sua obra. Ademais, não são poucas as obras que abordam o assunto, de forma que uma revisão minuciosa da literatura exigiria uma outra pesquisa. De qualquer maneira, ainda que de forma assistemática, Allouch (2007) circula por diferentes momentos da produção lacaniana ao propor sua clínica do escrito, sendo, novamente, uma referência central aqui. Um estudo de fôlego sobre o tópico, que não se deteve em Lacan, mas também examinou o tema em Freud e Derrida, é o de Rego (2005), consultado e mesmo já citado ao longo desta dissertação, ainda que algumas das conclusões tecidas pela autora entrem em discordância com as que apresentarei, como veremos.

Seminário 18 (1971/2009) e do Seminário 20 (1972-73/1985)¹¹, bem como de aportes resgatados de outros autores que se debruçaram sobre esses textos.

Podemos encontrar, nesses seminários e em *Lituraterra* (1971/2003), um deslocamento significativo, que pode ser enunciado da seguinte maneira: a letra, antes definida como “estrutura essencialmente localizada do significante” (1957/1998, p. 505) ou apenas como essência do significante (1961-62/2008), afastou-se dele, sendo colocada no registro do Real. Com isso, a escrita e o escrito passaram a ocupar novas posições na teoria lacaniana e outras temáticas foram introduzidas nas discussões concernentes a eles, principalmente graças à interlocução com campos do saber como a lógica proposicional e a topologia. Iniciarei destacando alguns desses desdobramentos para, então, considerar seus efeitos no que diz respeito ao que foi construído nos capítulos anteriores. Portanto, se foram o literal e, de um modo geral, o funcionamento dos processos de leitura e escrita que guiaram a abordagem do Seminário 9 e de *Instância da Letra* apresentada anteriormente, agora serão os efeitos de uma dada operação de leitura-escrita que darão razão ao percurso a ser feito pelos Seminários 18 e 20 a partir dos re-cortes costurados para tecer as elaborações que seguem.

4.1 A letra, a escrita e o impossível

Um dos temas fundamentais para a consideração do registro do Real, e que já apareceu nas páginas anteriores, é o do impossível. Concebido a partir de uma proximidade com o gozo e a repetição, e em articulações complexas com o saber e a verdade, o Real foi progressivamente elaborado por Lacan em um afastamento para com a ideia de realidade – inclusive na forma do conceito de *realidade psíquica* empregado por Freud. Como aponta Rinaldi (2008), “se a realidade é sempre uma construção simbólica, o *real* é outra coisa” (p. 42, grifo da autora). Trata-se de “algo de indefinível, incognoscível e enigmático que marca a experiência do inconsciente (...) o umbigo do sonho, ponto limite da interpretação” (p. 41); portanto, ela afirma em seguida, de algo que escapa à simbolização, “aquilo que é impossível de dizer e que se apresenta sempre como um furo, um buraco no saber, algo traumático que diz respeito fundamentalmente à sexualidade e que está no cerne do inconsciente humano, na origem do desejo” (p. 42). A conceituação desse registro traria, enfim, um paradoxo, que a autora coloca da seguinte forma: “como apreender o que se caracteriza justamente por ser inapreensível?” (p.

11 As citações utilizadas neste capítulo foram extraídas das traduções para o português publicadas pela Editora Zahar. Entretanto, a leitura destas foi cotejada com as versões em francês disponíveis em <http://staferla.free.fr/> e com a Edição Crítica em espanhol, disponível em <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/>.

41). É nessa pergunta que me detenho, justamente por ela nos levar à seguinte: de que maneira entram aí a questão da escrita e o modo como ela aparece nos seminários que abordo neste momento?

É a busca por uma sustentação para o irrepresentável do registro do Real que leva Lacan às diferentes escritas. Afinal, como lembra Rinaldi, “o real é situado como aquilo que só se atinge pela escrita” (p. 45). Ao afastar a letra do significante, e também do significado, ele a apresenta de formas diversas: como o que traça a borda do furo no saber, como fazendo litoral entre saber e gozo, como rasura, como lixo ou resto, entre outras. Se há um elemento em comum nessas definições, é que a letra circunda um impossível, evidenciando-o ao fazê-lo. Essa é a sua potência, de forma que o esforço que parece reger as experimentações de Lacan com as fórmulas e os matemas é o de escrever não exatamente o impossível, mas a impossibilidade que o estabelece. Para adentrar essa discussão, tomo como ponto de partida a afirmação, transformada em aforisma, de que “não há relação sexual no ser falante”¹² (1971/2009, p. 60).

Lacan dedica grande parte do Seminário 18 às consequências dessa asserção, que desloca uma hiância que havia aparecido em seu ensino referida, por exemplo, ao alcance de um suposto gozo não interdito ou ao retorno a um estado mítico de fusão com um Outro primordial. No ano anterior (1969-70/1992), ele apresentara seus quatro discursos a partir dessa noção do impossível, recuperando uma formulação freudiana sobre as três tarefas impossíveis (educar, governar e analisar) e acrescentando a elas a de *fazer desejar*, além de ter localizado, no andar inferior de seus matemas, entre os lugares da produção e da verdade, “a barreira cuja denominação está imediatamente ao alcance da nossa mão é, no nível do discurso do mestre, o gozo – na medida simplesmente em que está interdito, interdito em seu fundo” (p. 113). No Seminário 18, a inexistência da relação sexual é pontuada pela observação de que não há equivalência, nem possibilidade de conexão direta, entre isso que tomamos, no senso comum, como os dois polos dessa relação: o homem e a mulher, ou o masculino e o feminino. Para Lacan, não há aí binaridade, pois o que a psicanálise verifica é a intromissão de um terceiro termo, o falo, que se refere precisamente ao “obstáculo feito a uma relação” (1971/2009, p. 62), de modo que a “função do falo torna insustentável, doravante, a bipolaridade sexual, e insustentável de uma forma que literalmente volatiliza o que acontece com o que se pode escrever dessa relação” (p. 62). É nesse sentido que a linguagem, como ele afirma algumas lições a seguir, não dá conta da relação sexual, pois

12 A palavra francesa *rappor*t pode ser traduzida para o português como “relação” e como “proporção”. A advertência a respeito dessa ambiguidade, bem como de seu caráter matemático, certamente auxilia a leitura do Seminário 18.

com a inscrição que é capaz de comentar, não consegue fazer com que essa inscrição seja o que defino como inscrição efetiva do que seria a relação sexual, na medida em que ela relacionaria os dois polos, os dois termos que se intitulariam *homem e mulher*, sendo esse homem e essa mulher sexos respectivamente especificados pelo masculino e pelo feminino... em quem, em quê? Num ser que fala, ou, dito de outra maneira, um ser que, habitando a linguagem, extrai dela um uso que é a fala. (p. 123, grifo no original)

O que se estabelece, então, é uma relação *sexuada*, cujo gozo é marcado pelo falo como terceiro elemento. As posições a serem ocupadas nela dependem, portanto, dessa movimentação no jogo fálico, de maneira que a relação é estabelecida com ele:

o que proponho é o seguinte: é afirmar que a linguagem (...) tem seu campo reservado na hiância da relação sexual, tal como o falo a deixa aberta. O que ele introduz não são dois termos que se definem pelo masculino e pelo feminino, mas a escolha que há entre termos de natureza e função muito diferentes, que se chamam ser e ter. (p. 63)

É essa escolha, como ele a chama, que configura a castração, “a substituição da relação sexual pela chamada lei sexual” (p. 63). A impossibilidade do acesso direto ao gozo sexual, assim, dá margem ao desejo, ou “é da própria hiância da proibição inscrita que decorre a conjunção – ou até a identidade, como ousei enunciar – desse desejo com essa lei” (p. 63). É o que permite a Lacan afirmar que o “que Freud demonstra (...) é que, por intermédio do inconsciente, vislumbramos que tudo o que é da linguagem tem a ver com o sexo (...), porém precisamente pelo fato de a relação sexual, pelo menos até o presente, não poder de modo algum inscrever-se nela” (p. 122). Essa proximidade entre lei e linguagem já havia sido sublinhada décadas atrás, em *Função e Campo* (1953/1998), afinal. No Seminário 18, porém, no contexto de uma reflexão detida sobre as relações entre linguagem, fala e escrita, Lacan argumenta que “é pelo fato do discurso começar que a hiância se produz (...) o certo é que o discurso está implicado na hiância, e que, como não existe metalinguagem, não pode sair dela” (1971/2009, p. 101). No que se refere ao gozo, portanto, sua multiplicidade estrutural – marcada, por exemplo, nos *quatro* discursos – deriva desse fato, de que ele se presentifica apenas a partir de sua interdição, de modo que o discurso somente abre caminho e dá acesso a “gozos que parodiam – essa é a palavra adequada – aquele que é efetivo, mas que lhe permanece alheio. Assim é o Outro do gozo, para sempre proibido, inter-dito, aquele cuja habitação a linguagem só permite ao lhe fornecer (...) escafandros.” (p. 139).

Cabem, agora, um retorno ao tema da escrita e uma reflexão sobre as consequências das proposições expostas nos parágrafos anteriores quanto ao que foi desenvolvido até aqui. Para tanto, destaco que se, na lição 4, Lacan afirma a inexistência da relação sexual, o desdobramento posterior desse raciocínio é mais específico: “que não haja relação sexual, isso eu já fixei sob a forma de que não há nenhum modo de escrevê-la, atualmente” (p. 77). Sem dúvida, há aí uma pista interessante para uma compreensão da *função do escrito* que Lacan começa a desenvolver, esse escrito que tanto permite que concebamos um espaço euclidiano com quatro ou mais dimensões e que enviemos o homem à lua, como ele afirma nesse mesmo seminário, como também possibilita que, no que o analisante fala, leiamos outra coisa, como ele sugere no Seminário 20 (1972-73/1985) – o que, com Allouch, localizei no cerne da operação analítica e de uma escrita da clínica que não traduza ou transcreva. Na lição 8, enfim, Lacan faz questão de esclarecer que o fracasso presentificado nessa impossibilidade é um fato de escrito:

guarda-se a ideia, por exemplo, de que eu digo que a relação sexual fracassa ao ser enunciada na linguagem. Mas, justamente, o que eu disse não foi *enunciada*, e sim *inscritível*. Se digo *inscritível* é porque o exigível para que haja função é que, pela linguagem, possa produzir-se algo que seja expressamente a escrita, como tal, da função. Trata-se desse algo que já lhes simbolizei, mais de uma vez, da maneira mais simples, que é esta, F , numa certa relação com x , ou seja $F(x)$. (1971/2009, p. 123, grifo no original)

Vemos, assim, que esse passo argumentativo, no qual Lacan vai da inexistência da relação sexual à impossibilidade de escrevê-la, envolve um recurso à lógica matemática¹³. Afinal, “o essencial da relação é uma aplicação, a aplicado sobre b ” (p. 60). Ou seja, no que se refere à relação sexual, voltamos à insuficiência da binaridade, ou à inexistência de um conector que ligue os dois lados ou elementos em questão. É em uma tentativa de situar propriamente esses dois polos que Lacan começa a trabalhar no que resultaria em suas fórmulas da sexualidade. Não pretendo adentrar esse complexo desfiladeiro conceitual, mas alguns elementos dessa teorização são valiosos para a consideração da problemática que inicia esse capítulo – uma reflexão de suas elaborações acerca da escrita a partir do tema do impossível. Para desenvolver suas fórmulas, ele revisita o mito de *Totem e Tabu*, que já fora central ao seminário anterior.

13 Faço, contudo, a ressalva de que não apresento esse como um desdobramento causal ou cronológico. Não se trata de dizer que não se pode escrever o que não existe – como os espaços n -dimensionais, que existem, mas apenas a partir de modelos físico-matemáticos, ou seja, ganham sua materialidade apenas pela referência ao escrito. Além disso, a anterioridade da fala sobre a escrita é um ponto no qual Lacan insiste muitas vezes e ele sugerirá, nesse mesmo seminário, que “a relação sexual é a própria fala” (p. 77). Articulo essa afirmação com a citação, trazida anteriormente, de que “é pelo fato de o discurso começar que a hiância se produz” (p. 101) para propor que é ao nos depararmos, na dimensão da fala, com algo que não se escreve que podemos afirmá-lo como impossível.

Porém, se, naquele ano, ele sublinhara o caráter impossível da figura paterna que pudesse satisfazer a todas as mulheres (1969-70/1992), agora, ele o retoma a partir da noção de escrito, à luz da lógica aristotélica e das contribuições de Peirce. Seu interesse nessa construção reside no fato de que a escrita do mito do pai da horda poderia elucidar melhor essa impossibilidade – em suas palavras, “esse mito escrito poderia muito bem passar pela inscrição do que acontece com a relação sexual” (1971/2009, p. 99).

Para tanto, Lacan recorre ao quadrado aristotélico das oposições, constituído pelas proposições categóricas, as universais e as particulares, afirmativas e negativas. Dentre essas, o esquema de Peirce já havia lhe fornecido uma pista interessante sobre a universal afirmativa: “no passado, insisti bastante no que acontece com o enunciado *todo traço é vertical*, e em que ele é perfeitamente compatível com o não existe nenhum traço” (pp. 102-03). Surge, então, um questionamento da existência de um conjunto que pudesse compreender esse “todas as mulheres” do mito do pai da horda ou que pudesse definir propriamente uma essência *da mulher*. No que se refere ao homem, por sua vez, qualquer posição de “todo homem” seria dependente dessa figura do pai mítico, desse *um* que estaria fora do conjunto (e, assim, fora da castração), de modo que

o homem é uma função fálica na qualidade de *todo homem*. Mas, como vocês sabem, há enormes dúvidas incidindo sobre o fato de que o *todo homem* existe. É isso que está em jogo – ele só pode sê-lo na qualidade de *todohomem* [*touthomme*], isto é, de um significante. (p. 132-33, grifo no original)

É partindo daí, bem como de um exame da função do *um*, que Lacan tenta mostrar o que se passaria com o homem e a mulher enquanto fatos de discurso. Mais do que isso, porém, o que destaque é o emprego da lógica – e, portanto, da escrita – nesse raciocínio, principalmente por duas vias: a barra da negação e a letra como o que, ao escrever, faz furo. Para tratar da primeira, Lacan transpõe as proposições do quadrado aristotélico à lógica de predicados, usando os quantificadores e tomando como referência, para tecer alguns exemplos, um dos diagramas de Peirce:

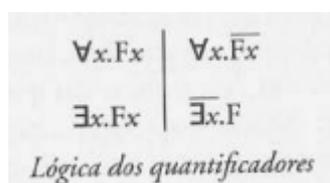


Figura 3. Esquema de Lacan das proposições do quadrado aristotélico.

Fonte: Extraído de J. Lacan. (1971/2009), p. 103.

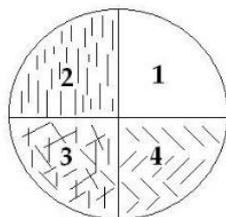


Figura 4. Diagrama de Peirce.

Fonte: Extraído de J. Lacan. (1971a), p. 33.

Ele afirma, então: “o que estou enunciando é que, nessa maneira de escrever, tudo decorre do que se pode dizer a propósito do escrito” (p. 104), frase que situa toda sua abordagem das formalizações lógicas. Vamos às imagens, então. Na primeira, no lado esquerdo da organização das proposições feita por Lacan, encontramos as duas afirmativas, a universal, segundo a qual “podemos dizer de todo x (...) que ele satisfaz o que está escrito como $F(x)$ ” (p. 104) – no caso do diagrama de Peirce utilizado, por exemplo, referindo-nos ao segundo ou ao primeiro quadrante, poderíamos dizer que “todos os traços são verticais” (mesmo quando não há nenhum traço) – e a particular, a respeito da qual ele afirma: “a ênfase do escrito recai aqui sobre o fato de que existe o inscritível, isto é, existem x que vocês podem fazer funcionar nos $F(x)$ ” (p. 104) – no que se refere ao terceiro quadrante do diagrama acima, seria possível dizer que “alguns traços são verticais”. Contudo, são as duas negativas que Lacan destaca, justamente pelo *não*-valor que elas denotam. Na universal, que ocupa o canto superior direito do quadro apresentado, “a clivagem consiste em perceber o não-valor da universal negativa, já que aí não se deve escrever $F(x)$ de nenhum x que vocês falem” (p. 104) – seguindo o mesmo exemplo, no quarto quadrante do diagrama, diríamos que não encontramos nenhum traço que fosse vertical. Já na particular negativa, “simplesmente se diz que x não é inscritível” (p. 104), ou que existiriam traços que não supririam a condição estabelecida para a função escolhida (a dos traços verticais). Lacan encerra essa lição de maneira um tanto abrupta, mas não sem extrair daí uma consideração interessante:

Que significa isso? Nessas duas estruturações ficou como que negligenciada, sem valor, a universal negativa, na medida em que ela permite dizer que não se deve escrever $F(x)$ quando se fala de um x qualquer. Em outras palavras, aqui funciona um corte essencial. Pois bem, é justamente em torno disso que se articula o que acontece com a relação sexual.

A questão é o que não se pode escrever na função $F(x)$, a partir do momento em que a função $F(x)$ existe ela mesma para não escrever. Nisso, ela é o que enunciei há pouco, e

que é o ponto em torno do qual girará o que retomaremos quando eu voltar a vê-los, daqui a dois meses – ou seja, ela é, propriamente falando, o que se chama de ilegível. (p. 104)

A lição seguinte, de número 7, é a que foi publicada posteriormente como o escrito intitulado *Lituraterra*, no qual Lacan, ao contrário do anunciado, não abordou propriamente o tema do ilegível – mas voltaremos tanto a ele quanto a esse escrito em breve. Por ora, me direciono à lição 8, onde a questão das negativas retorna. Ao visar a escrita da relação sexual, Lacan propõe uma função fálica, $F\Phi$, em referência à qual o homem e a mulher se situariam, a partir das negativas existencial e universal, respectivamente. Em seguida, ele as escreve colocando a barra à esquerda, acima dos quantificadores, fazendo-as assumir uma forma discordancial, sendo ditas da seguinte maneira: “não é por haver um *para todo* x , $\forall x$ que posso escrever ou não escrever Φx ” e “não é por *existir um* x , $\exists x$, que posso escrever ou não escrever Φx ” (p. 132). Nas fórmulas da sexuação, será a partir desses enunciados discordanciais que o homem e a mulher se inscreverão. Como diz Lacan ao escrevê-las no quadro, “ao me exprimir dessa maneira, enuncio alguma coisa que só tem como referência a existência do escrito” (p. 131-132).

Podemos ver, nessas lições, o potencial que ele encontrou no recurso à escrita lógica. Trata-se, em suas palavras, de ilustrar que “a lógica porta a marca do impasse sexual” (p. 133). Ao apresentar as negativas universal e existencial como as fórmulas do homem e da mulher, ele acrescenta que é por essas barras da negação que se situa “tudo o que é capaz de corresponder ao semblante do gozo sexual. Aqui, as duas barras são tais que, justamente, não são a escrever, já que o que não pode se escrever, simplesmente não se escreve” (p. 136). Há aí um uso da letra bastante diferente daquele presente em *Instância da Letra* e no Seminário 9, onde o literal, o fonema e o rébus eram as balizas para a abordagem da escrita. É certo que estes não serão abandonados, e é importante sublinhar essa multiplicidade de *usos* da letra – que Lacan aponta explicitamente, como veremos. Todavia, no contexto do Seminário 18, devemos nos reportar a essa virada que o conceito sofre ao ser colocado no registro do Real – que surge aqui como “aquilo que faz furo nesse semblante, nesse semblante articulado que é o discurso científico”, discurso esse que “só tem como referência a impossibilidade a que conduzem suas deduções. Essa impossibilidade é o real” (p. 27). A ciência avança, assim, graças ao escrito, é ele que sustenta, em um exemplo de Lacan, a formulação do campo gravitacional e tudo que depende dela. Encontramos aí a função desse escrito: “a articulação, digo a articulação algébrica do semblante – e, como tal, trata-se apenas de letras – e seus efeitos, esse é o único aparelho por meio do qual designamos o que é real” (p. 27).

Desde Aristóteles, o papel que a letra exercia na lógica era o de “fazer furos no escrito” (p. 76). Ao considerar o silogismo composto pelas proposições ‘todo homem é bom’, ‘alguns animais são homens’ e ‘logo, alguns animais são bons’, Lacan destaca que “nada pode funcionar aqui senão por uma substituição na trama do discurso, senão substituindo o significante pelo furo criado por substituí-lo pela letra” (p. 127). Ou seja, o *homem* que surge como sujeito da primeira proposição (“todo homem é bom”) e predicado da segunda (“alguns animais são homens”) só pode ser o mesmo se substituído por uma letra qualquer, convenção que determinou a escrita dos silogismos, da mesma forma que, no quadrado das oposições, a letra *A* aponta para uma universal afirmativa qualquer e a letra *E*, para uma universal negativa qualquer. A letra, como escrita lógico-matemática, não aparece aqui para localizar o significante, no sentido da homonímia, mas sim para assinalar um furo, permitindo uma abordagem do impasse lógico que definirá o Real como o que *não* se escreve.

Adentramos, com isso, algumas das considerações feitas no Seminário 20 (1972-73/1985). Nele, Lacan retoma o tema do impossível, novamente recorrendo à lógica, mas, dessa vez, lançando mão das categorias modais do impossível, do possível, do contingente e do necessário, já trabalhadas no Seminário 19. A escrita segue sendo sua referência para esses desenvolvimentos, de forma que o impossível, a relação sexual, é definido como o que *não* cessa de *não* se escrever. O necessário e o contingente, por sua vez, apontam para uma inscrição, com o primeiro sendo o que *não* cessa de se escrever e o segundo, o que cessa de *não* se escrever, enquanto o possível seria o que cessa de se escrever. Entre as quatro categorias, a ênfase é dada, novamente, à primeira. Se, no Seminário 18, esse destaque da impossibilidade aparece na proposição de que aqueles aos quais temos acesso são gozos que *parodiam* o da relação sexual, sempre inatingível, agora Lacan declara que

tudo que é escrito parte do fato de que será para sempre impossível escrever como tal a relação sexual. É daí que há um certo efeito do discurso que se chama a escrita.

Podemos, a rigor, escrever xRy , e dizer que x é o homem, que y é a mulher e R é a relação sexual. Por que não? Só que é uma besteira, porque o que se suporta sob a função do significante, de *homem*, e de *mulher*, são apenas significantes absolutamente ligados ao uso *discorrente* da linguagem. (p. 49)

A dinâmica entre discurso e escrita mencionada no trecho, extraído da lição 3, acrescenta alguns elementos para nossa reflexão sobre a forma como Lacan utiliza esta nesse momento. Se não podemos, enfim, simplesmente escrever a relação sexual como xRy , é porque

foi a partir do momento que um discurso, o discurso analítico, abordou esta questão seriamente e colocou que a condição da escrita é que ela se sustente por um discurso, que tudo escapa, e que, a relação sexual, vocês não poderão jamais escrevê-la – escrevê-la com um verdadeiro escrito, enquanto aquele que, da linguagem, se condiciona por um discurso. (p. 50)

Retornarei a essa lição posteriormente, com o objetivo de explorar melhor a relação entre fala, linguagem e escrito divisada por Lacan. Por ora, marco que, se há uma hiância que surge com o discurso, como ele afirmara no Seminário 18, ela não pode ser suturada pelo escrito – argumento que já apareceu no capítulo anterior, mas que agora ganha mais estofamento. A aposta lacaniana na escrita (principalmente pela via da matemática, nesses seminários) não opera por aí, e sim deve-se justamente ao fato de que esse impossível da relação sexual, o Real, “só se poderia inscrever por um impasse da formalização” (p. 125). É aí que entra a imagem, evocada inicialmente por Spinoza, da teia saindo do ventre da aranha, *texto* no qual poderíamos “perceber os limites, os pontos de impasse, os becos sem-saída, que mostram o real acedendo ao simbólico” (p. 126). É desse modo que tudo que emerge como escrito surge, talvez possamos dizer, *apesar* desse impossível que não pode ser escrito. Diante disso, uma questão: o fato de que algo se escreva poderia ser sem qualquer efeito nesses pontos de impasse e becos sem-saída?

Ao final do seminário, Lacan dá algumas pistas do que poderíamos pensar como uma *passagem* do impossível ao contingente e dele, ao necessário. Anteriormente, ele definira o contingente como referente à inscrição fálica: “o Falo – tal como a análise o aborda como ponto chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa do desejo – a experiência analítica pára de não escrevê-lo” (p. 126). É esse caráter contingente que submete a relação sexual ao regime do encontro:

aí não há outra coisa senão encontro, o encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo que em cada um marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual. Não é o mesmo que dizer que é somente pelo afeto que resulta dessa hiância que algo se encontra, que pode variar infinitamente quanto ao nível do saber, mas que, por um instante, dá a ilusão de que a relação sexual pára de não se escrever? (p. 198)

Em seguida, Lacan afirma que é a esse ponto de suspensão, *pontual* como todo encontro, que se agarra o amor – porém, esse *agarrar-se* acaba deslocando a negação do “cessa de não se escrever”, transformando o contingente em necessário, ou no que “*não* cessa de se escrever”. Embora a discussão acerca do amor permeie o seminário (principalmente no contexto de uma crítica à metafísica), as especificidades desses movimentos entre as categorias não são

exploradas minuciosamente, com essa alusão aparecendo apenas nos momentos finais da última lição.

Ficamos, porém, com a pista de que, apesar desse impossível que não se escreve – e, poderíamos mesmo dizer, e seria o caso, *graças* a ele –, há também uma operação mediante a qual algo se escreve. Sobre isso, vimos, com Allouch, que a leitura antecipa a escrita, pois esta sempre tem um ponto de partida naquela. Além disso, exploramos, no Capítulo 2, o deciframento e o papel que a transliteração desempenha nele, atuando como operação de leitura-escrita mediante a qual podemos fazer valer a polissemia significativa e que tem como resultado um apagamento e uma passagem – o apagamento do que estava escrito e, com ele, uma passagem a outra coisa, deslocamento discursivo no qual um *sentido* emerge. Essas considerações serão valiosas para os próximos movimentos deste percurso de pesquisa e para a questão que oferece um rumo a este capítulo – os efeitos propiciados por uma certa leitura.

Em sua proposta de uma *clínica do escrito*, Allouch retoma a impossibilidade, afirmando que, se Lacan (1977/1992) define a clínica psicanalítica como o real impossível de suportar, “este real é impossível de suportar de outra maneira que não pelo escrito. Não que o escrito torne a clínica psicanalítica suportável, mas somente ele é que pode permitir que se faça valer a sua impossibilidade” (Allouch, 2007, p. 75). A letra e a escrita funcionam, portanto, como *suporte* do que não cessa de não se escrever e, ao retomarmos as categorias lógicas por meio delas, vemos que

só uma abordagem do escrito enquanto tal pode, com efeito, dar conta de que é às vezes possível que se desvaneça o necessário do sintoma; que isso que de escrever não cessa, chegue a cessar de não se escrever. Só por citá-las assim, já fica evidente de imediato que essas definições lacanianas das modalidades implicam *dois* modos do escrito: a transliteração é o nome do escrito enquanto este só tem existência como escrito a partir desse redobramento. (p. 20, grifo do autor)

A citação acima traz a organização em pares proposta por Lacan, e retomada por Allouch: necessário-possível e impossível-contingente. Ao localizar o sintoma no nível do necessário, o autor sublinha a repetição como sua característica; afinal, é o *não cessa* que marca tanto o impossível da relação sexual como o necessário, que se escreve, de novo e de novo, à revelia daquele que sofre, em suas tentativas de cobrir essa hiância. Diante disso, o contingente e o possível dizem respeito a uma cessação, interrupção. É pela via do escrito, Allouch propõe, que alcançamos a contingência na qual algo cessa de não se escrever e que, então, o necessário do sintoma se suspende – ou, nos termos utilizados até aqui: é por uma operação de leitura que,

lá onde algo estava escrito, escreve-se *outra coisa*. O sintoma, portanto, cessa *por se escrever*¹⁴, ou há um real aí que vem a ser suspenso devido a um *escrever-se*:

O interesse do apoio tomado nas definições lacanianas das modalidades lógicas usuais está ligado ao fato de que estas permitem formular mais precisamente essa questão do sintoma e sua suspensão. A intervenção das modalidades do necessário e do possível, com efeito, a desloca, transformando-a nessa outra questão que incide sobre o escrito: o termo *escrever-se* tem a mesma importância, oferece as mesmas consequências e, finalmente, tem o mesmo sentido nos registros do necessário e do possível?

Em outras palavras, o *escrever-se*, operante nessas definições ocultaria, em sua forma singular, um plural: iria escondê-lo, mas ao mesmo tempo manifestar sua existência, com o equívoco trazido pela vírgula. A vírgula escreve este plural, designa que há maneiras de escrever e permite, assim, entrever que existe uma relação entre o escrito e as maneiras (o trocadilho é de Lacan) e, portanto, um possível apagamento do sintoma. (p. 24, grifo do autor)

Retornamos ao apagamento, discutido no Capítulo 2. Todavia, o trocadilho entre *les façons* (as maneiras) e *l'effaçons* (o apaguemos/apagamos) ganha uma nova elaboração neste momento: há diferentes *modos* da escrita envolvidos nesse efeito de apagamento que uma leitura-escrita promove. Falamos, portanto, de uma transposição de uma escrita a outra – precisamente, a definição da transliteração, de modo que, para Allouch, “a transliteração é o nome da operação pela qual o escrito cessa de não se escrever” (p. 153). É em sua articulação de elementos, e na suspensão dos sentidos desses, que podemos encontrar um ponto de cessação, como proposto por Leite (2010) em uma reflexão sobre a literatura: “no ponto em que na língua não-toda se revela a impossibilidade de escrever, escavando a linguagem o poeta faz passar o real através da criação do objeto/obra” (p. 206). A expressão *faz passar* é curiosa; primeiramente, por evocar a ideia de passagem tão presente nestas páginas, mas, em segundo lugar, por fugir de uma noção representacional. Não se trata de superar esse impossível, tamponar o indizível, ou de encontrar as palavras para escrever o que não se escreve – Lacan afirma, como vimos, que “o que não pode se escrever, simplesmente não se escreve” (1971/2009, p. 136), mas talvez isso não signifique que não haja saída possível desse beco. Como Leite sugere em seguida, “se o gozo se deposita nesse ponto de impossível, é a escrita que poderá pela contingência retirá-lo/extraí-lo daí” (2010, p. 207). Que escrita seria essa, finalmente?

14 Allouch faz alusão aqui à vírgula que Lacan (1975-76/2007) adiciona posteriormente a sua definição do possível, que passa de ser o que “*cesse de s'écrire*” àquilo que “*cesse, de s'écrire*”, alteração que acrescenta aí uma relação causal (de “cessa de se escrever” a “cessa *por se escrever*”).

Acredito que só pode se tratar de uma escrita que não se pretenda tradução ou transcrição, uma que não almeje preservar lá onde pode perder e criar. Uma escrita que, fazendo valer a dimensão literal da letra, faça algo com esses pontos de impossível, com essas marcas que supomos como anteriores e que, lendo-as, possa apagá-las, rasurá-las, dando e fazendo passagem. Allouch indica a potência de uma escrita como essa, em um trecho já citado, mas que agora introduz a abordagem que seguirá de *Lituraterra*:

somente o literal pode – segundo a bela expressão de Lacan – ‘fazer liteira’ [*faire litière*, desprezar] da letra e produzir assim a decadência dessas palavras que são o esqueleto da neurose. Mallarmé: ‘profiro a palavra para tornar a mergulhá-la na sua inanidade’. É necessário este ‘fazer liteira’ para que a palavra do Outro, no analisando, aceda à sua inanidade. (Allouch, 2007, p. 153)

4.2 Das bagatelas ao lixo: a letra como litoral, rasura e resto

Entramos, assim, em *Lituraterra* (1971/2003) por um ângulo de abordagem bastante definido, de modo a fazer desse desvio, como os outros, parte do trajeto deste estudo. Um dos escritos mais célebres de Lacan – principalmente para um exame de suas teorias da letra e da escrita –, trata-se também de um texto extremamente denso e, por vezes, enigmático. São múltiplos os temas discutidos, ou ao menos aludidos, nas poucas páginas que o compõem, como os diálogos possíveis entre a psicanálise e literatura (ponto evocado no capítulo anterior), a ideia do Real como furo no saber (desenvolvida na imagem do litoral), um retorno à disputa com Derrida sobre o caráter secundário da letra (que permeia todo o Seminário 18), um comentário sobre as particularidades da escrita japonesa e o que ela pode denotar em comparação com as ocidentais, bem como as imagens da escrita como agrimensura, como ravinamento e como rasura. Não pretendo esgotar esses elementos, mas sim apresentar uma *leitura*, uma articulação da qual possamos extrair um sentido que nos permitirá avançar, deslocando-nos diante do objeto sobre o qual nos debruçamos e das questões levantadas em sua confecção. Para isso, me deterei nas imagens do furo e do litoral, bem como nas do lixo e da rasura.

Rego (2005) afirma, sobre esse momento da obra de Lacan, que “a busca de um discurso que não seria da ordem do semblante levaria ao inconsciente enquanto real e não simbólico, ou seja, encontrar uma abordagem ao inconsciente que não passasse pelo desfiladeiro do significante e das significações infundáveis” (p. 237). Para a autora, esse projeto resultaria na identificação dos campos da escrita ao do gozo e o da fala ao do saber, com a “letra fonética no

litoral entre estes dois campos heterogêneos e, aí situada, ela poderia bascular para um lado ou para o outro” (p. 238). Encontramos aí um fio que remete a algumas considerações tecidas anteriormente sobre o literal: propus, com Allouch, que, se a letra pode localizar o significante, lendo-o, ela não o faz sem abrir margem para o equívoco, o chiste e o jogo de palavras, “a aliteração nos lábios, a inversão no ouvido” (Lacan, 1971/2003, p. 15) das quais Lacan tanto se serve nesse escrito. Ou seja, para tudo aquilo que, jogando com o literal, faz cair os significados, de forma que “a busca de práticas da letra onde a significação não se produz é uma tentativa de aproximar a tarefa do psicanalista desta prática de esvaziamento das significações” (Rego, 2005, p. 238).

Esse parece ser, de fato, o contexto no qual Lacan introduz o deslizamento de Joyce pelo qual a letra (*letter*) se torna lixo (*litter*), logo na primeira página. Em seguida, ele faz referência a uma recomendação de Jung a Joyce para que o escritor procurasse uma análise, comentando, porém, que “no jogo que evocamos, ele não ganharia nada, indo direto ao melhor que se pode esperar da psicanálise em seu término” (Lacan, 1971/2003, p. 15). Esse manuseio da letra, pelo qual Joyce faz dela lixo e implode a língua inglesa, não seria, no fim das contas, diferente do que uma análise visaria oferecer – fazer aceder a palavra do Outro à sua inanidade, segundo Allouch.

É interessante, aliás, que, apesar de todas as rupturas que o Seminário 18 introduz em relação aos períodos anteriores da obra de Lacan, em *Instância da Letra* (1957/1998), ele já localizava a potência da disjunção entre significante e significado, sendo o primeiro referido à letra e ao fonema, na sua capacidade de transformar “o texto mais carregado de sentido (...) em bagatelas insignificantes” (p. 501). Vamos, assim, das bagatelas ao lixo conforme a letra é situada no Real; como lembra Rinaldi (2008), “o real pode ter uma orientação, mas não um sentido” (p. 46). Se, enfim, a distância clara que Lacan introduz entre letra e significante não é sem consequências, uma delas é o refinamento, e não a anulação, de suas teorizações precedentes.

Algumas dessas são retomadas em *Lituraterra*, com Lacan retornando tanto ao seu *Seminário sobre a Carta Roubada* (1956/1998), para remeter-se à carta (*lettre*, igualmente letra) do conto que, diferentemente do significante que ela carrega, não opera por sua significação, exercendo seus efeitos sobre seus detentores sem que seu conteúdo seja evocado ou mesmo explicitado, quanto ao próprio *Instância da Letra* (1957/1998). Desse segundo, ele sublinha o título, no qual a letra é posta como razão do inconsciente, e pergunta: “já não será isso apontar suficientemente na letra aquilo que, a ter que insistir, só existe nela de pleno direito quando, por força da razão, isso se destaca?” (1971/2003, p. 18). Essa letra que, ao insistir, demanda leitura,

Lacan a propõe não como fronteira, mas como litoral, “figurando que um campo inteiro serve de fronteira para o outro, por serem eles estrangeiros, a ponto de não serem recíprocos” (p. 18). Dois campos, o do gozo, Real impossível e indiferenciado que se apresenta como furo no segundo, o do saber, máquina simbólica de articulação de elementos e de produção de significação. É justamente aí que a letra aparece, desenhando “a borda do furo no saber” (p. 18), não fazendo propriamente mediação, mas podendo, como afirma Rego, “bascular para um lado ou para o outro” (2005, p. 238).

Costa (2008), ao comentar esse mesmo escrito como uma tentativa de Lacan de precisar o registro da letra, sublinha que “a principal questão a ser destacada aí relaciona-se com a possibilidade de transposição de ‘elementos’ heterogêneos, sem o apoio no ‘transporte’ da metáfora” (pp. 47-48). É disso que se trata, para a autora, a aproximação entre letra e gozo, “como produção de resto e como produção de buraco no saber” (p. 47). Ao apontar para um encontro entre campos radicalmente distintos¹⁵, o litoral se diferenciaria “da linha demarcatória de uma fronteira, por exemplo, onde o suporte de ‘tradução’ de uma língua a outra mantém a ilusão de homogeneidade. É nesse sentido que ‘litoral vira literal’: é na letra que se produz o enlace entre heterogêneos.” (p. 48). Enquanto a tradução, como vimos, fomenta a ilusão de que não há perda (de sentido, entre duas línguas distintas), a transliteração não só destaca a diferença, mas tem esse redobramento salientado por Allouch (colocando uma escrita em relação a outra) como resultado obrigatório. Na primeira, não há *trans*-posição de registros – se houvesse, afinal, talvez não fosse necessária a demarcação de uma fronteira –; na segunda, por outro lado, há o *trans* do *literal*, que indica uma passagem, na qual atravessa-se um *litoral*.

Lacan busca, enfim, ponderar “como o inconsciente que digo ser efeito de linguagem (...) comanda essa função da letra” (1971/2003, p. 18), a partir do exame “do que da linguagem chama/convoca o litoral ao literal” (p. 19). Para isso, ele trata de esclarecer algumas das propriedades dessa letra. Em primeiro lugar, que

¹⁵ Costa analisa esse raciocínio em relação à proposta freudiana dos recalques originário e secundário, vendo nesta “um suposto temporal progressivo” (p. 47), enquanto, para Lacan, “o ato (aqui proposto como condição da expressão do recalque) somente se inscreve na transposição de registros e não como sendo dois tempos de um mesmo registro” (p. 47). Por esse viés, o sujeito do inconsciente, cuja produção “se dá por uma disjunção entre enunciação e jogo de letras (lapso, sonho), onde uma escrita se mostra a uma leitura possível” (p. 47), é sempre produzido como apagamento, rasura, principalmente na medida em que esses registros só se mostram como heterogêneos “na produção mesma desse ato” (p. 47) – ato de *leitura*, virada na qual o litoral vira literal. Retornarei a esse tema em breve.

ser ela o instrumento apropriado à escrita do discurso não a torna imprópria para designar a palavra tomada por outra, ou até por um outro, na frase, e, portanto, para simbolizar certos efeitos de significante, mas não impõe que nesses efeitos ela seja primária. (p. 18)

A citação acima traz dois pontos importantes, e estreitamente relacionados: o caráter secundário da letra e sua relação com a fala e o discurso. Se a letra serve à escrita deste (pelo matema), ela também é apropriada (ou mesmo necessária, como vimos na homonímia) para assinalar os deslizamentos metonímicos e as substituições metafóricas. Todavia, isso não pressupõe uma anterioridade dela em relação à fala – novamente, a disputa com Derrida. Não estamos, de certo modo, distantes daquilo que fora afirmado no Seminário 9 acerca do caráter latente da escrita – não obstante a confusão crono-lógica que esse argumento desperta – ou da ideia de que há algo a ser lido na fala, que retornará ao vermos o que Lacan tem a dizer sobre a leitura. Em seguida, ainda no contexto da disputa com Derrida, ele faz questão de ressaltar que a escrita “não é impressão, a despeito do bloco mágico” (p. 19), preferindo, dentre os textos freudianos, a *Carta 52*, por ver nela um gérmen do que seria o significante. De qualquer modo, sendo secundária, a letra seria produzida como *consequência* da linguagem, ou, mais precisamente, do fato de que o falante a habita¹⁶.

A dinâmica entre essa tríade formada por linguagem, fala e escrita é um dos eixos do Seminário 18, de modo que retornarei a essa questão na seção seguinte. Por ora, me dirijo a alguns apontamentos do final de *Lituraterra*, onde Lacan refere-se a sua viagem ao Japão, durante a qual sobrevoara as planícies da Sibéria, para comparar o escoamento das águas no relevo ao que ocorre com a escrita, e detém-se na questão da rasura, fundamental a este trabalho. Para Costa (2008), se Lacan nega a identidade entre escrita e impressão, é porque a segunda “diz respeito à marca do traço unário. Desse ‘sulco’, do apagamento do traço, que o sujeito é produzido: são dois tempos que estão em causa” (p. 48). Chegamos, assim, ao trecho sobre as águas, uma das imagens mais célebres do texto, no qual Lacan retoma a ideia de rasura que o abriu, afirmando

16 Enquanto o trecho que parafraseio aqui lê-se, na tradução para o português, “tentarei indicar, portanto, o ponto crucial do que me parece produzir a letra como consequência, e linguagem, precisamente pelo que digo: que esta é habitada por quem fala” (p. 19), na versão em francês, encontramos uma preposição esclarecedora ao final da frase: “*le vif de ce qui me paraît produire la lettre comme conséquence – et du langage précisément – de ce que je dis: que l’habite qui parle*” (1971b, p. 6), transformando o “e linguagem” da tradução utilizada em “e da linguagem”.

O escoamento é o remate do traço primário e daquilo que o apaga. Eu o disse: é pela conjunção deles que ele se faz sujeito, mas por aí se marcarem dois tempos. É preciso, pois, que se distinga nisso a rasura.

Rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra. *Litura* pura é o litoral. Produzi-la é reproduzir essa metade ímpar com que o sujeito subsiste. (1971/2003, p. 21)

Podemos pensar, portanto, que é a própria existência desse furo no saber – dos impasses lógicos com os quais a fala se depara e dos limites dos quais linguagem nunca pode vir a prescindir, ou os pontos nos quais o semblante se rompe, gerando gozo – que convoca o litoral ao literal. A letra não só denota esse impossível, traçando sua borda, mas, com isso, também vem a escrever algo, como Lacan aponta em outra lição, referindo-se ao desenvolvimento da lógica como disciplina¹⁷. Por um lado, pela via do escrito, localizamos o significante, dando-lhe alguma identidade que engendra uma significação – todavia, ao fazer da letra lixo, como Joyce fizera, podemos desestabilizar o que foi aí construído, experimentando o *nonsense*, ou, em termos menos radicais, permitindo que outra coisa se escreva. Rasura pura – é dessa letra que Lacan nos fala agora. Não é surpreendente, então, seu interesse na caligrafia, uma escrita que se faz arte, ou pura forma, e não tenciona ser lida¹⁸. Sustentar um esforço dessa ordem exigiria, porém, uma outra relação com a escrita e a linguagem – que Lacan vê no Japão, de onde retornara à época –, uma só acessível a “quem se desliga de seja lá o que for que o traça” (p. 21).

Não pretendo explorar em detalhes suas considerações acerca da língua japonesa ou da caligrafia, apenas destacar e extrair daí a ideia de que, nessa manipulação da letra, há um

17 Se, inicialmente, o uso da letra na lógica envolvia *fazer furos*, substituindo elementos, proposições ou significantes por um “A”, por exemplo, desenvolvimentos posteriores permitiram que viéssemos, com as mesmas letras, a escrever, por exemplo, os quantificadores *Todo* e *Alguns*: “foi o progresso da matemática, foi por ter a matemática conseguido, através da álgebra, escrever-se por completo, que pôde surgir a ideia de se utilizar a letra para outra coisa que não fazer buracos” (1971/2009, p. 129)

18 Para Rego (2005), a viagem ao Japão teria propiciado a Lacan experimentar, “no contato com a língua japonesa, a litoralidade da letra, isto é, o não significar nada” (p. 212), pois, casando a pintura com a letra, “o Japão fez litoral de sua letra. Ou, talvez mais precisamente, levou a letra para o lado do gozo (*litura* pura)” (p. 213), diferentemente “da letra ocidental que fixa ou torna unívoca a fonetização e, portanto, a significação” (p. 233). Ressalto, todavia, que a autora trabalha aqui com uma concepção de leitura estreita e exclusivamente relacionada a uma produção direta de significação, que não é a mesma proposta por Allouch ou utilizada ao longo deste trabalho. Além disso, acredito que o que Allouch demonstra ao abordar a homofonia pelo escrito é que, se há univocidade na fonetização, ela não é necessariamente correlacionada a uma fixidez da significação. Como vimos, se – e apenas, destaco, por meio de uma certa leitura – a letra pode implodir um sentido, ela também propõe um *outro*, esse é seu caráter complexo, quase paradoxal. Mesmo que não falemos da escrita fonética, hesito, portanto, em evocar uma função do ilegível a qual a autora recorre. Afinal, há alguma distância entre o rébus ou o uso *on-yomi* dos kanji que Lacan menciona em *Lituraterra* e sua transformação em arte, pela caligrafia. Enfim, para nos aproximarmos do tema do ilegível, será necessária uma retomada da lição 3 do Seminário 20, na qual Lacan faz alguns comentários sobre a leitura, que farei ao final do capítulo. De qualquer forma, seu interesse na caligrafia certamente devia-se ao uso singular da letra aí presente e, como essa complexa discussão não faz parte do escopo deste trabalho, a referência à tese de Rego é aqui importante.

desligamento, o que certamente nos remeterá a citação do Seminário 16 trabalhada por Allouch e evocada aqui anteriormente¹⁹. Encontramos, nos dois trechos, uma abertura para pensarmos que esse distanciamento é múltiplo: ele não se refere apenas ao apagamento do objeto, passo necessário para o surgimento da escrita (de acordo com a conjectura lacaniana), nem apenas às convenções de significação que se perdem em meio ao lixo da letra, mas também ao próprio movimento do qual o sujeito advém. Por essa via, a marca primordial (o traço unário) é borrada e pode, então, haver sujeito. Tratam-se de dois tempos, e é preciso distinguir a rasura, afirma Lacan – letra e traço não são o mesmo²⁰. Este, traço *algum* que seja anterior, “só se pode dizer sob rasura pois não tem existência real” (Rego, 2005, p. 202). Podemos perguntar se o uso da expressão *existência real* é aqui adequada, pois, se tomarmos esse traço pelo impossível desenvolvido por Lacan, só poderíamos chegar a apontá-lo como *real*. Ainda assim, cabe salientar justamente essa sua impossibilidade, visto que ele só pode ser apreendido como rasura; é seu apagamento que lhe dá alguma existência, que só pode ser *retroativa*. Essa discussão certamente diz respeito à argumentação, exposta anteriormente, acerca da operacionalidade de supormos uma escrita primordial ao inconsciente baseando-nos no que Lacan expõe nos seminários aqui abordados, mas não retornarei a ela. Apenas sublinharei que, se o sujeito emerge da rasura de uma marca que não exatamente estava “já lá”, mas que *terá estado*, podemos também pensar, por essa via, a letra como resto, não apenas como lixo. Mas... resto de quê? De uma operação de separação.

Se esse desligamento também diz disso, de uma separação da qual o sujeito emerge, é por evocar a perda aí envolvida. Para Guimarães (2007), é nisso que a escrita constitui um nó central de pesquisa para a psicanálise, por dizer respeito tanto ao fato de que podemos ler as manifestações inconscientes quanto à própria constituição subjetiva. Ao questionar-se acerca de seus efeitos naquele que escreve, a autora propõe que o ato de escrita pode permitir “o reconhecimento e a inscrição de um sujeito” (p. 186), sublinhando o *autorizar-se* implícito em *tornar-se autor*, ou “apropriar-se de si mesmo e da sua história, deixando cair as marcas do Outro que aparecem como enigma – justamente por advirem de um campo Outro, alheio, estrangeiro, mas *estranhamente familiar*” (p. 187, grifo da autora). Guimarães sugere, então, que “a escrita parece possibilitar a inscrição destes elementos que restam do campo do Outro,

19 “Um ser capaz de ler seu vestígio, basta isso para que ele possa reinscrevê-lo noutra lugar que não aquele a que o levara inicialmente. Essa reinscrição, é esse o vínculo que o torna dependente, a partir daí, de um Outro cuja estrutura não depende dele” (Lacan, 1968-69/2008, p. 304).

20 Outro refinamento da teoria anteriormente exposta no Seminário 9 (1961-62/2008), no qual a diferença entre os dois não é marcada tão explicitamente, com a escrita sendo definida como isolamento do traço significante.

que caem como resíduos da operação enigmática do desejo do Outro. Escrever implica um afastamento, um distanciamento” (p. 189).

Um objeto cai nessa separação – uma *letra*-objeto, que Lacan indica com o *a* –, deixando para trás um furo, mas também um resto, na forma de *traços* ou marcas enigmáticas. Como lembra Costa (2001), o desligamento nunca é completo, de modo que, se a escrita transporta detritos, “eles são esse resto de uma operação de separação nunca concluída. Os detritos escapam nesses objetos pulsionais que nos ligam ao Outro” (p. 133). Mais do que isso, “esses restos não assimiláveis são transportados, pela escrita, na busca da produção do ato de escrever, que tenta dar conta de algo não ‘registrado’ no lado do autor” (p. 134). Vimos, no capítulo anterior, a ideia de uma escrita que almeja ser tradução ou transcrição, uma escrita-sintoma, que *insiste*, circulando o furo da hiância em uma tentativa incessante (ou que não cessa de se escrever) de tamponá-lo. Que esse seja um objetivo inalcançável, porém, não exclui a possibilidade de um caminho para darmos algum destino a esses restos que *nos escrevem*.

Para Guimarães (2007), seria necessário um distanciamento para que um “verdadeiro ato de escritura se dê, ou seja, que ocorra um escrito produtor de um sujeito, instaurando uma diferença importante entre aquele que escreve e o sujeito aí produzido” (p. 187). São proposições que parecem ir ao encontro das apresentadas por Rickes (2003), com as quais encerrei o último capítulo, acerca de uma escrita que *produza* um sujeito. Além disso, embora as autoras não usem o termo, podemos pensar que, nesse ato com o qual o sujeito aí produzido difere daquele que escreve, há um deslocamento. Como movimento, ele implica um espaço, um intervalo que o sustenta e que é condição para que o impossível dê lugar a um (des)encontro no qual algo se escreve. Esse espaço precisa ser aberto, ou escavado, como a água que escorre e cria ravinas. Rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra. Esse litoral precisa ser fundado, *traçado*. Parece ser a isso que Lacan (1971/2003) se refere ao afirmar que “entre centro e ausência, entre saber e gozo, há litoral que só vira literal quando, essa virada, vocês podem tomá-la, a mesma, a todo instante. É somente a partir daí que podem tomar-se pelo agente que a sustenta” (pp. 21-22).

Uma escrita que seja rasura, é isso que sustenta essa virada. Se aposto, neste trabalho, em um efeito que seja de escrita, sem fazer com isso metáfora, também é preciso explicitar que não basta a letra ou a caneta no papel para essa suspensão do real do sintoma da qual Allouch fala. É preciso que a escrita advenha de um certo processo de leitura, dando materialidade a *outra coisa* e operando, enfim, uma passagem. É lendo os traços que nos escrevem que fazemos deles letra, litura, terra, e nos produzimos como sujeitos. Notemos que há, nessa proposta, uma coerência tripartite. No capítulo anterior, sugeri que pensarmos em uma escrita da clínica que

transliterar iria ao encontro de um modelo de intervenção analítica que não se guie por uma teoria representacional da linguagem. Isto posto, vemos que essas escolhas, pois não poderiam deixar de sê-las, justificam-se pela própria concepção de constituição subjetiva em jogo nessa teoria analítica. A escrita da clínica surge, então, como vértice de um triângulo que inclui também a teoria lacaniana do sujeito e as balizas técnicas que regem uma dada prática clínica.

4.3 Da escrita, em sua relação com a fala

A influência da lógica matemática na teoria da escrita com a qual Lacan opera nos Seminários 18 e 20 é bastante tangível. Suas construções ao redor de uma *função do escrito*, que permearam o trabalho em ambos, demandaram, inclusive, uma reconsideração das interações entre a fala e a escrita. Como vimos, desde o começo, ele insistia na primeira como o meio de trabalho do analista. Com os anos, o conceito de letra foi ganhando espaço em sua teoria; inicialmente, em uma ligação próxima com o de significante, mas, no período do qual tratamos agora, em uma certa independência, impulsionada principalmente por reflexões acerca da matemática, da caligrafia e da topologia. A fala não perdeu, porém, sua importância na proposta lacaniana – pelo contrário, essas novas teorizações sobre a escrita o levaram a divisar outras formas pelas quais abordá-la.

Esse tema aparece explicitamente nas lições 4, 5 e 6 do Seminário 18, às quais me dirijo agora. Na primeira, surgem duas proposições interessantes: 1) o escrito exige a fala para ser compreendido, e 2) é, todavia, por meio dele que podemos interrogá-la. Lacan inicia mencionando as ambiguidades e mal-entendidos, que seriam “fundamentais no uso daquilo que se escreve, e é isso que constitui a força do que escrevo” (1971/2009, pp. 53-54). Diante disso, aprecia a relação frágil que o escrito tem com o sentido, tecendo uma crítica ao positivismo lógico e à sua “exigência que o texto tenha um sentido apreensível, o que o leva à seguinte posição: um certo número de enunciados filosóficos é desvalorizado em princípio, por não fornecer nenhum resultado apreensível no tocante à busca do sentido” (p. 54) – via pela qual não poderíamos tirar proveito do absurdo ou do que não tem sentido. A matemática aparece, em contraste, como uma prática da escrita que não trabalha com a significação, sem que isso afete o rigor de suas formalizações, sendo esse um “ponto que é essencial pôr em relevo, no tocante à função do escrito” (p. 55). Para melhor elaborar essa função, Lacan tece um comentário sobre seu próprio ensino, fazendo referência aos seus *Escritos* e aos matemas dos quatro discursos. Afirma, então, que essa articulação dos discursos em letras não foi compreendida, em um trecho bastante interessante:

É por ter sido escrito, e escrito dessa maneira, porque o escrevi em muitas ocasiões, é justamente por isso que vocês não o entenderam

É nisso que o escrito se diferencia da fala, e é preciso reinserir nele a fala, enriquecê-lo seriamente com ela, mas não, naturalmente, sem inconvenientes de princípio, para que ele seja entendido. Podemos escrever uma porção de coisas, portanto, sem que isso chegue a nenhum ouvido. Mas está escrito. (p. 57)

Em seguida, ele lamenta que os grafos publicados nos *Escritos* sejam tomados por alguns como o ponto de partida para a abordagem de seu ensino, ignorando-se que

é de uma fala que se trata, como aquilo que tende a abrir caminho para esses grafos. Convém não esquecermos essa fala, em razão de ela ser a mesma que se reflete a partir da regra analítica, que é, como vocês sabem: Fale, fale, combine coisas, basta você tagarelar, eis aí a caixa de onde saem todos os dons da linguagem, uma caixa de Pandora. (p. 58)

Vemos, enfim, que se há um movimento de promoção do escrito em seu percurso, ao qual ele mesmo alude em *Lituraterra*, esse não é em detrimento da centralidade da fala na clínica analítica. Nas passagens citadas, percebemos uma ênfase no caráter *nonsense* do traço e do escrito, diante do qual Lacan postula uma necessidade da fala para que se possa extrair deles um sentido. Em um breve salto à lição 6, encontramos outro comentário acerca da recepção dos *Escritos*, em resposta às afirmações de muitos de que não haviam os compreendido: “algo de que não se compreende nada é a esperança absoluta, é o sinal de que se foi afetado por isso. Felizmente não se compreendeu nada porque só se pode compreender o que já se tem na cabeça” (p. 99). Enfim, a escrita pode avançar e sustentar muitas coisas, como certos desenvolvimentos científicos, sem que seja compreendida. Para que se possa, enfim, *fazer* sentido dela, é preciso que, pela fala, se reinsira nela a linguagem. A escrita, a fala e a linguagem funcionam, assim, como três elementos em um jogo complexo, de forma que um não pode ser reduzido ao outro.

Retornando à lição 4, todavia, volto-me à segunda faceta dessa relação entre fala e escrito. Diferenciando este daquilo que ele chama de efeitos de linguagem, Lacan postula que

o escrito não é primeiro, e sim segundo, em relação a toda função de linguagem, e que, no entanto, sem o escrito, não há nenhuma possibilidade de voltar a questionar o que resulta, em primeiro lugar, do efeito de linguagem como tal, ou, dito de outra maneira, da ordem simbólica, isto é, a dimensão, para lhes dar prazer, mas vocês sabem que introduzi um outro termo, a *diz-mansão* [*demansion*], a residência, o lugar do Outro da verdade. (pp. 59-60)

Vamos, agora, na outra pista dessa via de mão dupla, do escrito à linguagem – passando novamente pela fala. A esse respeito, Lacan diz ser “pelo fato de o discurso começar que a hiância se produz” (p. 101) e que é a fala que “instaura uma dimensão de verdade, a impossibilidade dessa relação sexual, é igualmente o que constitui o alcance da fala, no sentido que ela pode tudo, menos servir no ponto em que é ocasionada” (p. 102). O escrito e a letra, por outro lado, podem *notar* essa impossibilidade, abordá-la de alguma forma e sustentar *algo* diante dela, de modo que

a escrita em si, não a linguagem, a escrita provê de ossos todos os gozos que, por meio do discurso, mostram abrir-se ao ser falante. Ao lhes dar ossos, ela sublinha o que decerto era acessível, porém estava mascarado, ou seja, que a relação sexual falta no campo da verdade (p. 139).

É pela lógica, que já lhe oferecera o instrumental para tratar do Real como impossível, que ele detalha a função do escrito, pontuando que “interrogar a dimensão da verdade em sua morada é algo (...) que só se faz pelo escrito, e pelo escrito na medida em que é somente a partir do escrito que se constitui a lógica” (p. 60). É nisso, afinal, que consiste a base do raciocínio lógico – a tomada da verdade como referente, ou “enunciar o falso absoluto, isto é, um falso a que nos pudéssemos referir como tal” (p. 69). Atribuindo valores como *falso* ou *verdadeiro* a um certo número de proposições, podemos jogar com elas, encadeando-as e avaliando o resultado. Isso, para Lacan, funciona apenas no escrito – não há, por exemplo, paradoxo na fala, ou no fato de que o inconsciente *diga* a verdade e minta ao mesmo tempo. Na lição 5, ele tece um comentário sobre o ato *falho* que acredito esclarecer esse argumento. Mencionando um analisante que, durante uma sessão, chamara repetidamente sua mãe de sua mulher, ele questiona: “o que tem de falha, essa fala, quando eu me mato para lhes dizer que ela é realmente a fala bem-sucedida? E é bem-sucedida porque a mãe dele era realmente sua mulher. Ele a chamou como convinha” (p. 83). Esses *erros* da língua, ou *lapsus linguae*, seriam, portanto, sempre *lapsus calami*, ou da caneta. Fazendo referência à informática, à microprogramação, como a chama, ele afirma de maneira contundente que

o sintoma, o lapso, o ato falho, a psicopatologia da vida cotidiana, isso não tem, não se sustenta, não faz sentido, a menos que vocês partam da ideia de que aquilo que têm a dizer está programado, ou seja, a se escrever. (pp. 83-84)

O ponto onde o que é falado venha a se escrever, é aí que podemos interrogá-lo. É dessa maneira que Allouch trata, por exemplo, o chiste de seu analisante sobre o sonho do peixe, explorado anteriormente. Não se trata de sugerir que há uma espécie de escrita oculta por trás

dessas manifestações do inconsciente que acessamos pela fala, mas sim de considerar que a introdução de uma leitura confronta o que escutamos, na clínica, com outras possibilidades. Para isso, entretanto, é preciso dar, a cada uma, seu lugar. É nesse sentido que, reconhecendo que precisara dos grafos para sua abordagem do inconsciente, Lacan observa que “se a escrita pode servir para alguma coisa, é justamente na medida em que é diferente da fala – da fala que pode se apoiar nela” (p. 75). Dessa forma, os matemas e as letras que ele utiliza não *traduzem* a fala, mas ela se apoia neles. Essa seria a função da fala aplicada à linguagem: “a escrita é aquilo de que se trata, aquilo de que falamos. Não há metalinguagem alguma, no sentido de que nunca falamos senão a partir da escrita” (p. 86). Se o escrito demanda a reinserção da linguagem, pela via da fala, também é por ele que podemos interrogá-la, traçando o caminho inverso. Todavia, isso não faz dele metalinguagem, ressalva que aparece marcadamente no seguinte trecho:

o escrito, na medida em que se distingue da linguagem, está aí para nos mostrar que, se é do escrito que se interroga a linguagem, é justamente porque o escrito não é linguagem, mas só se constrói, só se fabrica por sua referência à linguagem (p. 60)

No Seminário 20 (1972-73/1985), Lacan retorna ao tópico, com o escrito impulsionando sua crítica à metafísica da substância. Na contramão da chamada revolução copernicana, que resultaria apenas no *giro* incessante do discurso, ele destaca a novidade introduzida por Kepler, um *descentramento* que surge na forma de um escrito²¹, localizando aí um efeito que “nos arranca da função imaginária, e no entanto fundada no real, da revolução” (p. 60) e que estaria próximo daquele operado pelo discurso do analista ao enfatizar a função do significante. A principal consequência desse movimento seria uma colocada em xeque da existência de um “mais aqui, ou mais ali”, nas palavras de Lacan, ou de um *fora* do campo da linguagem, pois “supor um alguém – bem sentimos que só há nisso uma referência intuitiva. E, no entanto, esta suposição é ineliminável porque a linguagem, em seu efeito de significado, não é jamais senão lateral ao referente” (p. 61)²². O discurso analítico apontaria, enfim, para uma quebra desse substancialismo, para a hiância que se faz presente na fala. Como vimos anteriormente, o escrito interessava a Lacan por prestar-se a pontuar a impossibilidade. Agora, referindo-se ao emprego da letra na matemática como tendo amplas consequências para o discurso analítico, ele afirma:

21 A primeira lei de Kepler, que propõe as órbitas solares como elípticas, e não circulares, devido aos efeitos gravitacionais.

22 Na versão em francês (1972-73a), porém, lê-se “*signifiant*” [significante] e não *réfèrent* [referente].

“a letra revela no discurso o que, não por acaso, não sem necessidade, é chamado de gramática. A gramática é aquilo que, da linguagem, só se revela por escrito” (p. 61).

Com isso, temos, no *mais além* da linguagem, um efeito “que se produz por se suportar somente na escrita” (p. 61), e no qual estaria o ideal da matemática. As fórmulas da física mostram isso muito bem, não sendo por acaso que Lacan se refere ao campo gravitacional mais de uma vez nesses dois seminários que trago aqui. A letra e o escrito assumem, portanto, nesse momento, o papel de *revelar* algumas coisas – notadamente, o caráter contingente, em primeiro lugar, da significação, sempre determinada pelas articulações significantes e não pela representação de algum objeto, e, em segundo lugar, das materialidades com as quais nos deparamos, tomadas aqui como dependentes da linguagem. É dessa forma que

recusar-se à referência à escrita é proibir-se aquilo que, de todos efeitos da linguagem, pode chegar a se articular. Essa articulação se faz naquilo que resulta da linguagem o que quer que façamos, isto é, um suposto aquém, e um além. (p. 61)

Mais ao final do Seminário, na lição 10, Lacan revisita *Lituraterra*, retomando a ideia de que é da ruptura da nuvem da linguagem que choveria a escrita. Agora, porém, a imagem serve para uma crítica às teorias substancialistas do sujeito, em um trecho que nos dá mais algumas pistas sobre o lugar do escrito em seu pensamento:

Eu [o Je], não é um ser, é um suposto a quem fala. Quem fala só tem a ver com a solidão, no que diz respeito à relação que só posso definir dizendo, como fiz, que ela não se pode escrever. Essa solidão, ela, de ruptura do saber, não somente ela se pode escrever, mas ela é mesmo o que se escreve por excelência, pois ela é o que, de uma ruptura do ser, deixa traço. (p. 163).

No ponto onde algo se rompe – o ser, o semblante, a própria linguagem –, encontramos a escrita, ou a possibilidade de escrever qualquer coisa. É nesse sentido que, em duas definições sucintas oferecidas na mesma lição, a escrita aparece como “um traço onde se lê um efeito de linguagem” (p. 164) e “aquilo que deixa de traço a linguagem” (p. 167). Podemos depreender delas tanto o (recorrente) argumento pelo caráter secundário da letra quanto a ideia de que o escrito nos oferece uma via para interrogar aqueles efeitos da linguagem que acessamos pela fala. Para tanto, porém, devemos evitar tomá-lo como mera notação fônica, reconhecendo-o como pertencente a outra alçada – enquanto letra, não completamente alheio à linguagem, mas também enquanto traço, ou seja, não podendo se reduzir a ela. Que ele nos sirva, porém, para interpelar a fala, não o faz metalinguagem, como Lacan faz questão de sublinhar novamente:

Ela [a escrita] não é metalinguagem, embora possamos fazê-la preencher uma função parecida. Este efeito não é, por isso, menos segundo, em vista do Outro, onde a linguagem se escreve como verdade. Pois nada do que eu pudesse, no quadro, lhes escrever das fórmulas gerais que ligam, no ponto em que estamos, a energia à matéria, por exemplo, as últimas fórmulas de Einstein, nada disso se mantém se não o sustento com um dizer que é o da linguagem e com uma prática que é a das pessoas que dão ordens em nome de um saber. (p. 165)

Allouch (2007) também se ocupa da questão, partindo da fórmula de Lacan que dita que o inconsciente é estruturado como uma linguagem para perguntar-se *qual* seria essa linguagem. No segundo capítulo, explorei sua argumentação a esse respeito mais detidamente. Por ora, retomo a questão no contexto dessas relações entre linguagem, escrito e fala. Para o autor, a asserção sobre a inexistência da metalinguagem, influência de Koyré, consiste em uma aposta, que se desdobraria em duas consequências. A primeira seria negativa: “se é aceito que não existe metalinguagem, então o inconsciente não está estruturado como uma linguagem que se define com a oposição entre a metalinguagem e a linguagem-objeto” (p. 136). Tal enunciado, entretanto, revela-se insuficiente ao não ser propositivo. Em mais de uma ocasião, vimos Lacan chamar atenção para o fato de que o escrito – por exemplo, o matemático – demanda a fala, o que revela uma outra oposição, que pode entrar aí em suplência à primeira. De acordo com Allouch, então, “o que se escreve em linguagem matemática não é garantido numa metalinguagem e, além do mais, não se poderia explicar sem pôr em jogo esta fala que faz fundo de linguagem comum” (p. 137). Se não há, desse modo, metalinguagem que possa ser falada, é porque “aquilo que se chama de ‘metalinguagem’ nada mais é que a própria fala” (p. 137), ou ainda, como podemos ler algumas linhas abaixo,

“a substituição pela qual a oposição escrito/fala vem ao lugar do par linguagem-objeto/metalinguagem autoriza o caráter não eliminável da fala: existe fala na falta da metalinguagem, ali mesmo onde existe esta falha em dizer a verdade sobre a verdade. (p. 137).

Ao afirmar que falamos sempre *da* escrita, Lacan abre espaço para a consideração de Allouch de que seria esta que ocuparia o lugar da linguagem-objeto. A hiância da linguagem, que não pode ser suturada pela escrita ou pela fala, essa falta de algo que a *garanta*, surge por diversas formas na obra lacaniana: na inexistência de uma metalinguagem, na falta de um Outro do Outro ou, ainda, no comentário já citado de que “a relação sexual é a própria fala” (Lacan,

1971/2009, p. 77). Isso não equivale a promover um culto à fala, como Allouch (2007) observa, pois é a partir da tomada do escrito como aquilo que pode interpelá-la e acessar o Real que

a experiência lógica reencontra a analítica, na medida em que se saiba observar que *a definição restrita da fala* imposta pela experiência analítica (aquilo que, por algum tempo, foi dito com o ‘isso fala’) conduz, certamente, a admitir que não há no ser falante função da fala senão num campo de linguagem, mas, ainda mais precisamente, e mais limitativamente, que *só existe fala no ponto de contemporaneidade da escrita e da linguagem* (p. 137, grifo do autor).

A relação entre fala e escrita é, portanto, complexa, mas as estabelece como marcadamente diferentes. É a primeira que abre o acesso à segunda, tornando-a transmissível. Porém, quando falamos, falamos da segunda, ou daquilo que pode vir (ou não) a se escrever. Allouch certamente enfatiza essa função do escrito, de interpelar e interrogar a fala, como uma das bases de sua proposta de uma *clínica do escrito*. Como já vimos, sua conclusão acerca de *que* linguagem seria essa conforme a qual o inconsciente seria estruturado é a de que

se o que ali faz instância, e inicialmente insistência, é mesmo a letra e não o significante (o que, portanto, permite dar conta de que possa haver, não esquecimento, mas antes apagamento no inconsciente, como testemunha a experiência), estar estruturado como uma linguagem quer dizer que *ele está estruturado como essa linguagem cuja estrutura se revela somente pelo escrito* (p. 153, grifo do autor).

É nessa força e nesse potencial do escrito que encontramos justificativa para todo o valor que o autor dá ao deciframento, bem como às operações de transliteração, transcrição e tradução em sua teoria. Quando falamos, enfim, que há *escrita na fala*, isso não pressupõe uma escrita primordial ou uma presença que subjaz ao que é dito. Trata-se de reconhecer que é a *leitura* que introduz algo ali – afinal, como vimos em nossa abordagem do Seminário 9, ela precede toda e qualquer escrita. Isso ocorre, conforme Allouch demonstra, no trabalho analítico, mas também, como busquei explicitar no capítulo anterior, no que se refere à escrita da clínica. Passemos, agora, a uma análise do que encontramos sobre a leitura nos seminários aqui abordados, para precisar mais alguns de seus efeitos.

4.4 Da leitura, do que se escreve e do que se fala

Foi uma tentativa de elucidação das possibilidades abertas pela teoria lacaniana para pensarmos a escrita da clínica que orientou este capítulo, como os que o precederam.

Inicialmente, uma ênfase no literal serviu-me como base para uma crítica à ideia de que o trabalho analítico seja dirigido majoritariamente pela operação de tradução, o que se desdobrou em uma série de considerações sobre o lugar do sentido e da significação nesse fazer. Nas seções anteriores, explorei algumas das consequências das elaborações tardias de Lacan acerca da letra, que a localizaram no registro do Real, e o escopo dessas conclusões se expandiu. Encontramos, assim, nela: uma propriedade que a faz capaz de marcar a impossibilidade e, com ela, a hiância da linguagem; o potencial para um desligamento, ou, no termo que preferi até aqui, para uma passagem; e, por fim, um meio para interrogar, na fala, esses efeitos de linguagem. Todos esses movimentos, porém, dependem de uma leitura. Esse é o processo que constrói as articulações, os apagamentos e as rasuras que formam a escrita, de forma que retorno a ele agora, reexaminando-o pelos apontamentos levantados neste capítulo e pelo que é dito a seu respeito nos Seminários 18 e 20.

Em sua análise dos seminários finais, Rego (2005) enfatiza, na função do escrito que Lacan desenvolve, um caráter *ilegível* e, na letra, o *nonsense*. Haveria, nesse, um gozo particular ao traço e a letra, relacionado à ruptura do semblante. Encontraríamos um correlato na teoria freudiana do chiste, segundo a qual “o *non-sense* seria uma via privilegiada para a descarga pulsional” (p. 207). No que se refere à ilegibilidade, a autora afirma: “todos concordamos com o caráter *pas-à-lire*, resistente à significação, do inconsciente” (p. 236). Retomando uma interpretação de *Lituraterra* proposta por Miller, ela enfatiza a caligrafia como uma prática que “acentua a distinção entre o escrito e a fala porque não é para ler: não tem função de notar a fala” (p. 236). Essa divergência entre os dois é central no Seminário 20 – na lição 3, que será tomada como referência principal desta seção, Lacan (1972-73/1985) afirma expressamente que o escrito não é do mesmo registro que o significante, acrescentando, em seguida, que “quando falamos, isso significa, isso comporta o significado e, ainda mais, até certo ponto, isso se só se suporta pela função de significação” (p. 42). De acordo Rego (2005), então,

Lacan aborda a função do escrito no discurso analítico pela leitura e pelo *pas-à-lire*. A leitura tanto pode produzir significação, quanto pode ser um mero soletrar que não a produz. Na análise, há uma ligação entre o *pas-à-lire*, que resiste à significação e o *bem-ler* que seria a interpretação. Percebe-se que Lacan leva para a fala as categorias de leitura e ilegibilidade, aproximando a escuta da leitura. (p. 240).

Essa aproximação nos leva de volta à ideia de que algo pode ser lido na fala. Como, porém, se é ilegível, ou não é para ser lido (*pas-à-lire*)? Para que o argumento fique mais claro, é preciso considerar o conceito de leitura do qual ele parte. Acerca deste, a autora propõe que

há uma diferença crucial entre ler e “soletrar”. A atividade de leitura, enquanto soletrar, não produz nenhum significado: é mesmo uma redução ao nome da letra. A escrita, enquanto *pas-à-lire*, encarna o real na medida em que resiste à significação. Uma fórmula matemática é um bom exemplo disso. A meu ver, a leitura da escrita visível é sempre produtora de significado. A leitura-escuta analítica, na concepção lacaniana, seria da ordem do soletrar a letra ou o traço e não de produção de significado. (pp. 242-243)

Primeiramente, uma distinção entre *ler* e *soletrar*. Na medida, porém, que este segundo envolve uma “redução ao nome da letra”, nos encontramos no campo que Allouch atribui à transliteração. É disso que se trata, afinal, aquilo que ele chama de conjectura lacaniana da origem da escrita, apresentada no Seminário 9: o momento no qual o caractere deixa de ser representativo de um objeto, quando seu nome perde também qualquer relação com ele (como no caso do *aleph*, mencionado no Capítulo 2) e passa a referir-se apenas a isso que, agora, é letra – a ser lida foneticamente. Proponho, então, pensarmos antes em duas leituras, e não em uma categoria de soletrar que exigiria uma outra definição. Soletrar, afinal, envolve um corte feito à palavra, mas que é seguido pela sua articulação com os demais elementos (letras) que o sucedem e antecedem – novamente, o procedimento do deciframento.

Sob essa luz, acredito que a diferença determinante da argumentação apresentada pela autora não é tanto entre duas leituras, mas sim entre duas *escritas*. Haveria, assim, uma escrita *visível*, e uma escrita a qual ela se refere como “escrita psíquica, da ‘letra’ inconsciente” (p. 235)²³, as duas exigindo uma abordagem diferente, consideração que guiaria toda operação analítica. É por aí que Rego interpreta a função da letra exposta em *Lituraterra* – para ela, a de poder bascular tanto para o lado do gozo quanto para o do saber. A letra, propõe, estaria no domínio do *não-senso*, e

para passar a letra para o lado do saber, o sujeito tem que adquirir este saber na linguagem, no Outro. É um lugar. O inconsciente, como saber que não se sabe, obriga à leitura: um sonho, por exemplo, se lê a partir do que dele se diz (p. 244).

Antes de ser lido, porém, haveria aí a letra em “estado de gérmen” (p. 244), de modo que, sublinhando a ênfase que Lacan dá à barra do algoritmo saussuriano, a autora afirma:

23 A necessidade da inserção das aspas aqui me remete a um ponto que explorei na quarta seção do Capítulo 3, acerca das dificuldades acarretadas pelo emprego metafórico do termo escrita no âmbito de uma epistemologia psicanalítica.

a produção do escrito tem a ver com o tempo em que a barra não foi transposta e a significação ainda não se produziu. É neste estágio que se pode produzir o escrito: momento de estranhamento, de equívocação, que ocorre tanto na leitura de um texto visível quanto na associação livre do analisante ou na fala em geral. O escrito na fala é, portanto, aquilo que não foi lido (ou significado) ainda. A escuta-leitura analítica deve favorecer a extração destes pedaços de escrito através da interpretação que é algo entre ‘enigma, citação ou equívocação’²⁴. (pp. 240-241)

Essas citações servirão para situar algumas divergências entre a argumentação exposta e a que apresento a partir de minhas leituras de Allouch e dos seminários 18 e 20. Localizo o ponto nevrálgico dessa discordância na tese das duas escritas, decorrendo daí, a meu ver, as diferenças entre os conceitos de leitura em questão. O trilhamento de Champollion, acompanhado por Freud e Lacan e exposto detalhadamente por Allouch, introduz uma ressalva à premissa de que uma escrita visível se reduza, única e necessariamente, à produção direta (voltarei a esse ponto) de significação. Afinal, o deciframento do texto de Rosetta exigiu precisamente uma tomada pelo literal, ou *letra a letra*, procedimento homólogo ao soletrar a qual Rego se refere. Poderíamos, então, reconhecer que a autora dirige seu comentário mais exatamente à escrita ocidental; seu desenvolvimento acerca dos estudos de Lacan das línguas chinesa e japonesa reforça esse ponto. Acredito, todavia, que podemos recorrer à maneira como Allouch trata a homofonia para concebermos outra teorização. Na interpretação do sonho do peixe, por exemplo, encontramos uma cifra que depende de uma escrita no francês, empregando nosso alfabeto – a imagem onírica inicial (*poisson*) é escrita, e invertida (*son poids*), apenas ao ser lida, e *de uma certa maneira*. O autor mesmo chega a dizer que adotar a tradução como operação-chefe nessa leitura poderia levar um analista a sugerir uma interpretação baseada em temas marítimos ou aquáticos que remetessem a alguma espécie de complexo materno – ao passo que, imagino, uma transcrição teria resultados um tanto absurdos.

Não há, creio, algo que necessariamente impeça a escrita, mesmo nossa escrita, de ser encarada como uma cifra. No Capítulo 2, expus, como outro exemplo de homofonia, uma intervenção que me foi relatada, na qual a transliteração deu-se de “me disse nada” para “medicina”. Tal passagem, de uma escrita à outra, ainda que ambas compartilhem o mesmo alfabeto, só pôde ser realizada pelo (de)ciframento, a leitura-escrita, da fala do analisante. Não precisamos, para tanto, extrapolar o campo da leitura, mas sim levar em conta um encadeamento lógico-temporal específico entre ela e a escrita. Seguindo esse caminho, não chegaríamos a um

24 No Seminário 17, Lacan (1969-70/1992) diz, sobre o enigma e a citação: “esses dois registros, na medida em que participam do semidizer, eis o que dá o meio – e, por assim dizer, o título – sob o qual a interpretação intervém” (p. 38).

caráter de asserção inflexível da interpretação oferecida pelo analista. Em ambas vinhetas, tratam-se de leituras que certamente se impuseram, diante das coordenadas oferecidas pelo andamento do caso e do laço transferencial em questão; é preciso, entretanto, ter cuidado ao afirmarmos, como fiz anteriormente, que há algo a ser lido na fala. Isso não implica que esse *algo* já estava lá, mas sim que é a leitura que o escreve, que é ela que *produz* o escrito. Desse modo, a oposição de uma escrita visível a uma escrita psíquica ou inconsciente traz consigo uma anterioridade da segunda, ou dessa letra em estado de gérmen – a ser transformada em saber, mas, ainda assim, já lá, em espera. Por outro lado, a proposta de que seja a leitura que introduz letra na fala (e, com isso, nas manifestações do inconsciente, visto que as acessamos apenas por meio dela) pode operar com um conceito de escrita que não exija subdivisões ou classificações sem que isso lhe tire seu estatuto de cifra, visto que esse não seria determinado por uma substancialidade ou por uma natureza *daquela* letra, e sim pela maneira na qual a interpelamos.

No Seminário 20, Lacan (1972-73/1985) caracteriza a letra como “efeito de discurso” (p. 50). Refere-se, em seguida, a uma série de discursos e às letras geradas por eles. No caso do alfabeto fenício, por exemplo, sua origem estaria em marcas de manufatura feitas em cerâmicas egípcias, tendo sido, assim, “do mercado, que é tipicamente um efeito de discurso, que a letra veio, primeiro” (p. 50). A letra chinesa, por sua vez, teria saído “do discurso chinês muito antigo de maneira completamente diferente de como apareceram nossas letras” (pp. 50-51). Em seguida, ele alude aos diferentes usos da letra na álgebra e na teoria dos conjuntos, dizendo também que “por saírem do discurso analítico, as letras que aqui tiro têm valor diferente das que podem sair da teoria dos conjuntos” (p. 51). Que se faça, nesses campos, um uso diferente das letras, isso faz delas uma escrita de outra ordem? Entre as que nosso alfabeto utiliza e algumas das que Lacan emprega em seus matemas, como o *a* e o *A*, há certamente uma analogia, se não uma homologia (são, afinal, de *origens* diferentes). Isso basta para que possamos falar em uma escrita psíquica, que seja de um registro inteiramente diferente da que exercito ao redigir este texto?

Abro essas perguntas não com intuito de respondê-las definitivamente, mas de avançar nessa reflexão. Para tanto, sugiro uma torção nessa oposição entre uma escrita que produza significado e uma que resista a ele. Acredito que a distinção das três operações de leitura proposta por Allouch efetua um passo lateral à questão, reorganizando seus parâmetros. Um procedimento que entregue a leitura ao escrito, *literal*, como o autor o qualifica, não tem a significação como principal referente, mas dele resulta, efetivamente, um sentido. Isto posto, proponho que a problemática seja abordada por uma distinção entre a *produção* de um sentido

e uma *representação*, o que nos colocaria no âmbito onde se faz um litoral, divisa radical entre heterogêneos, entre tradução e transliteração. Ao tomarmos o que se apresenta em nosso trabalho, seja na fala do analisante, seja quando embarcamos na empreitada de escrever nossa clínica, como uma cifra, estamos *tirando* daí, na palavra utilizada por Lacan, letras, e de uma certa forma – há uma leitura específica à psicanálise, propõe Allouch. Para essa argumentação, não seria uma diferença de natureza entre duas escritas que condicionaria a escolha da leitura a ser empregada, mas sim essa que determinaria o que se escreve, de modo que é perfeitamente concebível (aliás, é *necessária*) a colocação do sentido em um segundo plano para que leiamos, desde que (de)cifremos e não traduzamos.

Essa tese parece ir ao encontro do horizonte clínico divisado por Allouch com sua “passagem a outra coisa”. Há uma ressalva a ser feita, porém: não pretendo colocar a produção e a alimentação de significações como o motor do trabalho analítico, mas sim reconhecer que elas emergem também como sua consequência. Há, afinal, uma distância entre tomar um escrito como *representando*, de maneira unívoca, um significado e tomá-lo como podendo *produzir* um sentido. Se, não raramente, a queda de certas identificações e cristalizações imaginárias tem, em seu caráter desalienante, um efeito terapêutico importante, isso não nos força a assumir, como objetivo ou estratégia central, um ataque à significação como campo ou a declarar o imaginário como exterior à nossa prática. Uma clínica que vise criar as condições e sustentar o intervalo imprescindíveis a uma leitura, e aos efeitos de rasura e apagamento que advêm dela, reconhece-se inevitavelmente como produtora de narrativas e de *sentidos* – principalmente na polissemia que a noção de passagem nos permite vislumbrar.

Como ficariam, então, o ilegível e o *pas-à-lire* nessa construção? Lacan já fazia algumas referências à ilegibilidade no Seminário 18 – mais especificamente, na lição 6, onde o termo aparece três vezes. A primeira referia-se à sua análise da Carta Roubada, publicada nos *Escritos*: “aí está o que consegui dizer a propósito do que escrevi. E o que eu gostaria de lhes dizer agora é que isso extrai sua importância do fato de ser ilegível” (1971/2009, p. 98). Na página seguinte, ao mencionar a recepção dos *Escritos* e o fato de que é o que não compreendemos que pode nos afetar, ele comenta que “não basta escrever algo que seja incompreensível de propósito, mas ver por que o ilegível tem sentido” (p. 99). Ao final da lição, em um trecho já citado neste capítulo, ele destaca a capacidade da escrita de demarcar o impossível a partir da ideia de uma função (matemática) que “existe ela mesma para não escrever” (p. 104), sendo, desse modo, “o que se chama de ilegível” (p. 104). Tanto no primeiro quanto no terceiro trecho, o ilegível parece mais dizer do que não se encontra escrito – ou no conto de Poe, no caso da interpretação que Lacan acrescenta a ele, ou em uma função que não virá a satisfazer suas condições (não haverá

x que escreva aquele F). A segunda citação, por sua vez, introduz uma relação interessante, apesar de um pouco confusa, entre o ilegível e o sentido: poderíamos tomar a afirmação de que o ilegível *tem* sentido como contrariando o que sugere o “*pas-à-lire* resistente à significação” proposto por Rego; todavia, na mesma frase de Lacan, incompreensível e ilegível aparecem como sinônimos.

No Seminário 20, essa dinâmica retorna, com Lacan afirmando que o escrito não é para ser compreendido. Portanto, em algumas de suas falas que recuperarei a seguir, parece haver uma disjunção entre a legibilidade e a abertura à significação, enquanto em outras, as duas são identificadas. Lacan volta a mencionar o ilegível na lição 3, dedicada à função do escrito, ao falar de Joyce, de quem se ocupará diversas vezes nesses anos. Na obra do irlandês, afirma, “o significante vem recheiar o significado” (1972-73/1985, p. 51), ideia já presente em *Instância da Letra*²⁵. Isso teria tudo a ver com a maneira pela qual a psicanálise trata a letra e o escrito, pois

é pelo fato de os significantes se embutirem, se comporem, se engavetarem – leiam *Finnegan’s Wake* – que se produz algo que, como significado, pode parecer enigmático mas que é mesmo o que há de mais próximo daquilo que nós analistas, graças ao discurso analítico, temos de ler – o lapso. É a título de lapso que aquilo significa alguma coisa, quer dizer, que aquilo pode ser lido de uma infinidade de maneiras diferentes. Mas é precisamente por isso que aquilo se lê mal, ou que se lê de través ou que não se lê. Mas esta dimensão do *ler-se*, não é ela suficiente para mostrar que estamos no registro do discurso analítico? (pp. 51-52).

Se o texto de Joyce é ilegível, ele se assemelha, ao mesmo tempo, àquilo que lemos na clínica. Há um registro paradoxal aqui do que, afinal, envolve *ler*, apesar de Lacan ser bastante categórico a respeito da importância desse procedimento: “no discurso analítico de vocês, o sujeito do inconsciente, vocês supõem que ele sabe ler (...) Não só vocês supõem que ele sabe ler, como supõem que ele pode aprender a ler” (p. 52). Talvez seja a imprecisão da definição dessa leitura que tenha levado Allouch a debruçar-se sobre o tema, propondo o deciframento como uma *modalidade* dela e não como uma técnica isolada e com fundamentos radicalmente diferentes de todo outro manuseio do escrito. Não que a psicanálise não introduza uma novidade, Lacan sublinha. Nessa mesma lição, ele caracteriza a letra como efeito de discurso – que, por sua vez, refere-se não à fala²⁶, mas “a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame” (p. 43), ou seja, a certo laço que é estabelecido entre os falantes.

25 “O significante de fato entra no significado” (Lacan, 1957/1998, p. 503).

26 No Seminário 17 (1969-70/1992), Lacan introduz seus discursos como discursos sem palavras, ainda que dependentes, justamente, de um uso da linguagem.

Sendo assim, o discurso analítico seria um “modo novo de relação” (p. 40) que, ao enfatizar – e levar a um extremo – a disjunção entre significante e significado introduzida pela linguística²⁷, seria capaz de revelar algo da situação particular do escrito quanto à linguagem²⁸. É por isso que Lacan volta a assinalar o elemento da barra, situada entre significante e significado, como fundamental: “a barra é precisamente o ponto onde, em qualquer uso da língua, se dá a oportunidade de que se produza o escrito (...) nada, dos efeitos do inconsciente, tem suporte senão graças a essa barra” (p. 48). O que ela evidencia é que, enquanto a fala só se sustenta pela função da significação,

se há algo que pode nos introduzir à dimensão do escrito como tal, é nos apercebermos de que não mais que o significado, tampouco o significante, tem nada a ver com os ouvidos, mas somente com a leitura, com a leitura do que se ouve {*ce qu'on entend*} de significado. Mas o significado é justamente o que não se ouve, o que se ouve é o significante. O significado é o efeito do significante (Lacan, 1973, p. 17)²⁹³⁰.

Gostaria de destacar dois desdobramentos, que estão estreitamente relacionados, dessa citação: um referente à relação entre significado e o que é legível, e um referente ao que se lê. Quanto ao primeiro, o significado aparece aqui como consequência de uma leitura., sem que isso, entretanto, transforme o escrito na *representação* de algo. É disso que se trata no deciframento, de um surgimento de sentido que é *a mais*, ou quase lateral à operação de leitura. Isso porque ela não o tem como parâmetro ou guia, e sim visa a passagem de uma escrita a outra, escrever outra coisa ali onde ela lê – contudo, ela *não* pode deixar de produzi-lo, pelo mero fato de atuar criando ligações e articulações entre elementos literais. Isso aparece, por exemplo, na lição 5, onde Lacan comenta o uso da letra e do *um* na teoria dos conjuntos, na

27 A esse respeito, é categórica a assertiva de que o significante não é autoevidente, mas depende de um discurso: “o significante é uma dimensão que foi introduzida pela linguística. A linguística, no campo em que se produz a fala, não é algo espontâneo Um discurso a sustem, que é o discurso científico. Ela introduz na fala uma dissociação graças à qual se funda a distinção do significante e do significado. Ela divisa o que no entanto parece espontâneo” (p. 42).

28 Parafrazeio a seguinte passagem da versão crítica em espanhol, excluída do texto compilado por Miller: “(...) *lo que puede este discurso revelar de la situación muy particular del escrito en cuanto a lo que es de lenguaje*” (Lacan, 1973, p. 6)

29 Devido a uma discrepância entre a versão em português e as versões espanhol e em francês que consulto, na qual a primeira troca uma das ocorrências de “significante” por “significado”, refiro-me aqui à edição crítica em espanhol, e traduzo livremente o seguinte fragmento: “*si hay algo que puede introducirnos a la dimensión del escrito como tal es percatarnos de que *no más que el significado, tampoco el significante, tiene que ver con las orejas, sino sólomente con la lectura, a saber, de lo que se escucha {ce qu'on entend} de significado. Pero el significado, es justamente no lo que se escucha, lo que se escucha es el significante. El significado es el efecto del significante*”.

30 Trata-se de um jogo com o verbo *entendre*, traduzido correntemente como “ouvir”, mas que também tem a acepção de “entender”: se o significado pode ser o que se *entende*, ele não poderia ser o que se *ouve*. A confusão entre os dois sentidos do verbo complexifica a questão, colocando o significado como produto de uma leitura do que é ouvido.

qual “façamos do Um para coisas que não tenham entre si estritamente nenhuma relação” (1972-73/1985, p. 65), designando esse ajuntamento por uma letra. Propõe, então, um pequeno deslocamento a esse uso: “as letras *constituem* os ajuntamentos, as letras *são* e não, *designam*, esses ajuntamentos, elas são tomadas como funcionando como esses ajuntamentos mesmos” (p. 65, grifo no original). Posteriormente, ao final do seminário, ele também brinca com o equívoco possível entre *lire* e *lier*, os verbos *ler* e *ligar* em francês. É dessa leitura que ele fala, essa que é apenas articulação, mas que gera efeitos que a ultrapassam, incluindo efeitos de sentido. Não só isso, mas, na sequência do trecho citado da lição 5, podemos pensar que, se é assim que lemos o inconsciente, é assim que o escrevemos – ao voltar a comentar o *como* no axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, Lacan especifica, novamente, a função do escrito: “o inconsciente é estruturado como os ajuntamentos de que se tratam na teoria dos conjuntos como sendo letras” (p. 66).

Hesito, portanto, em fazer equivaler a relação frágil, maleável, que a letra possui com o sentido a uma ideia de *pas-à-lire*. É verdade que a lição 3 inicia com a confissão de que, ao dar esse título a seus *Escritos*, Lacan “pensava que eles não eram para ser lidos” (p. 38). Em seguida, porém, ele propõe: “a letra, lê-se, como uma carta. Parece mesmo feita no prolongamento da palavra. Lê-se, e literalmente” (p. 39) e, mais adiante, ao tocar no tema da barra, “o escrito, não é algo para ser compreendido” (p. 48). Ora, tratam-se de duas coisas diferentes, como uma certa teoria da leitura pode demonstrar, encerrando algumas confusões. Esse fato chega a ser sublinhado no mesmo seminário, diversas lições depois: “ler não nos obriga de modo algum a compreender. É preciso ler primeiro” (p. 88). Novamente, um encadeamento lógico-temporal, agora não entre leitura e escrita, mas igualmente revelador.

É por essa via, aliás, que proponho um breve exercício em cima do segundo desdobramento pontuado acima – sobre o que, afinal, se lê, principalmente se tomamos, ao pé da letra, o pensamento de que o escrito não é para ser lido. Embora, de modo algum, essa exposição seja clara, recolho algumas pistas a esse respeito, espalhadas por diferentes trechos do Seminário 20. Na lição 3: “é evidente que, no discurso analítico, só se trata disso, do que se lê e tomando como o que se lê para além do que vocês incitaram o sujeito a dizer” (p. 39, grifo no original) e “o de que se trata no discurso analítico é sempre isto – ao que se enuncia de significante, vocês dão sempre uma leitura outra que não o que ele significa” (p. 52). Na lição 4, Lacan diz: “ali estamos diante de um dizer que é o dizer de um outro que nos conta suas besteiras, seus embaraços, seus impedimentos, suas emoções, e que é nisto que se trata de ler o quê? – nada, senão os efeitos desses dizeres” (p. 63). Por fim, na lição 8: “um sonho, isso não introduz a nenhuma experiência insondável, a nenhuma mística, isso se lê do que dele se diz, e

que se poderá ir mais longe ao tomar seus equívocos no sentido mais anagramático do termo” (p. 129). Nessa pequena reunião de citações, um ponto em comum: *é na* fala, no que se enuncia e no que se diz, que o analista lê qualquer coisa. O escrito, Lacan dissera no Seminário 18, é aquilo de que falamos – seria a fala, então, o que lemos?

Uma proposição como essa exigiria um estudo mais profundo sobre a função da fala em sua obra, problemática que vai além do escopo desta dissertação. Ainda assim, esse decanta como um fio puxado da leitura feita aqui dos Seminários 18 e 20 – e um não sem relação com o que foi construído anteriormente neste trabalho e com o que Allouch apresenta, incluindo o encadeamento lógico referido anteriormente. Se é na fala do analisante que lemos, interpelando-o, em seguida, pelo que esse ato de leitura escreve e esperando que ele fale algo disso, essa sistematização altera de forma bastante significativa os parâmetros inaugurais desta pesquisa. Iniciei, relembro, perguntando-me acerca dos efeitos clínicos de uma escrita. O caminho percorrido até aqui, todavia, me leva a uma outra formulação: o efeito clínico *é* o escrito. É ele que decanta de uma operação de leitura-escrita, seja na situação analítica, seja quando escrevemos nossa clínica. É a partir dele que há qualquer deslocamento ou passagem, e é sua produção que nossa intervenção visa.

Para encerrar este capítulo, gostaria de extrair mais algumas consequências de um ato de leitura como esse. Vejo o desligamento, abordado pela noção de passagem, como o grande eixo da teorização de Allouch nesse sentido³¹. Ao encerrar sua obra, ele o descreve na seguinte pergunta: “acaso existe, para um sujeito, um modo não psicótico, porém dessubjetivante, de acolhida da letra que possa tolerar o que esta veicula de perseguição?” (2007, p. 271). Retornarei, em meus apontamentos finais, ao tema da dessubjetivação, considerando-o pela base fornecida pelo diálogo entre Foucault e a psicanálise revisitado no Capítulo 1. Por ora, concentro-me na ideia de que a letra, para Allouch, tem um caráter persecutório, pois situá-lo interessa aos objetivos deste trabalho.

Com esse objetivo, chamo atenção para o fato de que o autor relaciona a leitura ao ato, por “não haver desligamento de significante senão pelo viés de sua assunção pela letra” (p. 271), de forma que “o transliteral é aquilo que situa e nomeia a operação dessa assunção, essa virada do ‘litoral’ em ‘literal’, pela qual a letra que ele instaura encontra seu lugar no Outro, desarrimando do significante o gozo que lhe era atinente.” (p. 271). O ato, desse modo, teria tudo a ver com o que é da alçada do escrito – visto que ele “inaugura, e nisso ele nunca é sem

31 Lacan faz uma brevíssima alusão ao tema na lição 6 do Seminário 20, apontando uma *des-suposição* do saber como “a condição do que chamei de leitura” (p. 92) e dizendo em seguida: “que posso eu presumir do que sabia Aristóteles? Talvez eu o lesse melhor na medida em que, esse saber, eu lhe supusesse menos” (p. 92).

inscrição” (p. 273) – inclusive com a relação sexual, aquela que não se escreve: “é necessário o ato, pois o sexual não cessa, ... por não se escrever” (p. 274). Seria justamente essa impossibilidade que convocaria o ato que, todavia, não conseguiria supri-la. Isso não significa denunciá-lo sem efeitos; pelo contrário, é apenas nessa falta que podemos esperar uma produção, o que leva Allouch a propor que “o ato não é ação de que um sujeito seria o agente, mas o que se produz de dessubjetivação quando vem a se escrever uma relação” (p. 274).

Ainda que a relação sexual *não* se escreva, isso traz uma marca. Aliás, é esse fato, por excelência, que deixa marca, e “é necessário o traço à escrita, isto é, àquilo que efetua seu apagamento” (p. 275). Nos vemos, assim, de volta ao traço de *Lituraterra*, aquele que é rasurado ao ser lido/(re)escrito. Não pretendo reproduzir tudo que Allouch desenvolve acerca do papel da letra na psicose, mas alguns de seus pontos serão importantes aqui³². Para ele, a perseguição adviria da emergência de certos significantes no Outro, de forma que, “pela leitura que é a interpretação delirante (...), o significante lido é disjunto desse efeito que seu surgimento no Outro provocava no Sujeito, um efeito que é a perseguição, produzida pela própria leitura que visa anulá-la” (p. 179). No caso Schreber, esse efeito de apaziguamento (relativo, sublinha Allouch) da leitura aparece nas homofonias que desarmavam os pássaros divinos portadores de mensagens envenenadas.

Para apresentar um exemplo de intuição delirante, o autor traz um episódio relatado por uma analisante, que tecera uma série de construções persecutórias ao redor de sua irmã:

Um dia em que sua irmã Odile tinha vindo caridosamente partilhar sua refeição, (...) dois acontecimentos foram observados pela jovem. Ela leva um pedaço de carne à boca e, simultaneamente, ouve-se um barulho de água vindo do apartamento de cima. A questão, a partir daí, se formula em silêncio: como é possível que ela tenha levado o garfo à boca precisamente naquele momento? O que significa essa (muito bem nomeada) co-incidência? (p. 179)

32 O autor dedica o capítulo mais extenso de seu livro ao tema, apostando que a discussão pode esclarecer muito sobre a instância da letra da qual Lacan falava. Partindo da releitura que ele faz de Schreber no Seminário 3, e da apresentação e análise de alguns materiais clínicos, Allouch tenta demonstrar os funcionamentos do que chama de interpretação e intuição psicóticas como homólogos àquele do deciframento de Champollion, estabelecendo-os como leituras apoiadas na simultaneidade homofônica e na função indicativa do determinativo. Não apenas isso, mas elas seriam leituras caracterizadas, devido à não-inscrição da metáfora paterna, por “uma literalidade que, na maioria dos casos, se prefere esquivar” (p. 183). Ou seja, essas construções psicóticas estariam muito distantes de qualquer funcionamento externo ao campo da linguagem e à relação com o significante, mas passariam, dentro desses, a um extremo, justamente na medida em que a literalidade excessiva surgiria para excluir outras possibilidades significantes, freando uma metonímia infinita, potencialmente aniquiladora: “tal seria a tentativa, no psicótico, de uma suplência da fixação mínima do significante ao significado, quando falta a essa fixação o significante do Nome-do-Pai como tal” (p. 204). A diferença entre as leituras de Champollion e Schreber não estaria em sua razão, mas em seu destino pois, para o segundo, trata-se de “uma transliteração que deve, a cada vez, ser bem sucedida, para evitar que ele seja aniquilado, ao passo que Champollion é destituído subjetivamente por este mesmo êxito: no instante mesmo em que ele o enuncia pela primeira vez a um outro, cai, se desvanece” (p. 189).

A “co-incidência” marca a simultaneidade presente nessa construção – diante de dois fatos a princípio isolados, levar um pedaço de carne à boca e o barulho de água no andar acima, forma-se uma relação. O que a determina, porém, como uma leitura? A própria paciente explica ao analista o que a levou a *perceber* a ligação: “a simultaneidade de dois traços distintos só sobrevém como enigma insondável (e insondável por isso mesmo) porque *ela sabe que esta irmã Odile está perfeitamente ciente do sentido disso*” (p. 180, grifo do autor), fato que a irmã teria expressado ao limpar a garganta diante da ocorrência, com um “‘hum hum’ que manifestava intencionalmente à irmã que ela (Odile) havia recebido a simultaneidade dos dois traços como significante, e mais ainda, que captava o sentido daquilo” (p. 180). Há, portanto, um reconhecimento da analisante que a co-incidência em questão, por si só, não seria digna de sua atenção – é o gesto de Odile que lhe alerta e que “designa essa simultaneidade como significativa” (p. 180). Encontramos aí, aponta Allouch, a confirmação de que, ao descrever essa intuição como um fato de escrito, ele não faz nenhuma metáfora: o som feito pela irmã é tomado, afinal, como um determinativo.

Ao revisitar o deciframento de Champollion, Allouch apresenta a função dos determinativos, questão vista no Capítulo 2. Seu papel, na escrita egípcia (similar ao da chave, na chinesa) era o de

indicar ao leitor o que ele deve ler, mais precisamente ainda, em que *sentido* deve decifrar tal elemento em si mesmo equívoco. O determinativo intervém para suspender o equívoco significante em que consiste a homofonia, e que se redobra numa homografia quando se põe em jogo, na escrita, a operação do rébus de transferência (p. 181, grifo do autor).

Os determinativos não exatamente *significam* por si só. No caso do egípcio, eles indicavam que tais ou tais caracteres deveriam ser lidos como nomes. Aqui, eles apontam não para *uma* significação, mas para “a significação tomada como campo que, a cada vez, se vê designada. Um sentido se aloja na simultaneidade de duas ocorrências, eis o que diz o determinativo” (p. 182). É nisso que ele funciona como um significante, não no sentido linguístico, mas psicanalítico, diz Allouch. No caso de uma intuição delirante, o determinativo age, na ausência de uma homofonia, para designar “uma simultaneidade literal como persecutória, de vez que significante... de não se sabe quem, a não ser, quanto ao que é sabido, que se sabe, e que aí está a perseguição” (p. 183). É, portanto, no estabelecimento do enigma que acompanha a emergência do significante no Outro, esse significante que se impõe ao sujeito e demanda leitura, que Allouch localiza a perseguição.

Não só nisso, mas também no que essas experiências revelam de uma heterogeneidade fundamental do eu, que só pôde se constituir a partir desse Outro. Baseando-se no estádio do espelho e na teoria lacaniana da personalidade como fundamentalmente paranoica, Allouch afirma que “para o Eu, apresenta um valor persecutório cada elemento que venha suspender esse desconhecimento, isto é, que reconduza o Eu a sua origem no outro” (p. 165). Cabe notar, certamente, que essas não são experiências exclusivas às estruturações psicóticas, esses momentos, nas palavras de Rego (2005), “quando o sujeito se vê escrito, escrito pelo Outro e isso o atinge com a força de uma revelação” (p. 245). Para a autora, é esse o efeito de linguagem que a escrita lê.

Rickes (2003), em um texto sobre a escrita da clínica citado anteriormente, faz algumas considerações nesse sentido. Pensando no tema do impossível e da relação sexual, a autora traz a cena primária como uma elaboração, “como ficção, como fantasia, na tentativa de (de)cifrar, de escrever o texto de sua origem” (p. 131). Escrevemos, portanto, a partir dessa fenda onde “a escrita acode como cicatriz – constituindo o traçado que marca a impossibilidade de uma relação” (p. 131). Esse esforço de (de)ciframento desvela o endereçamento de toda a escrita; segundo a autora, “um endereço retroativo, um endereço que busca constituir os elementos de uma origem, de um primeiro tempo para sempre perdido” (p. 132). As marcas que restam dessa perda só se fazem presentes em retroação, nesse ato de leitura. Essa é a condição para que seja traçado o litoral entre heterogeneidades, na relação assimétrica e de desencontro que travamos com o Outro.

Lange (2008) aborda a problemática pelo *unheimliche*, o infamiliar: “a confecção dos lugares do corpo só é possível a partir da experiência com o Outro, este estranho – *das Unheimliche* – que aparece apontando para o abismo existente entre o bebê e a mãe” (p. 130), intervalo no qual nos deparamos com a diferença e a alteridade ao buscar o familiar. O interesse da autora na literatura estaria, então, no fato de que “a literatura, assim como a arte, tem por ofício trabalhar com o *Unheimlich*, assim como a psicanálise (...) aproximam-se deste território descampado situado ‘entre’” (p. 132). Como não poderia deixar de ser, esse *entre* coloca em questão a autoria, de modo que “a escrita convida a enfrentar a distância e a estranheza que provoca o ‘entre-lugar’. Após ter escrito, é preciso suportar a estranheza da própria produção” (pp. 135-136) – como ocorre frequentemente com o que é trazido pelo analisante, que não se reconhece naquilo que *isso* fala. Apesar de Lange voltar-se, nesse artigo, à produção literária e ao que permanece dos rascunhos e primeiros manuscritos nas obras publicadas, acredito que podemos extrapolar seus comentários para toda leitura que produz rasura – mesmo sem gerar um texto físico, tangível. Em suas palavras,

Diferente de um texto pronto, entregue, o manuscrito traz à cena o *Unheimliche* descartado da versão final. Trombolhos e escorralhas vindos de alhures, a caligrafia, as rasuras, essas marcas excluídas da versão publicada ficam relegadas ao esquecimento. Tornam-se restos?

Também a letra que nos escreve – letra entalhada pelo Outro – fica para trás, esquecida, permanecendo em sofrimento (*en souffrance*) até encontrar uma via de expressão. A escrita traz a letra regurgitada. É disso, portanto, que se trata na escrita: os detritos que ela transporta apontam para uma memória enraizada no significante – memória de impressões, memória de traços, memória rasurada (pp. 137-138).

Memória, enfim, que se faz presente na escrita enquanto ato de leitura, na medida em que é ela que pode borrar, apagar, fazer lixo da letra, ou retornar a palavra do Outro à sua inanidade. Esse é o *pas-à-livre*, ou o passo a ser lido, que destaco nesta abordagem da leitura – a virada do litoral em literal, ponto no qual algo pode se escrever. É nesse passo, nessa passagem, que algo *muda*. Iniciei esta pesquisa pensando, com a *epiméleia* foucaultiana, em uma transformação subjetiva. Ao nos aproximarmos da teoria lacaniana, porém, preferi uma ideia de *movimento*, como em uma alteração de posição discursiva – é em uma posição que Lacan fala ao referir-se ao jogo intersubjetivo que ele apresenta em sua análise da *Carta Roubada*, texto mencionado na citação acima. Não é à toa, aliás, que essa ideia da carta retida, desviada, *en souffrance*, será crucial à conclusão deste trabalho, onde a relação entre a escrita da clínica e a heterogeneidade da produção do *si* será objeto de uma reflexão, a partir da proposição de Allouch da dessubjetivação como um efeito da leitura. É nessa potência, simultaneamente produtora, anuladora e devastadora, que localizo a importância dela, de modo que, como busquei demonstrar, o reconhecimento do papel do literal no fazer analítico tem amplas consequências na construção de um horizonte clínico, bem como na maneira pela qual pensamos, lemos e escrevemos nossa clínica.

Capítulo 5 – Escrita da clínica e desfalecimento do si

A conclusão desta pesquisa demanda uma consideração do trajeto percorrido ao longo dela. Como trabalho de escrita e de leitura, esta dissertação também traz suas rasuras, seus apagamentos, suas arestas não polidas ou aparadas: capítulos cortados, outros inseridos posteriormente, caminhos inesperados, curvas repentinas, retas cobertas por torções. Nesse tempo e nesse espaço, muitas mudanças ocorreram, tanto nas direções tomadas por este estudo quanto no sentido que foi possível, a cada instante, decantar dele. A problemática da escrita da clínica permaneceu, sempre, o fio condutor, mas os ângulos de entrada, saída e atravessamento dela foram diversos. Seja em um diálogo com o cuidado de si foucaultiano, no exame do deciframento dos hieroglifos como trabalhado por Allouch, ou na retomada da função da lógica em certo período da obra de Lacan, os desvios serviram como trilhos, colocados um de cada vez, compondo uma rota particular por este vasto campo formado pelas interlocuções entre escrita e psicanálise.

Foi de um confronto – palavra talvez carregada, mas não por isso menos adequada – entre minhas primeiras experiências na clínica, uma forte afeição pela escrita e aquilo que pude colher das leituras reunidas aqui, e muitas outras, que esta pesquisa nasceu. Iniciamos por uma questão acerca do potencial da escrita como prática transformativa e como portadora de algum efeito clínico; passando, então, por uma série de desdobramentos, chegamos a um ponto onde é a produção de um escrito que se apresenta como o efeito almejado, catalisador de uma passagem a outra coisa, seja para o analisante que busca uma escuta, seja para o analista que se lança na empreitada de escrever sua clínica. A *partir* dela, e não *sobre* ela. Considerá-la motivadora de uma escrita não só nos leva à indagação do que esse exercício tem a oferecer como meio e forma de criação, mas também a ponderar o que ele pode agregar à formação e para a sustentação de um trabalho analítico. Enfatizá-lo como produtor de sentidos, narrativas, experiências e de lugares subjetivos a serem assumidos é reconhecer seu valor para além de qualquer perspectiva que o restrinja a servir como ferramenta de apreensão ou como um substituto à evidência. Uma escrita que translitere e que (de)cifre não visa *capturar*, de cima (ou sobre), a clínica, mas sim entregar-se a ela, acolher o que quer que esse trabalho demande daquele que o exerça e oferecer-se como opção para a formulação de uma resposta.

Em seu *Seminário sobre “A Carta Roubada”*, Lacan (1956/1998) traz uma proposição que será cara às reflexões com as quais encerro esta dissertação. Ele descreve a epístola recebida pela rainha, e em seguida desviada em uma série de peripécias nas quais acaba passando de mão em mão, como *en souffrance*. Com isso, rejeita a tradução por Baudelaire do título do

conto, de *The Purloined Letter* para *La Lettre Volée*, insistindo que não seria a missiva *roubada*, mas sim a “*carta desviada* que nos ocupa, aquela cujo trajeto foi *alongado* (...), ou, para recorrer ao vocabulário postal, *la lettre en souffrance*, a *carta não retirada*” (p. 33, grifo no original), utilizando uma expressão francesa que também pode referir-se a “em suspenso”. Isso devido ao fato de que, se é verdade que o ministro a surrupia por sob o nariz da rainha, essa carta, é a tese de Lacan, inevitavelmente chegará a seu destino, apesar de todas as reviravoltas e atrasos que a acometerão – ainda que, de forma alguma, ela os suportará passivamente. É ela, afinal, o sujeito do conto, tendo o poder de ressituar, deslocar e mesmo transformar todos aqueles que a tomam em sua posse, naquilo que Lacan chama de um jogo intersubjetivo. Ao menos até que Dupin consiga remetê-la a seu destinatário, dando um passo para trás e retirando-se desse ciclo. Sobre, enfim, o ponto em que isso tudo nos é aqui relevante, para além das referências anteriores a esse escrito, indico o seguinte trecho:

Não será justificadamente, com efeito, que nos acreditamos implicados, no momento em que talvez se trate para Dupin de se retirar ele mesmo do circuito simbólico da carta? – nós, que nos fazemos emissários de todas as cartas/letras roubadas que, ao menos por algum tempo, ficam conosco *en souffrance*, sem ser retiradas, na transferência. E não é a responsabilidade que sua transferência comporta que nós neutralizamos, fazendo-a equivaler ao significante mais aniquilador possível de toda significação, isto é, ao dinheiro? (p. 41)

Há aí uma ligação explícita com o laço travado entre analista e analisante. Essa será a questão que nos levará de volta ao tema da escrita da clínica, especificamente. Para tanto, porém, e no que este capítulo também serve como conclusão a um percurso, será preciso considerar as consequências do que foi construído anteriormente e revisitar algumas das elaborações e discussões expostas nestas páginas. Pude, nelas, destacar muito do que uma forma ou modalidade de leitura pode nos oferecer: a desestabilização de fixações e cristalizações imaginárias, incluindo dos sentidos e significados que carregamos conosco; um apagamento, que traria a cessação de algo e operaria uma passagem; a possibilidade de renovação e reescrita das marcas que escrevem a nós e a nossos destinos; e, além disso, a escavação de um espaço que coloca em questão nossa constituição narcísica, confrontando-nos com a alteridade e a heterogeneidade com as quais inevitavelmente nos deparamos ao tentar apreender nosso próprio si, ou *si mesmo*.

Por esse caminho, busquei demonstrar como, para essa teoria da leitura e nessa abordagem do fazer psicanalítico, o equívoco, a polissemia significativa e a interpelação da fala pela função do escrito teriam os mesmos princípios tanto de uma escrita da clínica que seja

rasura quanto de um movimento pelo qual o sujeito advém, no intervalo de um *entre*. Neste momento, porém, volto-me a um último efeito dentre aqueles que Allouch elenca como provenientes de um deciframento, a dessubjetivação. Cabe, diante disso, a seguinte pergunta: poderíamos falar de uma leitura-escrita que simultaneamente *produz* sujeito e *des*-subjetiva? Para a elaboração de uma resposta, proponho um exame mais detido do que ocorre nesse desfalecimento a partir de uma temática explorada no início desta dissertação: o si como construção relacional. Presente, em diferentes formas, tanto em Foucault como no âmbito da psicanálise lacaniana, essa categoria nos servirá para abordar, em seguida, o que Allouch chama de engaste da transferência. Esse será, por fim, o fio condutor que me levará a uma tentativa de conclusão, na qual interrogarei o papel que uma escrita da clínica pode exercer no que se refere ao laço transferencial ou, mais especificamente, no que diz respeito a essas cartas *en souffrance* de nossos analisantes que, segundo Lacan, ficam conosco, mas precisam chegar a seu destino.

5.1 O si na *epiméleia* e na psicanálise

Ao examinarmos a cultura helênica do si que Foucault resgatou na *Hermenêutica do Sujeito* (2010a) e em outros de seus estudos finais, destaquei dois aspectos: a *áskesis*, que enfatizava o cuidado de si como um trabalho, e seu caráter de prática social. É ao redor do segundo que percebemos um conceito do si, ao menos no período anterior ao cristianismo, concebido como exterioridade, alheio e anterior aos ideais individualistas e às lógicas introspectivas e confessionais que abundariam na filosofia dos séculos IV, V e em diante. Esse si era, desse modo, constituído a partir e por meio de laços e relações cultivados como parte integral do processo da *epiméleia*. Foucault traz vários exemplos desses, como no par mestre-discípulo prototípico, em Sócrates e Alcebiades, mas também na organização institucional da escola fundada por Epicuro, com níveis hierárquicos que estabeleciam laços horizontais e verticais entre os estudantes e filósofos, e nas relações de amizade, como entre Sêneca e Lucílio ou Marco Aurélio e Frontão.

O outro assumia, no desenvolvimento e no aprendizado de uma *arte de viver*, diversas funções. Dado que esse estudo, para toda a vida, não visava uma *paideia*, ou um acúmulo de saber e erudição generalistas, o mestre era responsável por muito mais do que a transmissão de conteúdos, atuando como conselheiro, guia espiritual, amigo e correspondente. No período socrático, a própria erótica era um elemento importante dessas trocas, e elas envolviam também a expressão física do afeto e do amor compartilhado pelo par. Seja como for, era à alteridade, presentificada nessas figuras, que aquele que pretendia ocupar-se de si voltava-se nos

momentos de luto, tristeza ou cólera, para ouvir ensinamentos, trocar experiências, compartilhar notícias ou mesmo prestar contas, fosse de seu cotidiano, fosse dos progressos em seu trabalho e estudos. Não só isso, mas esse laço – principalmente no estoicismo, onde não se tratava de uma escola organizada hierarquicamente, sendo a mestria uma relação dual – era recíproco e dinâmico. Por vezes, cabia ao discípulo orientar aquele que fora seu mestre, de modo que ambos retiravam algum aprendizado desse contato. Seja como for, Foucault insiste, em uma citação já trazida aqui, que o cuidado de si “constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições” (1985, p.50).

A *epiméleia* envolvia, em suma, a construção e formação de um *si* que não podia ser tomado nem como a unidade indivíduo, produto da modernidade, nem como a simples soma de suas partes. Havia nele, pelo contrário, uma heterogeneidade incontornável. Para abordá-la, sugiro olharmos justamente para as práticas de escrita relatadas por Foucault, sendo essa a temática ao redor do qual gira esta pesquisa. O tópico não ganha mais do que algumas páginas na *Hermenêutica do Sujeito*, é verdade; apesar disso, seu autor destaca que “nos séculos I-II, percebemos que a escrita já se tornara, e não cessa de assim afirmar-se cada vez mais, um elemento do exercício de si” (2010a, p. 320), estando ligada às práticas de meditação (*meletân*), bem como à leitura e ao aprendizado, principalmente no que esses eram vistos como processos ativos de treino e preparação. Tal era a importância da escrita nas práticas de si que ela acabou sendo objeto de uma reflexão mais detida em um artigo publicado posteriormente, intitulado *A Escrita de Si*, onde o filósofo afirma que ela constituía “etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askésis*: ou seja, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação (...) ela é operadora da transformação da verdade em *ethos*” (Foucault, 2004, p. 147).

Não pretendo, porém, situar detalhadamente a posição da escrita na ascese filosófica da época, e sim tomá-la como um caso, ou analisador, que explicitará a natureza desse si do qual Foucault nos fala. Essa escrita de si, segundo ele, aparecia majoritariamente em duas formas, e ambas serão aqui de interesse, os *hypomnêmata* e as correspondências. Os primeiros eram cadernos que serviam como lembretes, mas também reuniam citações, fragmentos e excertos de obras lidas ou de conversas ouvidas, exemplos ou ações testemunhadas, reflexões, pensamentos e provérbios, sendo “uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas: assim, eram oferecidos como um tesouro acumulado para a releitura e meditação posteriores” (p. 147). Podiam servir também como base e fonte para a escrita de tratados mais aprofundados; todavia, como Foucault adverte, eles não se resumiam a um instrumento mnêmico, e sim “constituem de preferência um material e um enquadre para exercícios a serem frequentemente

executados: ler, reler, meditar, conversar consigo mesmo e com outros” (p. 148), compilando um *logos bioethikos*, um equipamento de discursos auxiliares a serem subjetivados. Visavam, enfim, “reunir o que se pôde ouvir ou ler, e isso com uma finalidade que nada mais é que a constituição de si” (p. 149).

Vislumbramos, desse modo, um dos aspectos dessa heterogeneidade do si a que me refiro nos *hypomnêmata*, principalmente devido à relação com a erudição que eles revelam. Foucault percebe, neles, um certo conflito. Afinal, essa prática ressaltava o fato de que a cultura helenística era “muito fortemente marcada pela tradicionalidade, pelo valor reconhecido do já dito, pela recorrência do discurso, pela prática ‘da citação’ sob a chancela da antiguidade e da autoridade” (p. 149). Todavia, se a intenção era que esse *corpus* de tradição reunido e tomado como objeto de meditação constante atuasse “como meio para o estabelecimento de uma relação consigo mesmo tão adequada e perfeita quanto possível” (p. 149), resta uma pergunta: “como se confrontar consigo por meio da ajuda de discursos imemoriais e recebidos de todo lado?” (p. 149). Foucault passa a elencar, então, alguns dos princípios que regiam a produção dos *hypomnêmata*: um alerta contra o excesso de leituras, de modo a evitar a dispersão e as ideias conflitantes, sendo a instabilidade e a inquietude do corpo e da mente algo execrado pelos filósofos da época; o caráter eclético que marcava essas compilações, de modo que não se tratava exatamente do cultivo de uma ampla erudição, mas sim em uma sabedoria prezada por seu valor de uso, ou em que se “possa considerar a frase retida como uma sentença verdadeira no que ela afirma, adequada no que prescreve, útil de acordo com as circunstâncias em que nos encontramos” (p. 151); e, por fim, que “esse disparate proposital não exclui a unificação” (p. 151), de modo que havia, de alguma maneira, a intenção da criação de um *corpus*. Caberá determo-nos um pouco neste último ponto.

Essa reunião de axiomas, referências e meditações não era feita exatamente “na arte de compor um conjunto: ela deve se estabelecer no próprio copista como o resultado dos *hypomnêmata*, de sua constituição (e, portanto, no próprio gesto de escrever), de sua consulta (e, portanto, na sua leitura e releitura” (p. 151). Foucault aponta nisso dois aspectos interessantes à questão que proponho acerca da heterogeneidade do si na *epiméleia*. Por um lado, esses cadernos de anotações visavam “unificar esses fragmentos heterogêneos pela subjetivação no exercício da escrita pessoal” (p. 152). A escrita proporcionava, desse modo, uma determinada relação e uma troca com a tradição. Não só isso, mas, ao fazê-lo, ela *escrevia* o próprio si:

é preciso compreender esse corpo (...) como o próprio corpo daquele que, transcrevendo suas leituras, delas se apropriou e fez sua a verdade delas: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (*in vires, in sanguinem*). Ela se torna no próprio escritor um princípio de ação racional (p. 152).

Cabe notar, entretanto, que esse processo de constituição e subjetivação não era unidirecional, nem bebia de uma única fonte. O trabalho da *epiméleia* de fato envolvia mais do que a absorção por repetição de preceitos legados pelo tempo, mas sem que fosse ignorada a filiação cultural incontornável das práticas de si. Sendo assim, as leituras dos clássicos não deviam ser reproduzidas em retratos reconhecíveis, porém mortos, em uma metáfora de Sêneca, mas “é sua própria alma que é preciso criar no que se escreve” (p. 152), de forma que “através do jogo das leituras escolhidas e da escrita assimiladora, deve-se poder formar uma identidade através da qual se lê toda uma genealogia espiritual” (p. 153). Como escrita, os *hypomnêmata* nos mostram que era nesse ponto, não necessariamente pacífico, entre a tradição e o contato estabelecido com ela em um processo particular de formação (cultural e filosófica, mas igualmente espiritual e subjetiva) que ocorria *em* múltiplos laços, verticais e horizontais, que o si se constituía.

Uma consideração da escrita epistolar permitirá desenvolver o argumento, dotando essa heterogeneidade do si de uma característica que pretendo destacar. A troca de correspondências fazia parte integral da cultura filosófica que Foucault aborda, com esse tipo de material tendo servido como fonte profícua para seus estudos. As cartas serviam a múltiplas funções, dentre as quais estavam: dar notícias, pedir e fornecer conselhos, oferecer consolo em situações de perda e luto, compartilhar trechos de obras e tratados em andamento ou que o outro poderia achar valiosos, admoestar a um discípulo, prover direção. Além disso, o ritual de sua escrita incluía um momento de reflexão, no qual o remetente podia realizar um exame de sua consciência, revisar o seu dia, ponderar sobre suas ações e descarregar os fardos do dia e do cotidiano a um interlocutor que, ao ser evocado pela escrita, se fazia presente. Em uma cultura tão marcada pela ascética, não é surpresa que a troca desses textos era pensada também como um exercício, tanto para o destinatário quanto para o remente: “a carta que se envia age, por meio do próprio gesto da escrita, sobre aquele que a envia, assim como, pela leitura e releitura, ela age sobre aquele que a recebe” (p. 153). A escrita e a leitura, como vimos, têm efeitos sobre aquele que se lança a elas, fato que não era desconhecido pelos estoicos e epicuristas.

Ao comentar as correspondências entre Sêneca e Lucílio, Foucault sublinha dois pontos, invocados frequentemente pelo próprio dramaturgo e conselheiro estoico: “o de que é necessário adestrar-se durante toda a vida, e o de que sempre se precisa da ajuda de outro na

elaboração da alma sobre si mesma” (p. 154). Como vimos, durante a “idade de ouro” das artes de si, as práticas ascéticas deixaram de servir exclusivamente como instrumento pedagógico e de orientação aos jovens, disseminando-se de forma mais geral – ainda que dentro de um estrato restrito da sociedade. Desse modo, o processo de cultivo e manutenção de uma relação rica e favorável consigo não era simplesmente encerrado com a chegada em um estágio ideal; o trabalho de si não terminava, mesmo para o mestre, a quem essas interlocuções também eram necessárias. De acordo com Foucault, “a carta que é enviada para ajudar seu correspondente – aconselhá-lo, exortá-lo, admoestá-lo, consolá-lo – constitui para aquele que escreve uma espécie de treino” (p. 154); ademais, “a orientação não permanece por muito tempo em um sentido único; ela serve de enquadre para mudanças que a ajudam a se tornar mais igualitária” (p. 155).

Havia, porém, outro aspecto dessas correspondências, que também diz mais das relações que elas nutriam do que dos conteúdos que transmitiam, deslocando a maneira como podemos avaliar seu papel na *epiméleia*. De acordo com Foucault, essa prática

é alguma coisa mais do que um adestramento de si mesmo pela escrita, através dos conselhos e advertências dados ao outro: constitui também uma certa maneira de se manifestar para si mesmo e para os outros. A carta torna o escritor “presente” para aquele a quem a envia. E presente não simplesmente pelas informações que ele lhe dá sobre sua vida, suas atividades, seus sucessos e fracassos, suas venturas e desventuras; presente com uma espécie de presença imediata e quase física (pp. 155-156).

Em seguida, Foucault cita uma carta de Sêneca onde é justamente isso que aparece, a ideia de que a escrita proporciona um reencontro, presentificando alguém antes distante. É desse modo que “escrever é, portanto, ‘se mostrar’, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro (...) a carta prepara de certa forma um face a face” (p. 156). Com isso, vinha um distanciamento que permitia a objetivação da alma. Ao relatar seus dias, seus pensamentos, sua relação com o corpo e consigo, aquele que escrevia convocava um olhar, dando uma certa abertura ao outro sobre si e apresentando-se diante desse companheiro. É o que leva Foucault a localizar na troca epistolar, mais do que nos *hypomnêmata*, os primeiros desenvolvimentos dos relatos de si. Eles não se tratavam, todavia, de *diários* ou de textos com o objetivo de narrar a si próprio como personagem ou tema de ação: “em Sêneca ou em Marco Aurélio, às vezes também em Plínio, a narrativa de si é a narrativa da relação consigo mesmo” (p. 157), voltada a tópicos como “as interferências da alma e do corpo (as impressões mais do que as ações) e as atividades do lazer (mais do que os acontecimentos exteriores); o corpo e os dias” (p. 157).

Mais do que examinar os conteúdos desses escritos, porém, volto-me ao que podemos extrair deles no que concerne ao si. O caráter social da *epiméleia* já foi extensivamente sublinhado aqui; nesse momento, trago como desdobramento da questão a hipótese de que o cuidado de si resultava em um produto necessariamente heterogêneo, recorrendo à escrita como um analisador para avaliar o alcance dessa proposição. Dessa breve passada pelo que Foucault tem a dizer sobre o tópico, acredito podermos concluir que os *hypomnêmata* e as correspondências não apenas reforçam essa hipótese, como proporcionam diferentes ângulos de abordagem do problema.

No caso dos primeiros, que serviam como instrumentos para a subjetivação de um discurso – ou para sua transformação em uma arte da existência –, vemos isso na pluralidade de referências, de contatos, de inspirações e de legados que entravam em jogo, não sendo meramente absorvidos, mas sim retrabalhados. O sujeito, ao forjar sua alma naquilo e por aquilo que escreve, inscrevia-se também em uma tradição, filiando-se a uma linhagem ética e filosófica. Nas cartas, por sua vez, tratava-se de oferecer-se a um exame pelo outro, de forma a “fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se lança sobre si mesmo ao comparar suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida” (p. 162), e de evocar aquele que estava distante, promovendo um encontro. O que vemos nessas práticas, enfim, é um si feito de *presença*. Essa heterogeneidade da qual falo marca as múltiplas presenças que compõem não só a escrita, mas o próprio escritor. De um lado, uma sabedoria legada em obras tradicionais, escolas filosóficas ou em discursos transmitidos de forma geracional; do outro, o correspondente, interlocutor, mestre, aprendiz, ou amigo, sem o qual não *há* “si”. Em ambos, presenças necessárias e constitutivas.

Essa é a ênfase que encontramos em Foucault; ela não é, contudo, a única abordagem possível do problema. Se a heterogeneidade formativa do si pode ser encarada como manifestando uma multitude de presenças que o compõem, em uma dinâmica de agonismo e instabilidade, ela também produz ausências. A psicanálise lança luz sobre isso, como vimos anteriormente no exame do que Allouch aponta como o cerne da perseguição. Em *A Erótica do Luto* (Allouch, 2004), o autor trata da questão do si diretamente, em uma reflexão breve, mas que permeia o livro e é central para sua teoria do luto. Antes de voltar-me à obra, porém, recorrerei a outro texto, *A Ficção do Si Mesmo* (Costa, 1998), onde nosso objeto de interesse aparece no próprio título, acompanhado pela palavra “ficção”, termo sugestivo e de vasta importância no léxico lacaniano. Essas referências nos auxiliarão em melhor localizar a ausência, não como um componente único do si, mas exercendo nele uma função importante e que nos interessará no seguimento deste capítulo.

Em uma série de considerações sobre o ato e a interpretação, Costa introduz o si a partir de uma dissimetria fundamentada em um encadeamento temporal: o Outro *antecede* o sujeito. Se habitamos a linguagem, como afirma Lacan, é porque ela nos é anterior. Muito antes de nascermos, somos imaginados, esperados e *falados*. Desde o começo, estamos imersos nesse caldo de linguagem – ou melhor, ele *é* o começo, e são seus elementos que nos permitem toda e qualquer experiência, incluindo a do corpo, sendo as bordas deste traçadas aí. Esse, aliás, é um dos tópicos que a autora aborda, voltando-se à sexualidade infantil e às pulsões. De acordo com ela, o corpo em questão nas teorias sexuais infantis (aquele capaz de responder a pergunta “da onde vem os bebês?”), é um corpo “de fantasia que resulta de uma sobreposição do seu corpo e do da mãe” (p. 28). São, afinal, seus orifícios pulsionais, como a boca e o ânus, que a criança oferece como respostas possíveis a esse enigma. Todavia, “se por um lado, a interpretação constrói-se a partir de um corpo que lhe diz respeito, por outro, essa construção serve de representação ao sexo materno” (pp. 28-29), de modo que há aí um corpo relacional, que “não é nem o da criança, nem o da mãe, mas, ao mesmo tempo, é os dois. Essa sobreposição de corpos, na fantasia, é o corpo do incesto, um corpo impossível e, por essa razão, existente somente na ficção” (p. 29).

É o que leva a autora a criticar a ideia da sexualidade *infantil* como dizendo respeito apenas à criança, e não à mãe. Isso não se sustentaria devido à aproximação inicial feita por Freud, e desenvolvida por Lacan, entre corpo e satisfação. Se o bebê alucina o seio, não reconhecendo-o como parte do corpo de outro e integrando “no seu sistema de satisfação um elemento heterogêneo à sua fisiologia” (p. 41), o que ocorre é que “o corpo parece apropriar-se dele no seu funcionamento, no entanto é o signo da presença do corpo do Outro (no caso, da mãe)” (p. 41). Ao integrar pulsão e demanda, Lacan concebe um corpo conjugado, dependente, aliás, não só da relação dual com o outro – pois “o exercício da zona erógena, constante da atividade pulsional, está sempre sustentado numa relação especular” (p. 43) –, mas também de demandas que advêm de outros arranjos imaginários, que são culturais e sociais. Sendo assim, “o corpo se organiza, para os humanos, enquanto alteridade, estrangeiridade, como não sendo ‘próprio’, como sendo palco de falas desconhecidas” (p. 42). Além disso, o apoio no semelhante é necessário, lembra a autora, para a antecipação de uma unidade corporal, de modo que “essa imagem serve de matriz ao ‘eu’ e, conseqüentemente, também como construção do lugar do outro” (p. 40).

Vemos, então, que mesmo nisso que poderia ser facilmente considerado uma unidade ou entidade substancial e individual, a psicanálise frisa a alteridade. Esse corpo conjugado,

todavia, funciona apenas como imaginarização. É essa a leitura feita por Costa do “não há relação sexual”, sustentada na dissimetria fundadora:

Desde que o campo humano depende da significação, o lugar da ‘relação’ é ocupado pela ficção, na medida em que não é possível um encontro absoluto entre sujeito e Outro. Como é uma resultante relacional, esta ficção não tem a propriedade de ser uma construção individual, senão que precisa adquirir o caráter de uma certa construção coletiva. Quer dizer, que seja produto de um certo encontro e, desde esse ponto de vista, não concernir exclusivamente a um indivíduo, mesmo quando alguém a enuncia (p. 29).

A ficção, portanto, é o *si mesmo* que criamos para que consigamos dar conta, de alguma forma, desse intervalo que nos separa daquilo que nos antecede. De acordo com Costa, “o sujeito é construído por essa versão em que ele tematiza, sem saber, sua ligação com o Outro” (p. 49), relação “nunca totalmente realizada, mas, ao mesmo tempo, impossível de ser desfeita” (p. 66). Não estamos distantes do que exploramos, previamente, sobre o traço e o resto, sobre o que fica dessa separação, os detritos que a letra pode vir a transportar em uma escrita. A autora sublinha, ademais, essa narrativa ficcional como possibilidade enunciativa, via na qual a dissimetria que estabelece diferentes lugares para o sujeito e o Outro pode ser trabalhada, desde que haja um reconhecimento.

Nesse ponto, Costa introduz a questão do sintoma, apontando a “necessidade de constante suporte no Outro” (p. 93) do eu como fundamentalmente alienante, ainda que nem por isso contornável, e perguntando se, diante disso, “seria possível a construção de uma ficção do ‘si mesmo’ que não passasse pela via sintomática” (p. 93). Haveria, salienta em seguida, duas faces do reconhecimento no que se refere ao si: uma imaginária, “responsável pelo amparo do eu na imagem do semelhante” (p. 101), mas também uma simbólica, “onde as produções de sujeito ganham amparo na circulação fálica, naquilo em que essas produções podem estar referidas a um determinado traço simbólico qualquer” (p. 101). A psicanálise operaria justamente nesse espaço, partindo de um reconhecimento do sintoma como tal e engendrando um

movimento, que se orienta desde a pressuposição de um código originário (de um texto que constituiria um saber sem sujeito, ou o que poderíamos pensar como um universal), à passagem por uma versão singular do código (onde encontramos a função do sintoma), até a autorização desse singular na ordem fálica, onde o eu pode dispensar sua necessidade de suporte no desdobramento especular, produzindo-se tão somente como lugar enunciativo (p. 100).

A autora monta essa reflexão utilizando a estrutura ternária do tempo lógico e a questão do ato em Lacan. É curioso, aliás, embora não surpreendente, que o exemplo utilizado refira-se à escrita – nesse caso, de textos freudianos. Costa pensa esse deslocamento, de uma sustentação majoritariamente imaginária a um reconhecimento simbólico, pelas correspondências entre Freud e Fliess e pela escrita e publicação da *Interpretação dos Sonhos*. Inicialmente, afirma, havia uma relação especular, na qual Freud “se coloca como um complemento do mestre. Estava convencido de que sua parte no assunto seria construir uma psicologia que pudesse testemunhar a base fisiológica que Fliess propunha” (p. 102), empreitada à qual ele dedicou o *Projeto*. Esse caminho, porém, foi abandonado em um segundo momento, com a centralidade crescente da fantasia na teoria freudiana, a abertura de sua escuta clínica e, por fim, o próprio luto pela morte de seu pai, processos “resultantes da referência a uma falta” (p. 102), que viria a ser trabalhada na *Interpretação dos Sonhos* – e “somente com este texto publicado ele passa a não se reconhecer mais no espelho de Fliess” (p. 103). Para Costa, o laço com Fliess diz do próprio suposto da transferência, “o sujeito suposto saber, sujeito esse que faz as vezes de um universal imaginário” (p. 103). Posteriormente, por outro lado, surgem “o reconhecimento do inconsciente, o rompimento com Fliess e o retorno da demanda de autorização aos pares da comunidade, sendo por essa razão que ele o publica” (p. 103).

Ao dotar a ficção de um estatuto de verdade, a psicanálise visaria promover um reconhecimento simbólico, ou o reconhecimento do sujeito enquanto enunciante – aquele que se conta, assumindo, com esse ato, um lugar e uma referência. Assim,

sabemos que, para a psicanálise, o reconhecimento transita primeiro pelo reconhecimento do sintoma. Ou seja, o sintoma passa, de uma exterioridade imaginária, a situar-se como indicando um representante do sujeito. É neste ponto que se problematiza sua inclusão em qualquer ordem fálica vigente, na medida em que propõe um paradoxo a essa ordem. Como se sabe, o discurso que ordena uma ordem fálica qualquer propõe um universal a partir do qual se orientam as relações de inclusão e reconhecimento. Assim, qualquer versão do ‘si mesmo’, para ter guarida na ordem, precisa proceder a essa transposição do singular ao universal (p. 103).

Enfim, se retomo parte do argumento da autora principalmente para examinar o conceito de “si” empregado nele e para contrastá-lo com o utilizado por Foucault, essas últimas colocações também se relevam preciosas a esta pesquisa. Nelas, a escrita surge como um ponto onde podemos verificar uma transição entre um laço especular, de espelhamento e majoritariamente imaginário, a um que inclui um apelo a uma referência terceira, almejando a circulação em uma ordem simbólica de maior escopo. No Capítulo 3, explorei a ideia de uma

escrita que se pretenda tradução, alertando para seu potencial de tornar-se uma escrita-sintoma, ou uma prática de escrita que viria a fazer sintoma, justamente ao fracassar em sustentar a significação como bloco monolítico ou a linguagem como estabelecendo relações biunívocas com aquilo (supostamente externo) a que ela se referiria, e em evitar qualquer perda na transposição de diferentes registros. Por outro lado, uma escrita que tome o literal como bússola envereda-se pelo desconhecido, reconhecendo-se como criadora, ainda mais do que criativa, e propicia ao escritor encontrar nela uma outra função e estabelecer, com ela, outra relação. Costa nos alerta, além disso, para o fato de que essa diferença também se deve ao endereçamento dessas produções – tópico ao qual retornarei na próxima seção.

Por ora, trago ao debate outra obra de um autor já bastante citado nesta pesquisa, na qual o si também aparece como uma categoria importante, ainda que não seja desenvolvido tão amplamente como conceito. Na *Erótica do Luto*, Allouch (2004) revisita as teorias freudiana e lacaniana sobre o assunto, propondo uma abordagem do luto como ato, e não mais como trabalho. Isso o leva a pensar no momento de fechamento ou conclusão do luto, contingência que, para o autor, demandaria a efetuação da perda a partir do sacrifício de um objeto. Ele se questiona, então, acerca do *quê* é perdido nesse evento e *por quem*. Isso porque o laço ao qual o luto concerne não seria meramente dual ou estabelecido entre duas *pessoas* – o enlutado não perde apenas aquele que morre, ou, melhor dizendo, sua perda não é estritamente equivalente à ausência daquela pessoa. É claro que esse falecimento traz a perda do semelhante, em um nível especular, mas isso não é tudo. Poderíamos considerar também, por exemplo, o lugar ocupado por aquele que fica diante do morto e o circuito no qual eles se inseriam, exercendo certas funções mutuamente implicadas, ainda que não simétricas.

Há, porém, outra dimensão dessa partida irrevogável e incontornável, que se encontra precisamente no ponto em que a ambiguidade do si insiste e pode, por isso, ser lida, como Allouch o faz. Esse objeto do luto, erotizado e feito objeto justamente pela morte daquele que se foi, não pertence exatamente a nenhum dos dois, de forma que

o enlutado efetua nele sua perda, suplementando-a com o que chamaremos um ‘pequeno pedaço de si’; eis, propriamente falando, o objeto desse sacrifício de luto, esse pedaço pequeno nem de ti nem de mim, de si; e, portanto: de ti e de mim, mas na medida em que tu e eu permanecem, em si, não distintos (p. 12)

Esse si não pode ser reduzido nem ao “mim”, nem ao “ti”; não é à toa que ele aparece na terceira pessoa³³. Allouch recorre, então, à literatura para alguns exemplos, como em Hamlet e Júlio César, peças de Shakespeare nas quais o tema é retratado. Da segunda, Allouch destaca a passagem na qual Antônio declara que seu coração ia no caixão com César – esse objeto que é perdido com o morto, uma parte de si que deve ser sacrificada para que o luto possa ser realizado. É essa imagem que leva o autor a conceber uma cena um tanto engraçada, aproximando o luto de um roubo e oferecendo um roteiro para sua estrutura, no qual o enlutado persegue o falecido visando reaver aquilo que ele levava consigo:

Assim, o grito do luto é: ‘pega ladrão’. Ele não implica necessariamente que o morto seja identificado ao ladrão; talvez ele seja simplesmente o cúmplice ou mercenário contratado pelo ladrão; talvez o ladrão não exista; talvez a questão colocada seja justamente a de sua existência. Mas há roubo e, logo, possibilidade aberta desse grito. Tal grito nos convida a contar ao menos três, talvez quatro personagens: o ladrão, o roubado, o recurso (a quem o grito se dirige) e... a morte. Assim, sozinha, a proferição desse grito atesta que o luto não pode ser concebido em termos duais, como um problema de casal entre o enlutado e seu morto, menos ainda, já que esse dual se presta tão facilmente a ser reduzido ao ego psicológico, à relação desse ego com um psíquico objeto perdido (p. 30).

Apesar disso, não fica inteiramente claro de *quem* seria esse objeto que é roubado. É verdade que o ato no qual Allouch vê uma resolução do luto seria o de um sacrifício realizado pelo enlutado. Porém, se o morto lhe leva uma parte preciosa, “é esse o alcance da ambiguidade do ‘si mesmo’, pode acontecer de o morto deixar algo e declarar que o enlutado lhe tomou aquilo que o morto deixou nele (não sem razão, aliás, ver o caso de Hamlet pai)” (p. 287). Por vezes, é quem parte que *deixa* um resto, como no caso de Hamlet, que precisa, em sua organização obsessiva, vingar o pai para que o fantasma dele possa descansar. Esse encargo, essa missão que, de certa forma, é uma maldição, é isso que o antigo rei lhe lega, e é isso que os dois passam a compartilhar após sua morte (afinal, de quem é a vingança contra Claudius?). De modo que, segundo Allouch, “a questão aberta por um luto não é daquela em que indivíduos seriam, de início, bem distintos, em que ‘eu’, de modo algum, seria ‘tu’, em que nem ‘eu’ nem ‘tu’, de modo algum, seriam ‘ele’” (p. 390).

Nos encontramos, então, diante de um si que só pode existir como heterogeneidade, entre “mim” e “ti”, como um pedaço compartilhado, uma construção conjugada, que não se resume a nenhuma individualidade, ultrapassando os limites imaginários em questão. Isso,

33 Da mesma forma que a psicanálise se refere ao falo (o *terceiro* elemento, como vimos ao discutir a inexistência da relação sexual, no capítulo anterior). Allouch destaca assim o caráter fálico desse objeto, “pequeno pedaço de si”, que só advém como tal ao ser perdido.

porém, não encerra os apontamentos a respeito desses autores. Se Foucault enfatiza, em seu *soi*, a potência de uma presença, inclusive com a escrita podendo atualizá-la, encontramos, em Costa e Allouch, elaborações que chamam atenção para o que há de ausência no si. Allouch nos apresenta, em última instância, um si que ganha materialidade a partir de uma perda – o luto deriva, por excelência, da ausência. Já para Costa, essa aparece em duas formas. Primeiramente, quando buscamos o encontro com o Outro que nos marca e nos antecede, mas esbarramos na assimetria e no intervalo que nos separam. Em segundo lugar, ao tentarmos apreender-nos como unidades independentes, individuais e únicas, o que fracassa toda vez que nos deparamos com aquilo que nós mesmos produzimos sem aí nos reconhecermos, percebendo-nos como falados, lidos e escritos à nossa revelia. É nesse jogo entre separação e alienação que há uma ficção do si – segundo a autora, “a alienação está tanto na porta de entrada, quanto na de saída” (Costa, 1998, p. 93).

Isto posto, poderíamos pensar, pelo viés psicanalítico, que a escrita não enfatiza um encontro entre diferentes presenças, mas o que de ausência participa da heterogeneidade que marca aquele que escreve. Esse é o deslocamento que proponho, de uma escrita *de si* foucaultiana a uma escrita *do si*. Caberá considerar os efeitos que ela teria neste. Sem dúvida, tal hipótese nos leva a questionar as categorias de autoria e endereçamento – por exemplo, no que se refere à escrita da clínica, tema desta dissertação. Se, como tentei demonstrar, é incontornável que ela advenha de uma leitura, quem de fato *lê* na clínica? Ao aproximar as reflexões anteriores sobre o si à teoria da leitura exposta por Allouch, e decantada dos textos lacanianos trazidos ao debate, proponho colocarmos em questão a relação dessa heterogeneidade com aquilo que é produzido pelo laço transferencial, no que se refere à escrita do analista. Será por esse ângulo que abordarei, a seguir, o que Allouch chama de “engaste da transferência”, bem como a imagem das cartas retidas ou em suspensão, as *lettres en souffrance* das quais Lacan nos fala.

5.2 O engaste da transferência na autoria e no endereçamento

Allouch (2007) dedica um dos últimos capítulos de *A Clínica do Escrito* à transferência, em um esforço para divisar um modo de escrita, ou de transliteração, do que ocorre entre analista e analisante. Para tanto, baseia-se em uma série de elementos da teoria lacaniana, como a diferenciação entre *acting-out* e passagem ao ato, o esquema L e a sequência matemática desenvolvida na interpretação d’*A Carta Roubada*. Seu foco reside naquilo que ele chama de

“engaste da transferência”³⁴. Esse seria o ponto inicial de uma análise, no qual haveria uma “equivalência, no *agieren*, entre a transferência e o *acting-out*” (p. 220). A passagem para um outro momento teria como condição um reconhecimento. Ou seja, é apenas uma vez “que o *agieren* encontre, por parte do psicanalista, um signo de confirmação, que num segundo tempo pode ser publicada uma fala que até então permanecera no estatuto, neuroticamente estimável, do inédito” (p. 220). Essa “operação de disjunção da transferência e do *acting-out*” (p. 220) dependeria, enfim, “de seus efeitos no lugar do Outro (...) daquilo que volta ao sujeito a partir deste lugar do Outro” (p. 220).

Ainda que o *agieren*, desenvolvido na obra mais a fundo por meio de uma revisão de Freud e de Lacan, não será explorado aqui, uma interlocução pode ser estabelecida com essas proposições a partir dos elementos concernentes ao *si* levantados na seção anterior deste capítulo. Em última instância, esses dois tempos da transferência podem ser pensados nos termos utilizados por Costa, ou seja, como diferentes laços; um especular, sustentado majoritariamente em um reconhecimento imaginário e, o outro, em um simbólico. Nesse segundo, não se trata necessariamente da *pessoa* do analista, mas sim da função exercida e do lugar ocupado por aquele que oferece uma escuta ao inconsciente. Allouch, aliás, enfatiza essa oferta usando uma ambiguidade da qual, como vimos, Lacan igualmente se servira: os dois sentidos permitidos pelo verbo *entendre* no francês. O autor formula, então, o cerne da transferência da seguinte maneira:

A língua francesa dispõe de uma expressão que requer a diferenciação entre ler e ouvir, entender: ‘Entendo-me bem com...’; a expressão deve ser tomada literalmente: com x, eu me entendo (com *me*, ou seja, a mim mesmo) bem. Isso indica que o mesmo não se dá com a maioria de meus parceiros. Com estes, eu me entendo, me ouço, certamente, falar – no sentido em que meu ouvido percebe as palavras que digo, mas, no entanto, ‘não me entendo com eles’ num outro sentido do termo ‘entender’; com eles – e por uma razão que ignoro, mas essa própria ignorância não me impede de constatar o fato – acontece que não leio o que lhes digo (p. 211).

A citação é bastante rica, de modo que podemos extrair dela alguns pontos. Primeiramente, sublinho que quem aparece aqui como o leitor da situação analítica é o *analisante*. Há algo no laço transferencial que o faz deparar-se com aquilo que, na sua fala, não é imediatamente reconhecido, mas que insiste e, assim, demanda leitura. Deixo esse ponto em suspenso por ora, mas retornarei a ele em breve. Em segundo lugar, encontramos uma oposição

34 Em francês, *le monter en épingle du transfert* que, segundo o tradutor, “tem a dupla conotação de pôr a transferência em relevo, mas também engastá-la, como uma pedra preciosa num alfinete de gravata” (p. 220).

entre *ler* e *escutar*. No Capítulo 2, vimos de maneira mais detida que, apesar de admitir a existência de diversas formas de leitura, Allouch considera a do deciframento como a *verdadeira* leitura ou, ao menos, aquela que orientaria a intervenção analítica (em uma dada clínica lacaniana). Ler e escutar não seriam, então, sinônimos, e o determinante da posição analítica estaria mais do lado do primeiro – ainda que o segundo certamente seja importante. O terceiro ponto ao qual chamo a atenção é esse “*com x*” que se faz condição da transferência. Ele me remete a uma referência trazida no Capítulo 1, e que recupero agora, na qual Moschen (2007) sublinha que a escrita nunca é um exercício verdadeiramente solitário:

estamos, então, diante de distintas camadas em que se desdobra nossa companhia, nesse solitário ato da escrita: o leitor como um lugar que o texto constitui e com o qual o texto dialoga e o código, o Outro, fio que determina as possibilidades da trama em que a escrita se tece. Ambos os extratos falam de uma companhia não encarnada, de uma presença que se faz sob um fundo de ausência. (p. 125)

Voltamos à dinâmica entre presença e ausência, que não apenas é pervasiva por toda a teoria lacaniana, como entra nesta pesquisa especificamente pelo problema do *si*. No que se refere, então, ao trabalho analítico enquanto regido por procedimentos de leitura-escrita, devemos considerar que ele só pode ocorrer *em companhia*, nesse “*com x*”. No que concerne a esse *x*, uma especificação é crucial: Allouch (2007) situa “a condição necessária para que o significante em jogo no engaste da transferência se inscreva no lugar do Outro” (p. 233) como dependendo “do psicanalista, com que (não digo ‘quem’), possivelmente, o analisando se entende bem” (p. 233). Destaco que temos, assim, um laço definido pelo “*com que*”, e não por um *quem*, pista valiosa para melhor nos aproximarmos do que, afinal, permite que haja uma leitura na análise. Seria isso simplesmente garantido por uma especificidade da escuta ou da técnica do analista (como talvez sugira a brincadeira com o *entendre*), ou dependente, em maior medida, do endereçamento dessas falas, letras e cartas que uma psicanálise coloca em circulação?

É por essa pergunta que retornaremos ao “*si*”, em uma tentativa de articulação das duas teorizações. Se o estabelecimento desse reconhecimento simbólico que marca o laço transferencial envolve, para Allouch, “a inscrição no lugar do Outro, dos significantes em jogo no *agieren* do engaste” (p. 232), temos que ele só pode ser alcançado fora de um dualismo. É por esse motivo que o autor recorre ao esquema L para conceber uma transição entre o engaste e um segundo tempo da transferência. Em suas palavras,

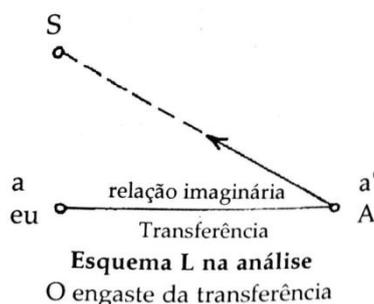


Figura 6. Esquema L na análise.

Fonte: Extraído de J. Allouch. (2007), p. 230.

A segunda imagem auxilia na resposta da pergunta anterior. Temos, assim, o movimento que propiciaria que os significantes em jogo no engaste da transferência se inscrevam no lugar do Outro, em uma referência de reconhecimento simbólica, não mais marcada pelo dualismo especular da relação imaginária (a–a') – ou seja, segundo Allouch, “a condição necessária para que advenha análise na análise” (p. 230). Ele é bastante claro a esse respeito:

A análise exige que se deixe fora do circuito o Eu do analista. Isso se pode escrever no esquema L: em A vem a, a linha S–a vem assim recobrir, redobrando-a, a linha A–S, e a da relação imaginária se superpõe à transferência (p. 230).

Essa saída do dual persecutório exige, enfim, um apagamento e um deslocamento, termos que vêm situando a escrita nestas páginas. Vemos isso nos próprios traços do esquema L – se eles apresentam o falante como estirado (na palavra de Allouch), na análise, trata-se de reordenar a estrutura desse laço para que, em sua nova configuração, o analista advenha em outro lugar: “a condição de uma tal sequência reside no fato de que a venha efetivamente em A, que seja posto na dependência de A diante do qual possa a ter, a partir de então, apenas uma função de duplicação” (p. 231). Que se deixe de fora do circuito o Eu do analista – trata-se, em suma, da instituição de uma ausência. Ou seja, se o laço transferencial é um onde o analisante lê-se “com que”, não “com quem”, ele não é recíproco, nem o analista intervém nele como pessoa, e sim como *função*. Estamos diante de uma construção cujo funcionamento pode ser localizado pelas mesmas coordenadas que o “si”. Na posição de analistas, ao ausentarmos-nos como “eu” na leitura³⁵, instabilizamos essas barreiras entre o “mim” e o “ti”, que, confusas,

³⁵ Cabe assinalar que, se essa é a condição do ato ou da interpretação analítica, ela não equivale a uma posição sustentada durante todo um percurso clínico. O argumento aqui não é uma defesa da neutralidade, muito menos do silêncio, do analista, que atuaria como uma espécie de tela em branco – ausência que poderia oferecer uma rota de fuga no que se refere a uma responsabilização pelas consequências e pelos efeitos do que fazemos em nossa clínica.

instauram uma série de enigmas – por exemplo, no que se refere à autoria e ao endereçamento do que é produzido em análise.

Ao final do capítulo anterior, mencionei essa estranheza que emerge com as manifestações do inconsciente, conforme o sujeito não se reconhece no que produz. Essa, porém, é exatamente a questão, *quem* o produz. Se é *isso* que fala, não há nada de surpreendente nessa posição de exílio implicada na autoria³⁶. É o que o esquema L escreve: a disjunção entre o eu e o sujeito do inconsciente, ou o estiramento do falante. Se proponho que o produto da transferência é um certo “si”, visto que não se trata do inconsciente (individual) *do* analisante, e se a psicanálise é uma clínica que atua por meio de operações de leitura-escrita, cabe perguntar: quem lê e quem escreve? Allouch não se coloca a questão em *A Clínica do Escrito*, mas é seu “si” da *Erótica do Luto* que evoco para a reflexão. Aliás, em um comentário do primeiro, Poli (2007) alude a esse ponto, declarando que “ler é reescrever: escrita e leitura são funções sincrônicas na produção do sujeito” e, em seguida, que “se o analista lê, a transferência escreve” (p. 295).

A autora não parece distante da perspectiva de Allouch, que afirma a existência de uma certa modalidade de leitura da qual o analista se serviria. Acredito, contudo, que essa autoria pode ser relativizada. Afinal, como vimos, ao propor-se a uma transliteração ou a um deciframento, o analista não parte de uma chave de leitura universal, que ele deve aplicar sobre os elementos particulares trazidos à sessão para traduzi-los ao léxico analítico geral provido de antemão pela teoria. Em vez disso, ele atua articulando, interligando, fazendo reuniões (na expressão que Lacan usa, no Seminário 20, para falar da letra – o *lier* que ele encontra no *lire*) e apostando que algo virá a decantar dali. Ele extrai as coordenadas lógicas que situarão *uma* análise específica da própria fala do analisante – é ela que guia sua leitura –, e não de nenhuma cartilha que listaria as relações entre certos conteúdos e os conflitos psíquicos que lhes seriam correspondentes.

Por essa perspectiva, penso que poderíamos dizer que, se o objetivo visado é a produção de um escrito, por uma operação de leitura que permita a *passagem a outra coisa*, esta é feita no, e a partir do, laço transferencial. A autoria aqui não é tanto uma prerrogativa de um ou de outro, do “mim” e do “ti”, mas do “si” aí forjado. Afinal, que certo material venha a emergir no decorrer de uma análise, que tomará um dado seguimento a partir da interpretação construída acerca dele, isso não faz dele *necessário*. Com isso, me refiro ao fato de que não poderíamos afirmar que o mesmo analisante viria produzi-lo de maneira idêntica se o endereçasse a outro

36 Acerca disso, ver Sousa (1999).

analista³⁷. O mesmo se aplica à interpretação – não podemos esperar que dois sonhos, ou outras formações do inconsciente quaisquer, que *pareçam* similares em sua forma, venham a assumir a mesma significação em laços transferenciais distintos. Isto posto, se proponho uma abordagem da escrita da clínica a partir das teorias do escrito de Lacan e de Allouch, ao menos na medida em que elas foram revistas neste trabalho, acredito ser coerente hesitar em conferir ao analista a exclusividade em sua autoria. Como vimos, ao postular uma escrita que advenha como escrito, temos que ela só pode emergir de uma leitura – sendo assim, no que concerne ao que escrevemos a partir de nossa clínica, a reivindicação de uma autoria solitária seria a negação do próprio laço transferencial central a nosso fazer.

Ao passo que tomamos um “si” como resultante deste laço, também cabe tê-lo como referência para um comentário sobre o endereçamento em jogo na escrita da clínica. Rickes (2003)³⁸ e Costa (2008)³⁹ destacam a importância de que o analista remeta algo de seu trabalho à comunidade de seus pares. Isso, aliás, não serviria apenas para o trabalho pelas “discussões de caso”, ou como prática que promoveria, em sua performatividade, uma coesão de um campo analítico, reforçando as filiações daqueles que se inscrevem neste, mas também para que haja um reconhecimento das transferências que pontuam a clínica. Se é preciso, afinal, que analisante e analista saiam do campo puramente especular, devemos pensar que a capacidade deste de dialogar com uma teoria que sustenta sua prática é parte essencial desse movimento. Caso contrário, correríamos o risco de promover uma clínica que tenha como horizonte e princípio a identificação com o analista – uma psicanálise que não apenas opere com o imaginário, mas encontre nele toda a sua razão⁴⁰.

Há, porém, outro elemento que acrescento a esses. Lembro que nem toda a escrita que parte da clínica é, em algum momento, publicada. No caso daqueles que se sentem movidos, ou mesmo impelidos, a colocar muito de seu trabalho na página, a maioria desses textos acaba nunca sendo apresentada em um congresso, nem impressa ou digitalizada em um periódico.

37 Ponto no qual seria pertinente questionar se esse seria o *mesmo* analisante. Ao localizar o sujeito como produto da cadeia significante, afinal, Lacan negava justamente esse substancialismo. Em sua teoria, o sujeito e a *pessoa* não são, de forma alguma, equivalentes (ou mesmo congruentes).

38 Em um trecho já citado: “o analista se coloca no caminho de construir o lugar psíquico necessário à acolhida e ao trabalho de/em uma transferência que lhe foi endereçada, ao mesmo tempo em que busca tecer o fio que faz de sua narração um elo a mais de uma corrente que se desdobra desde muito antes dele e, pretende-se, para muito além de seu ato de fala/escrita.” (p. 126)

39 “Podemos cercar as indagações sobre a escrita na psicanálise de muitos lados. Em todos eles talvez encontremos um elemento em comum: aquele ponto do laço transferencial que não se encerra no trabalho com o analisando e que, de alguma maneira, precisa ser endereçado à comunidade de analistas. Neste ponto vamos encontrar a junção entre escritura e endereçamento, trazendo a relação a diferentes tempos e que muitas vezes tendem a se confundir.” (pp. 50-51)

40 Não é demais lembrar que, em *Função e Campo*, ou seja, ainda no início de seu trajeto, Lacan (1953/1998) tecia críticas contundentes a essa noção de fim de análise.

Trata-se de um escrever, em alguma medida, por escrever. É claro que, por vezes, rabiscamos lembretes ou informações que acreditamos importantes sobre algum dito ou momento da sessão (se eles são, de fato, retomados posteriormente é outra questão...); mas esses escritos também podem ir além, e é principalmente sobre esses que este trabalho versa. No caso dos textos que, em uma imagem, nunca veem a luz do dia, qual é o endereçamento em questão? Em diversos dos escritos freudianos, percebemos uma intenção clara de dirigir-se a certo público – que, por vezes, é explicitamente anunciada. Mesmo Lacan, ainda que de maneira muito mais hermética, reconhecia suas diferentes audiências e plateias, fazendo alusões ao fato de que falar a um certo público orientava seu dizer por vias determinadas. Quando apresentamos um trabalho em um evento, ou o enviamos a alguma revista, essas questões precisam estar claras – há um aceite em questão, de forma que o texto passa por notas de revisão, orientações, sugestões (etapas que não estão isentas de conflitos, tanto teóricos como de outras ordens). Quando, entretanto, o analista escreve *para si...* a quem ele endereça?

Para Caldas e Barros (2012), em um breve comentário sobre a leitura de Lacan do conto de Poe, seu objetivo era ressaltar o efeito-sujeito da carta, a remissão de um significante a outro, de modo que

Trata-se do sujeito não como aquele que fala, mas como aquele que é falado na cadeia significante. Assim, a carta/letra não importa pelo que diz, mas como testemunho do dizer. É por isso que, no conto, a carta dirigida à rainha – mesmo tendo sido desviada, escondida, procurada ou encontrada – realiza-se como endereçamento. Endereçar-se é seu destino. E ela o cumpre, inexoravelmente, pelo simples fato de que ela o é em si (p. 198).

Realiza-se como endereçamento, é verdade – de forma que não é tanto seu conteúdo que é relevante, mas a estrutura, ou o jogo de posições (Lacan, neste momento, chama-o de intersubjetivo, termo que abandonaria posteriormente) engendrado por ela –, mas não ao chegar à *rainha*. Sobre esse ponto, Costa (2001) fornece uma pista valiosa:

quando se escreve, sempre há um endereçamento que nunca está subscrito. Portanto, o autor nunca tem consciência do lugar para o qual se dirige (que, evidentemente, suporta o lugar desde onde escreve) e que o faz produzir. Esse lugar tem a ver com a articulação do texto e com a demanda de reconhecimento implícita ali (pp. 137-138).

Em seguida, a autora menciona justamente a carta/letra do seminário sobre o conto. É uma referência feliz, pois, se Lacan afirma que a carta sempre chega a seu destino, ele o localiza não na matriarca a quem ela fora enviada (o endereçamento subscrito), mas sim na posição da tríade simbólica inicialmente ocupada pelo rei – a quem ela supostamente concerniria (por ser

ele o injuriado pela traição que ela denuncia) – e, posteriormente, pela polícia. É esse o endereço do qual seu escritor não teria consciência, usando as palavras de Costa. Não se passaria algo similar com as *cartas* enviadas em análise e, em última instância, com a escrita do analista?

Em um livro já citado aqui, Mezan (1998) traz um acréscimo à discussão, alertando para o fato de que “quando se escreve sobre um paciente tal escrito é ainda parte da análise desse paciente, um diálogo com ele. O paciente é por definição um dos mais importantes destinatários do escrito que o concerne” (p. 166). Que uma análise envolva ou não um *diálogo* entre analista e analisante é um problema que escapa aos objetivos desta dissertação; a demarcação deste como destinatário da escrita daquele, contudo, é aqui de grande interesse. Ainda assim, o autor opera em um nível bastante individualizado, enfatizando o caráter dual da transferência, via diferente daquela que adoto. Extraio de seu raciocínio, porém, a ideia de que a escrita do analista é produzida *em* transferência, tanto quanto sua escuta e as leituras-escritas das quais ela participa. A presença nesse laço, afinal, vai além da sessão – como Mezan afirma, a escrita acerca de um caso também é *parte* dele, especialmente na medida em que o tomamos como ficção, e não como um fenômeno observável. Guimarães (2007) e Costa (2001) apontam que, quando o analisante escreve durante uma análise, essa escrita é endereçada ao analista – e quando é este que escreve, o que ocorre? Se nossa prática clínica ocasiona a emergência de um “si”, uma construção relacional que não se resume às individualidades de um e de outro, ou mesmo à soma delas, como pensar que nossa escrita, em parte, não é também dirigida a ele?

Endereçar ao *si*, à transferência, é também disso que se trata escrever a clínica. Encontramos aí um fechamento – e não é coincidência que eu recupere a expressão que Allouch usa para referir-se ao ato de sacrifício do luto, como veremos a seguir – que possui seus efeitos. Quais seriam eles? Abordarei o tema pela ideia do desfalecimento subjetivo à qual aludi anteriormente. Caberá, para tanto, ter em mente a pista que Lacan (1956/1998) nos fornece em seu seminário sobre *A Carta Roubada*: “não será justificadamente, com efeito, que nos acreditamos implicados, no momento em que talvez se trate para Dupin de se retirar ele mesmo do circuito simbólico da carta?” (p. 41).

5.3 O luto na escrita da clínica

Conforme nos encaminhamos a uma – não definitiva, mas certamente possível – conclusão a este trabalho, cabe sublinhar que, no cerne dele, encontra-se uma ideia que pode ser resumida da seguinte forma: o analista não passa inalterado pela experiência da clínica. Se este estudo dedicou-se, de maneira geral, à consideração dos efeitos de operações de leitura e

escrita, o retorno à tese de Allouch de que a psicanálise é uma clínica do escrito nos leva a reconhecer que, em primeiro lugar, esses efeitos não alcançam apenas ao analisante e, conseqüentemente, que escrever a clínica não é um mero procedimento mecânico de registro ou representação diante do qual permanecemos neutros ou isentos. É do si da transferência, expressão que prefiro ao *entre-deux* utilizado anteriormente (as presenças e ausências aí são, afinal, múltiplas), que partem essas leituras-escritas, e é nesse próprio laço que elas atuam. Em *Lituraterra*, como vimos, Lacan (1971/2003) sublinha o desligamento que a leitura do traço e a escrita da letra envolvem. É de modo similar, nesse jogo entre alienação e separação, destacado por Costa (1998) a propósito do si, que pensaremos o deslocamento engendrado na e pela escrita da clínica.

Ao nos encontrarmos em posse (mesmo que temporariamente) dessas cartas que nos são endereçadas na transferência, somos tocados e marcados por essa experiência. Pelo que Lacan propõe acerca da carta desviada, aliás, caberia pensarmos em um percurso de análise como um trajeto que é percorrido não por alguém, mas sim por essas próprias letras. A análise diria, então, por excelência, de um *en souffrance*, de uma suspensão, ou um tempo necessário para que um endereçamento se realize. Durante este, as missivas viajam pelo circuito transferencial – o analista, como Dupin, fazendo as vezes de seu portador, assumindo também essa segunda posição na tríade simbólica divisada por Lacan, ocupada pela rainha e pelo ministro no conto. Que elas venham a ser remetidas eventualmente, não se trata, enfim, de uma necessidade apenas do analisante – afinal, como frisei, ao falarmos do inconsciente e do si forjado na transferência, essas individualidades se confundem e dissolvem –, mas sim *da análise*.

Se a presença e a sustentação de um trabalho analítico requerem algo de ambos os envolvidos, cabe notar que, do lado (agora sim) da *pessoa* do analista, há um envolvimento em múltiplas relações transferenciais. Essas nem sempre – ou de forma alguma, chego a dizer – se esgotam imediatamente ao fim de uma análise, ou mesmo de uma sessão, quando desligamos as luzes e fechamos as portas do consultório, *restando* conosco em alguma forma. Daí deriva uma certa ritualística, praticada por muitos de nós e que separa diferentes atendimentos ou marca os inícios e fins de uma jornada de trabalho⁴¹. Esses gestos podem ser maiores ou menores, como um café ou um copo de água antes do próximo paciente, uma caminhada, tomar banho ao retornar para casa ou reservar alguns minutos para anotações e rabiscos após o término de uma sessão. Seja como for, mais do que qualquer função prática, eles pontuam um momento,

41 Comentário feito, na qualificação do projeto desta dissertação, pela Profa. Simone Moschen, e que orientou muito deste capítulo final.

ou uma passagem a outro tempo. Eles envolvem fazer algo com o que resta, sobra ou, ainda, transborda daquilo que, por vezes, percebemos como os limites de nossa clínica.

Afinal, por vezes parece surpreendente que o laço transferencial ultrapasse os limites cronológicos e geográficos usuais de nosso trabalho⁴². Todavia, nos apoiando na transliteração que Allouch propõe para a transferência, bem como no raciocínio que a acompanha, isso fica bastante compreensível. Se, para que haja análise, o analista precisa advir em outra posição que aquela de semelhante, retirando do circuito seu “eu”, há um certo momento em que este deve ser restituído. É a isso que me referia na introdução desta dissertação, ao visar, entre nossos problemas de pesquisa, o que os movimentos da transferência acarretam para o analista, que precisa lidar com os restos desse laço. Não proponho a escrita como necessária a isso, nem a apresento como uma orientação a todo aquele que clínica, mas certamente como gozando de certo potencial para tanto – potencial que me dediquei a elaborar nestas páginas. Como salienta Allouch, não é, de forma alguma, forçoso que uma leitura que produza um escrito resulte igualmente em uma *escrita*. Sua importância como prática em um dado percurso de formação ou trabalho analíticos é uma contingência, mas também é possível localizar algumas coordenadas que a justificam e situam em nosso fazer.

Abordei, nesta pesquisa, os temas do desligamento, da passagem e do apagamento, bem como os da dessubjetivação e da produção de um lugar subjetivo, todos a partir de um enquadre constituído pelas operações de leitura-escrita. Ao introduzir a problemática do si e da transferência, faço-o com a clareza de que o literal vai muito além do trocadilho e do jogo de palavras engendrado pela letra-fonema. Com isso em mente, retomo Mezan (1998) que, em um comentário de um artigo escrito por Nicole Berry⁴³, elenca algumas funções que a escrita pode exercer para o analista. O autor refere-se, primeiramente, a uma descarga e a um trabalho de elaboração, relacionando a primeira à expressão ou expulsão de algo, enquanto o segundo envolveria “transformar estes sentimentos em linguagem” (p. 237), de modo que haveria uma certa matéria bruta a ser trabalhada na página – não nos encontramos, me parece, distantes da concepção de sublimação que critico no Capítulo 3, para a qual o poder clínico da criação

42 Considero valiosa, nesse sentido, a experiência com Acompanhamento Terapêutico que pude ter na Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS, devido aos questionamentos incontornáveis que essa prática coloca a todo modelo tradicional de clínica. Além disso, as categorias de espaço e tempo são referidas aqui não conceitualmente, mas no senso comum, e tanto a topologia laciana quanto suas formulações sobre o tempo lógico têm muito a dizer sobre o tópico, mas essas discussões não fazem parte deste estudo.

43 *A experiência de escrever*, publicado no *Boletim da Livraria Pulsional* (e, originalmente, na *Nouvelle Revue de Psychanalyse*), artigo no qual a autora fala da função desempenhada pela escrita na sustentação de um tratamento cujo laço transferencial lhe suscitava certo grau de sofrimento. Mezan o reproduz na íntegra em seu livro; todavia, não consegui obter acesso ao original. Desse modo, não o utilizarei como fonte, atendo-me ao comentário do autor e às reflexões que o acompanham.

literária residiria na representação, pensada como elaboração do trauma, palavras que o autor chega a utilizar. Aproximando-se do texto de Berry pelas balizas fornecidas por esses dois processos, Mezan se pergunta:

exatamente o que a alivia? É o que ela diz no primeiro momento – se sentiu mais leve porque de alguma maneira, numa espécie de evacuação, pôde aliviar o peso através da expulsão? Ou, ao contrário, o fator ativo neste alívio é justamente o ter conseguido dar uma primeira forma, que fica, é o caso de dizer aqui, como uma espécie de área transicional entre ela e a paciente, entre ela e o leitor? (p. 238)

O autor opta, enfim, por uma “catarse elaborativa (...) no movimento mesmo de retomar, pensar, procurar ligar as imagens em frases, opera-se um certo distanciamento” (p. 236). Esse ponto nos é aqui de bastante interesse, e é nele que me detenho, trazendo três desdobramentos expostos por Mezan para pensá-los a partir dos marcos estabelecidos anteriormente. Primeiramente, uma definição melhor desse distanciamento e de sua necessidade. A respeito disso, o autor recupera as noções de “distância ideal” e de “distância justa”, de Levi-Strauss e de Fédida, respectivamente, postulando que “é evidente que, se por um lado escrever sobre um paciente nos aproxima dele, este mesmo fato também marca um certo desprendimento” (p. 239), referindo-se à “posição transferencial de proximidade muito grande” descrita por Berry em seu artigo. Ao estabelecer, na visão de Mezan, um diálogo com a paciente, mas em uma versão ficcional⁴⁴, “o escrever serve para estabelecer esta distância justa, em que o analista retoma, por assim dizer, o seu lugar de analista” (p. 239). Nos deparamos, então, com o segundo desdobramento: a ideia de que uma certa proximidade confusional pode, ao obscurecer os lugares na transferência, vir a causar sofrimento ao analista, e que “a escrita intervém, neste momento de sufoco, como possibilidade de simbolização e de criação da distância indispensável para não se perder na angústia” (p. 245). Tanto no artigo de Berry, quanto no comentário de Mezan, a escrita surge exercendo “uma espécie de função supervisionante, de auto-elaboração, de diálogo com um terceiro materializado no papel, nas palavras, no interlocutor imaginário a quem ela se dirige” (p. 247).

Tomando como referência os termos de Costa e Allouch, Mezan parece falar de um processo homólogo ao deslocamento do reconhecimento imaginário ao simbólico ou do engaste

⁴⁴ É bastante interessante o comentário do autor de que o fato de darmos nomes fictícios a nossos analisantes nos textos publicados visa manter o sigilo, mas também denota que “todo paciente de quem falamos num relato como este é um pouco uma personagem de ficção, baseada em alguém que efetivamente atendemos, mas que não lhe corresponde ponto por ponto, e nem isso seria possível” (p. 240). Para Mezan, o paciente com o qual o analista dialoga (na palavra do autor) em sua escrita é uma versão, “uma paciente criada, por assim dizer, segundo as necessidades e o padrão de medida da analista” (p. 239).

da transferência a um segundo momento. Todavia, cabe notar que os dois autores apontam esse movimento como parte de toda análise, e que é exatamente a confusão identitária que caracteriza o “si”. Além disso, quando falo de marcas e restos deixados por nossa clínica, não me refiro exclusivamente a laços persecutórios, ou mesmo mortíferos, palavras utilizadas por Mezan – embora algumas configurações transferenciais assumam características que poderiam ser descritas assim. Não pretendo apresentar a escrita como uma forma de resolução dessas transferências. Para esclarecer, então, como vejo a diferença entre as duas posições, me deterei nesse “lugar de analista” do qual o autor fala; cabe, acredito, questioná-lo. Em que medida, afinal, o analista intervém, se não a partir da transferência? Sendo assim, ao falarmos em um *lugar*, penso em uma posição que ele ocupa *no* si que se estabelece na análise. Na concepção de um inconsciente que ultrapassa a barreira egoica ou individual, essa construção ficcional e conjugada do si revela que não seria o retorno a um “lugar analítico” que afastaria o analista de seu analisante. Acredito ser mais interessante, por outra via, falarmos na *saída* desse lugar. Há um momento no qual o analista não mais advém como função, mas volta a *funcionar* como pessoa. Não se trata mais do sujeito do inconsciente, produzido pelo discurso e na situação analítica, mas daquele que, efetivamente, consegue se desprender desta.

Buscando dar um passo à frente nesse argumento, e para encerrar o comentário do texto de Mezan, evoco ainda uma terceira função que ele atribui à escrita da clínica, em adição à catarse elaborativa e ao estabelecimento da distância justa, a “restauração narcísica” (p. 253). No que se refere ao texto de Berry, Mezan afirma que esse tipo de investimento poderia “dar a ela a ilusão – ela está no imaginário – a ilusão narcísica de ser minimamente eficiente, de ser capaz de mover e comover” (p. 265). Há, enfim, um fantasma de fracasso que perpassa o trabalho analítico, descrito por Berry, nesse caso específico, como tão difícil a ponto da escrita intervir como uma ferramenta que lhe ajudou a sustentá-lo. Trata-se de uma maneira não tão distante de pensar seu papel em nossa clínica daquela que proponho. Acredito, todavia, elaborá-la por um caminho diferente do adotado por Mezan. Não por ignorar a questão narcísica ou imaginária, mas pela maneira como a insiro na discussão, rejeitando a ideia de uma escrita que permita ao analista um investimento narcísico que lhe propicie alguma resiliência, como que restaurando sua autoestima.

Se, partindo de uma consideração do endereçamento das cartas-letras enviadas pelo analisante durante um tratamento, chegamos à ideia de que o analista é tomado no circuito simbólico estabelecido por elas (da mesma forma que ocorrera com Dupin), qual seria a saída disponível? Remetê-las, reendereçá-las, da mesma forma que faz o detetive de Poe, retirando-se do jogo intersubjetivo divisado por Lacan. É nesse sentido que afirmo que poderíamos

mesmo chegar a conceber o enquadre do processo de análise como dizendo respeito não tanto a uma pessoa, mas sim ao trajeto de interrupções, desvios, desencontros e solavancos no qual embarcam essas cartas escritas pelo analisante. Cabe ao analista suportá-las, no sentido de fazer-se propriamente seu portador *temporário*, até que seja possível dar-lhes um destino – por meio da interpretação, da leitura-escrita que visa uma passagem a outra coisa. Isso, porém, não resolve toda a questão (como não resolveu para Dupin, que precisou vingar-se do ministro no conto), pois algo resta. Se destaco, acima, o *temporário*, é para marcar que uma leitura demanda um certo tempo⁴⁵. Ademais, esse tempo não se refere apenas à aceitabilidade ou não da interpretação do lado do analisante, mas também ao que o analista precisa fazer com a(s) transferência(s) que se propõe a sustentar. Ele não é, certamente, cronológico, o que pode dizer algo tanto dos pequenos rituais performados entre ou após os atendimentos, como também do fato de que é apenas após meses, ou mesmo anos, que retornamos a alguns casos para escrever algo a partir deles. Freud referia-se, em alguma medida, a algo similar, recomendando que não se relatassem ou publicassem os casos em andamento.

Que tempo é esse de que falo, enfim, no que se refere ao analista? Trata-se daquele que se faz necessário à saída do circuito transferencial, seja após uma sessão, seja após todo o trabalho de uma análise. Se Lacan aponta a dissolução da transferência como o final da análise, talvez possamos pensar em múltiplas pequenas dissoluções, conforme mantemos diversos atendimentos, escutando pacientes diferentes e vendo-nos envolvidos em uma série de circuitos *postais* desse tipo. Indo além, e recorrendo ao conceito de *si* elaborado neste capítulo, definido como uma construção subjetiva conjugada que resulta da transferência, poderíamos pensar que ele também se dissolve, juntamente a ela. Para que o analista advenha novamente como *pessoa*, ele deve restituir uma unidade imaginária, recompondo suas barreiras narcísicas e retirando-se desse *si* ficcional criado por – e para – seu trabalho de escuta.

Desembocamos, então, na questão narcísica e imaginária, e no que poderíamos dizer acerca do contraste entre a participação de uma escrita da clínica em movimentos subjetivantes e dessubjetivantes – em última instância, de alienação e separação. Se, por um lado, essa prática age “no sentido de produzir um lugar psíquico distinto” (Ricketts, 2003, p. 123), envolvendo “o reconhecimento e a inscrição de um sujeito” (Guimarães, 2007, p. 186) e “o ato da criação, da escritura, como criação de um sujeito, como lugar psíquico de constituição de subjetividade” (Bartucci, 2001, p. 383), ela também conta com outra dimensão. Nesta, trata-se da dissolução

45 Sobre isso, ver o desenvolvimento de Lacan acerca do tempo lógico (1945/1998) – ponto que seria, inicialmente, abordado nesta dissertação, tendo sido excluído justamente por suas limitações de *tempo* – e sua retomada por Costa (1998).

de algo⁴⁶ que fora produzido na clínica, movimento igualmente crucial para sustentá-la. Afinal, como colocado por Mezan e Berry, há uma proximidade que pode tornar-se excessiva na transferência, sufocando e causando sofrimento ao analista. Diante disto, é ao ler aquilo que o marca de sua clínica e, com isso, produzir um escrito, que ele pode passar a outra coisa. A escrita aparece, nesse contexto, como uma forma de remeter essas cartas-letras que portamos – ou, mais diretamente, *detemos*, em tudo que esse termo sugere de uma transitoriedade a ser cumprida – ao próprio *si* da transferência, dissolvendo-o e rasurando-as ao mesmo tempo que restituindo àquele que ocupa a função-analista uma certa unidade, e as barreiras que a sustentam, fora desse laço.

Não é, portanto, acidental que eu tenha articulado a conclusão deste trabalho ao redor do *si*, do luto e do endereçamento. Ao me referir à saída do laço transferencial e à dissolução do *si* que ocorre com ela, abro espaço para pensarmos, do lado do analista, que luto é possível para esse *si*. Partindo das proposições de Allouch acerca de uma dessubjetivação propiciada pela leitura, falo agora de um *des-falecimento* subjetivo. Aquele *si* construído em uma conjugação transferencial deve esvaecer para que o analista siga... não apenas com seu trabalho e sua escuta, mas com sua vida. Em um comentário de um conto de Mishima, Sousa (2007) tece algumas reflexões aqui valiosas. Lendo a história do afogamento de dois filhos de uma família japonesa, e a maneira como tanto o irmão quanto os pais passam pela tragédia, Sousa traça uma linha conectando o litoral ao luto – *litoral*, em seu neologismo. Falando de uma escrita que se arma como rasura, o autor afirma: “é nesta rasura que podemos minimamente, encontrar um lugar, e assim ter a chance de colocar nossos pés na areia quente, para ler o que ficou escrito na areia, depois que a água lavou e levou o texto” (p. 239). Ao questionar-se sobre a *transposição* que a escrita envolve, ele prossegue: “a escrita é ela mesma a materialização da experiência da perda. Isto nos ajuda, talvez, a entender a inibição de muitos com a escrita, pois estão dispostos a nada perder. É desta luta e deste luto que quero falar, por isto escrevo!” (p. 240). Ao comentar a cena do conto na qual a família retorna ao lugar da tragédia e o filho sobrevivente ensina à caçula, nascida após o evento, a palavra “mar”, Sousa diz: “o irmão ensina à irmã a palavra/trauma, mas também a palavra/esperança. A palavra que esperou todo este tempo para ser escrita no corpo desta família marcada pelo luto” (p. 247). Há, nessa transposição do litoral, uma interdição, de modo que “trata-se de uma narração que precisa ser escrita e, desta forma,

46 Foucault (1992) falava de uma função similar ao refletir sobre o autor: “na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever, nem da fixação de um sujeito numa linguagem: é uma questão de abertura de um espaço onde o sujeito da escrita está sempre a desaparecer” (p. 35).

cumprir sua função salvadora do despertar traumático e da transmissão dos limites da representação” (p. 247).

Não penso o fazer clínico como inerentemente traumático, ainda que, como vimos, o analista certamente pode vir a padecer dele, e de múltiplas formas. Já os temas da transposição e da transmissão, pela escrita, dos limites da representação permeiam toda esta dissertação⁴⁷. O primeiro diz do deslocamento que a saída do laço transferencial envolve e, o segundo, do que podemos fazer com os restos que nos marcam de nossa clínica – nas palavras de Sousa, o luto envolve uma “escrita de resolução impossível, pois indica a insuficiência do que poderia ser a última palavra sobre a questão. O impossível é o horizonte, que nos desperta de nossa paralisia. A escrita é uma espécie de fracasso necessário deste percurso” (p. 248). É, portanto, pela perda implícita na leitura-escrita e pela ausência do si que des-falece com ela que chegamos ao tema do luto.

Gagnebin (2010) enfatiza essa ligação da escrita à morte e ao luto. Em um comentário acerca da glória e da fama como formas de imortalidade na cultura helênica, passando por Platão e Homero, a autora vai contra a ideia de uma escrita que permite enganar a morte, servindo como “estratégia de autoconservação em vida e depois da vida” (p. 137). Já na hipótese de abertura de seu belo e breve ensaio, ela declara: “se fôssemos imortais, não precisaríamos escrever – e, portanto, quando escrevemos, lembramos, mesmo à nossa revelia, que morremos” (p. 134). Ao nos propormos a uma escrita, é ao *risco* da dissolução que nos lançamos – para a autora, então, “quando escrevemos, devemos abdicar de nos perpetuar, integrais e transparentes, sempre vivos, pelos nossos livros” (p. 140), de forma que “escrever não seria um processo de imortalização do autor, mas, pelo contrário, um duplo processo de luto: em relação a uma identidade singular sempre fixa e clara, e em relação a um ideal de compreensão e de transparência intersubjetivas” (p. 140). Ou seja, caem aqui tanto uma identidade inabalável quanto a promessa impossível da tradução – tendo as duas, sem dúvida, uma relação estreita. Não só isso, mas a autora evoca claramente a ideia de um luto e, algumas páginas a seguir, convoca a ficção para falar da morte – a morte de um mundo que seria, mas não é, por ser inapreensível fora da ficção. Nesse sentido, o que a escrita literária faz é “manter esse mundo imediato à distância, criar entre ele e eu um intervalo que dele me afasta, me separa, me corta, mas também permite nomeá-lo”, ou seja, “instaurar um espaço, isto é, um vazio onde algo outro possa se articular, se desdobrar e crescer, ou falhar e desvanecer. Se a escrita é nascimento, é porque ela adentra o reino da separação e da despedida” (p. 141).

47 Ponto crucial no que se refere à crítica à lógica da tradução que apresento no Capítulo 3.

Com essa discussão sobre o luto, enfim, nos encontramos em outra área do mesmo campo semântico que visei construir desde os diálogos iniciais entre Foucault e a psicanálise lacaniana, com a introdução do “si” como conceito, e as elaborações sobre a função do literal, como ela aparece em Lacan e Allouch. Partindo da letra como estrutura essencialmente localizada do significante, igualmente capaz de formar sentido como de transformá-lo em lixo e em bagatelas, chegamos nela como aquilo que também permite notar o impossível e, com isso, operar um certo desligamento e uma passagem. Ao longo de todo esse trajeto, busquei destacar as operações componentes dos procedimentos de leitura-escrita na clínica analítica – não só na intervenção e na interpretação do analista, mas, principalmente, sendo este o foco desta dissertação, em uma proposta específica sobre a função que a escrita pode assumir em um percurso de formação e de trabalho em psicanálise.

Dito isso, é com esses apontamentos acerca da relação entre escrita – e, portanto, leitura – e morte que encerro este trabalho. Articulação, aliás, que pouco tem de nova; a letra mata, *escrevia* Lacan (1957/1998) em *Instância da Letra*. Nos traçados finais deste caminho de pesquisa, ao pensarmos em tudo que uma prática de escrita que tome a clínica como ponto de partida tem a oferecer ao analista, também encontramos a possibilidade de ela fazer-se ato ou *fechamento*, utilizando a palavra de Allouch, de um luto. Qual luto? Aquele do *si*, ou da posição que o analista precisa deixar de ocupar para que a transferência venha a se dissolver, e para que outras possam ser estabelecidas. Se a escrita, então, cria um lugar subjetivo a partir do qual podemos sustentar esse laço, isso se dá precisamente na medida em que ela nos permite deixá-lo, deslocando-nos ou *passando...* a outra coisa.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. (2003). O ensaio como forma. *Notas de Literatura* (vol. 1, pp. 15-45) São Paulo: Editora 34.
- Allouch, J. (2004). *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Allouch, J. (2007). *A clínica do escrito*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Allouch, J. (2007, junho). Sobre la sinceridad: asociación libre y parresía. *Intervenção realizada no colóquio Politique des faux-semblants*, Paris, França. Recuperado em 5 de novembro, 2018, de <http://www.jeanallouch.com/pdf/124>.
- Allouch, J. (2014). *A Psicanálise é um exercício espiritual?: resposta a Michel Foucault*. Campinas: Unicamp.
- Ayres, J. R. (2004). Cuidado e reconstrução das práticas de saúde. *Interface – comunicação, saúde, educação*, 8(14), 73-92. Recuperado em 7 de novembro, 2018, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832004000100005&lng=en&nrm=iso&tlng=pt
- Barthes, R. (1968/2004). A morte do autor. *O rumor da língua*. (pp. 57-64). São Paulo: Martins Fontes.
- Bartucci, G. (2001). Entre o mesmo e o duplo, inscreve-se a alteridade. Psicanálise freudiana e escritura borgiana. In Bartucci, G. (org.). *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. (pp. 369-385). Rio de Janeiro: Imago.
- Birman, J. (2000). *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Caldas, H., & Barros, R. M. M. de. (2012). Escrita, feminino e letra. In A. Costa, & D. Rinaldi (Orgs.). *A escrita como experiência de passagem*. (pp. 195-204). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Campos, R. O. (2013). *Psicanálise & saúde coletiva: interfaces*. São Paulo: Hucitec.
- Canavêz, F. (2015). Entre Freud e Foucault: a resistência como afirmação de si. *Psicologia Clínica*, 27(1), 225-244. Recuperado em 5 de novembro, 2018, de <http://http://www.scielo.br/pdf/pc/v27n1/0103-5665-pc-27-01-00225.pdf>
- Caon, J. L. (1997). Serendipidade e situação psicanalítica de pesquisa no contexto da apresentação psicanalítica de pacientes. *Psicologia: reflexão e crítica*, 10(1), 105-123. Recuperado em 5 de novembro, 2018, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0102-797219970001&lng=en&nrm=iso.
- Carvalho, A. C. (2001) Pulsão e simbolização: limites da escrita. In G. Bartucci (Org). *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. (pp. 251-289). Rio de Janeiro: Imago.

- Costa, A. (1998). *A ficção do si mesmo: interpretação e ato em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Costa, A. (2001). *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Costa, A. (2008). Relações entre letra e escrita nas produções em psicanálise. *Estilos da clínica*, 18(24), 40-53.
- Costa, A., & Poli, M. C. (2004, janeiro). Atualidades do sexual (Entrevista com Jean Allouch). *Revista da APPOA*, 27(3), 117-127. Recuperado em 5 de novembro, 2018, de <http://www.apoa.com.br/uploads/arquivos/revistas/revista27-3-2.pdf>
- De Andrade, E., Givigi, L. R., & Abrahão, A.L. (2018). A ética do cuidado de si como criação de possíveis no trabalho de saúde. *Interface – comunicação, saúde, educação*, 22(64), 67-76. Recuperado em 7 de novembro, 2018, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832018000100067&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt
- Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*. São Paulo: Annablume.
- Dunker, C. [Christian Dunker]. (2018, Junho 24). *O sujeito da psicanálise e o sujeito foucaultiano* [Arquivo de vídeo]. Recuperado em 8 de novembro, 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=dz829CzFdFI>
- Dunker, C., & Kyrillos Neto, F. (2015). *Psicanálise e saúde mental*. Porto Alegre: Criação Humana.
- Foucault, M. (1980). *História da Sexualidade: a vontade de saber* (vol. 1). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1984). *História da Sexualidade: o uso dos prazeres* (vol. 2). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1985). *História da Sexualidade: o cuidado de si* (vol. 3). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1992). *O que é um autor?*. Lisboa: Vega.
- Foucault, M. (1999). Lacan, o “libertador” da psicanálise. In M. B. Da Motta (Org.). *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise* (vol. 1, pp. 298-299). (Coleção Ditos & Escritos). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2002). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2004). Escrita de si. In M. da Motta (Org.). *Ética, sexualidade, política*. (vol. 5, pp. 145-162). (Coleção Ditos & Escritos). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2006a). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In M. B. da Motta (Org.). *Ética, sexualidade, política* (vol. 5, pp. 264-287). (Coleção Ditos & Escritos). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Foucault, M. (2006b). O uso dos prazeres e as técnicas de si. In M. B. da Motta (Org.). *Ética, sexualidade, política* (vol. 5, pp. 192-217). (Coleção Ditos & Escritos). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2006c). O cuidado com a verdade. In M. B. da Motta (Org.). *Ética, sexualidade, política* (vol. 5, pp. 240-251). (Coleção Ditos & Escritos). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2006d). *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010a). *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010b). *O governo de si e dos outros*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010c). *Os anormais*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Freud, S. (1900/1996). A interpretação dos sonhos (I). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 4, pp. 11-652). Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Freud, S. (1908/2015). O escritor e a fantasia. *Obras completas* (vol. 8, pp. 325-338). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1918/2010). História de uma neurose infantil (“o Homem dos Lobos”). *Obras completas* (vol. 14, pp. 9-119). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1919/1996). Sobre o Ensino da Psicanálise na Universidade. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 27, pp. 185-189). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1930/2010). *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM Pocket.
- Freud, S. (1937/1969). Construções em análise. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23, pp. 123-144). Rio de Janeiro: Imago.
- Gagnebin, J. M. (2010). Escrita, morte, transmissão. In S. Scotti, R. I. Bergamaschi, M. de B. Lange, B. Guimarães, R. F. S. Vargas, R. A. Stobbe, & A. Costa (Orgs.). *Escrita e psicanálise II*. (pp. 133-144). São Paulo: Editora CRV.
- Guimarães, B. Da F. (2007). A escrita na clínica: construção de uma alteridade. In A. Costa, & D. Rinaldi (Orgs.). *Escrita e psicanálise*. (pp. 185-194). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica? *Ágora: estudos em teoria psicanalítica*, 6(1). Recuperado em 5 de novembro, 2018, de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982003000100007&lng=pt&tlng=pt.
- Kehl, M. R. (2001). “Minha vida daria um romance”. In G. Bartucci (Org.). *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. (pp. 57-90). Rio de Janeiro: Imago.

- Kehl, M. R. (2007). Tempo e narrativas. In A. Costa, & D. Rinaldi (Orgs.). *Escrita e psicanálise*. (pp. 255-270). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Lacan, J. (1945/1998). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. *Escritos*. (pp. 197-213). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *Escritos*. (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1954-55/1995). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1956/1998). O seminário sobre “a carta roubada”. *Escritos*. (pp. 13-68). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1956-57/1995). *O seminário, livro 4: as relações de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Escritos*. (pp. 497-533). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. *Escritos*. (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1961-62). *Séminaire 9: l'identification*. Recuperado de <http://staferla.free.fr/S9/S9%20L'IDENTIFICATION.pdf>
- Lacan, J. (1961-62/2008). *Seminario 9, la identificación*. (R. Ponte, Trad.). Recuperado de <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/lacanerafreudianaajaqueslacanseminario9.html>
- Lacan, J. (1961/2008a). Clase 4, Miércoles 15 de noviembre de 1961. *Seminário 9, la identificación*. (R. Ponte, Trad.). Recuperado de <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.1.3.4%20CLASE%20-04%20S9.pdf>
- Lacan, J. (1961/2008b). Clase 6, Miércoles 20 de diciembre de 1961. *Seminário 9, la identificación*. (R. Ponte, Trad.). Recuperado de <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.1.3.6%20CLASE-06%20S9.pdf>
- Lacan, J. (1962/2008). Clase 7, Miércoles 10 de enero de 1962. *Seminário 9, la identificación*. (R. Ponte, Trad.). Recuperado de <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.1.3.7%20CLASE%2007%20S9.pdf>
- Lacan, J. (1964/2008). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1968-69/2008). *O seminário, livro 16: de um outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1969-70/2016). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1971a). *Séminaire 18: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Recuperado de <http://staferla.free.fr/S18/S18%20D'UN%20DISCOURS...pdf>.
- Lacan, J. (1971b). *Lituraterre*. Recuperado de <http://staferla.free.fr/Lacan/Lituraterre.pdf>.
- Lacan, J. (1971c). *Seminario 18, de un discurso que no sería (del) semblante*. (R. Ponte, Trad.). Recuperado de <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/lacanerafreudianaqueslacanseminario18.html>.
- Lacan, J. (1971/2003). *Lituraterra*. (pp. 15-28). *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1972-73a). *Séminaire 20: Encore*. Recuperado de <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf>.
- Lacan, J. (1972-73b). *Seminario 20, otra vez / encore*. (R. Ponte, Trad.). Recuperado de <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.1.9.14%20TODO%20EL%20SEMINARIO%20%20S20.pdf>.
- Lacan, J. (1972-73/1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1973). Clase 4, Martes 9 de enero de 1973. *Seminário 20, otra vez / encore*. (R. Ponte, Trad.).
- Lacan, J. (1974). *Entrevista a Emilio Granzotto para a Revista Panorama*. (M. Gatto, Trad.). Recuperado de <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1072/entrevista-1974-magazine-litteraire.pdf>
- Lacan, J. (1975/2009). *La tercera*. Recuperado de <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.35%20%20LA%20TERCERA.pdf>.
- Lacan, J. (1975-76/2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1977). *Préface à l'ouvrage de Robert Georjin*. Recuperado de <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1926-1981-Pas-tout-Lacan.pdf>
- Lacan, J. (1977/1992). Abertura da Seção Clínica. *Traço*, 1(0). Recuperado de <http://traco-freudiano.org/tra-lacan/abertura-secao-clinica/abertura-clinica.pdf>.
- Lacan, J. (1977-78). *Séminaire 25: le moment de conclure*. Recuperado de <http://staferla.free.fr/S25/S25.pdf>
- Lacet, C. (2003). Considerações sobre a letra e a escrita na clínica psicanalítica. *Estilos da clínica*, 8(14), 50-59.
- Lange, M. de B. (2008). Escrita, memória e inutilidades. In F. Aguiar, & B. Guimarães (Orgs.). *Interfaces em psicanálise e escrita*. (pp. 127-138). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Leite, N. (2007). Escrita e escritos. In A. Costa & D. Rinaldi. (Org.). *Escrita e Psicanálise* (pp. 301-306). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

- Leite, N. (2010). O testemunho no passe e a literatura como testemunho: considerações preliminares. In S. Scotti, R. I. Bergamaschi, M. de B. Lange, B. Guimarães, R. F. S. Vargas, R. A. Stobbe, & A. Costa (Orgs.). *Escrita e psicanálise II*. (pp. 205-209). Curitiba: Editora CRV.
- Lima, R. (2012). *Foucault e a constituição histórica da questão do poder na clínica psicanalítica: considerações metodológicas*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Mezan, R. (1998). *Escrever a clínica*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Moschen, S. (2007). Escritas em companhia. In A. Costa & D. Rinaldi. (Org.). *Escrita e Psicanálise* (pp. 121-126). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Poli, M. C. (2007). Transcrever, escrever, transferir. In A. Costa, & D. Rinaldi (Orgs.). *Escrita e psicanálise*. (pp. 291-299). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Rego, C. de M. (2005). *Traço, letra e escrita na / da psicanálise* (Tese de doutorado). PPG em Psicologia Clínica, PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Recuperado de https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/6602/6602_1.PDF
- Rickes, S. (2003). Escrita da clínica e transmissão da psicanálise. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 25(23), 119-134.
- Rickes, S. M. (2007). Riscos e tempos. In A. Costa, & D. Rinaldi (Orgs.). *Escrita e psicanálise*. (pp. 65-77). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Rickes, S., & Simoni, A. C. (2008). Do (des)encontro como método. *Currículo sem fronteiras*, 8(2), 97-113. Recuperado em 5 de novembro, 2018, de <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol8iss2articles/simoni-rickes.pdf>
- Rinaldi, D. (2007) Escrita e invenção. In A. Costa, & D. Rinaldi (Orgs.). *Escrita e psicanálise*. (pp. 273-279). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Rinaldi, D. (2008). A invenção do real: sobre escrita e psicanálise. In F. Aguiar, & B. Guimarães (Orgs.). *Interfaces em psicanálise e escrita*. (pp. 39-51). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Rivera, T. (2007). Guimarães Rosa: a escrita e o avesso da imagem. In A. Costa, & D. Rinaldi (Orgs.). *Escrita e psicanálise*. (pp. 85-95). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Rivera, T. (2018). Desejo de ensaio. In T. Rivera, L. A. M. Celes, & E. L. A. Sousa. (Orgs.). *Psicanálise*. (Coleção Ensaio brasileiros contemporâneos). Rio de Janeiro: Funarte.
- Saussure, F de. (1916/2006). *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix.
- Schäffer, M. (2009). Escrever sobre o escrever. *Psicologia & Sociedade*, 21(Edição especial), 105-111.
- Silva, I., De Oliveira, M., Da Silva, S., Polaro, S. H., Radünz, V., Dos Santos, E., & De Santana, M. E. (2009). Cuidado, autocuidado e cuidado de si: uma compreensão paradigmática para o cuidado de enfermagem. *Revista da escola de enfermagem da USP*, 43(3), 697-703. Recuperado em 7 de novembro, 2018, de

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62342009000300028&lng=en&nrm=iso&tlng=pt

Sousa, E. L. A. de. (1999). O inconsciente e as condições de uma autoria. *Psicologia USP*, 10(1). Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641999000100011&lng=en&nrm=iso&tlng=pt

Sousa, E. L. A. de. (2007). Escrita das utopias: litoral, literal, litoral. In A. Costa, & D. Rinaldi (Orgs.). *Escrita e psicanálise*. (pp. 239-252). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Stobbe, R. A. (2010). O gozo e a escrita. In S. Scotti, R. I. Bergamaschi, M. de B. Lange, B. Guimarães, R. F. S. Vargas, R. A. Stobbe, & A. Costa (Orgs.). *Escrita e psicanálise II*. (pp. 195-198). Curitiba: Editora CRV.

Ventura, R. (2012). A psicanálise e o cuidado de si: entre a sujeição e a liberdade. *Revista EPOS*, 3(2). Recuperado em 5 de novembro, 2018, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2012000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

Ventura, R. (2013). *A psicanálise e o cuidado de si: entre a sujeição e a liberdade*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Vilar, P. (2015). *Psicoanálisis y cuidado de sí*. Monografia de conclusão de curso. Universidad de la República Uruguay, Montevideu, Uruguai. Recuperado em 30 de março, 2020, de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/7920>

Anexo A – Esquema gráfico da conjectura lacaniana sobre a origem da escrita

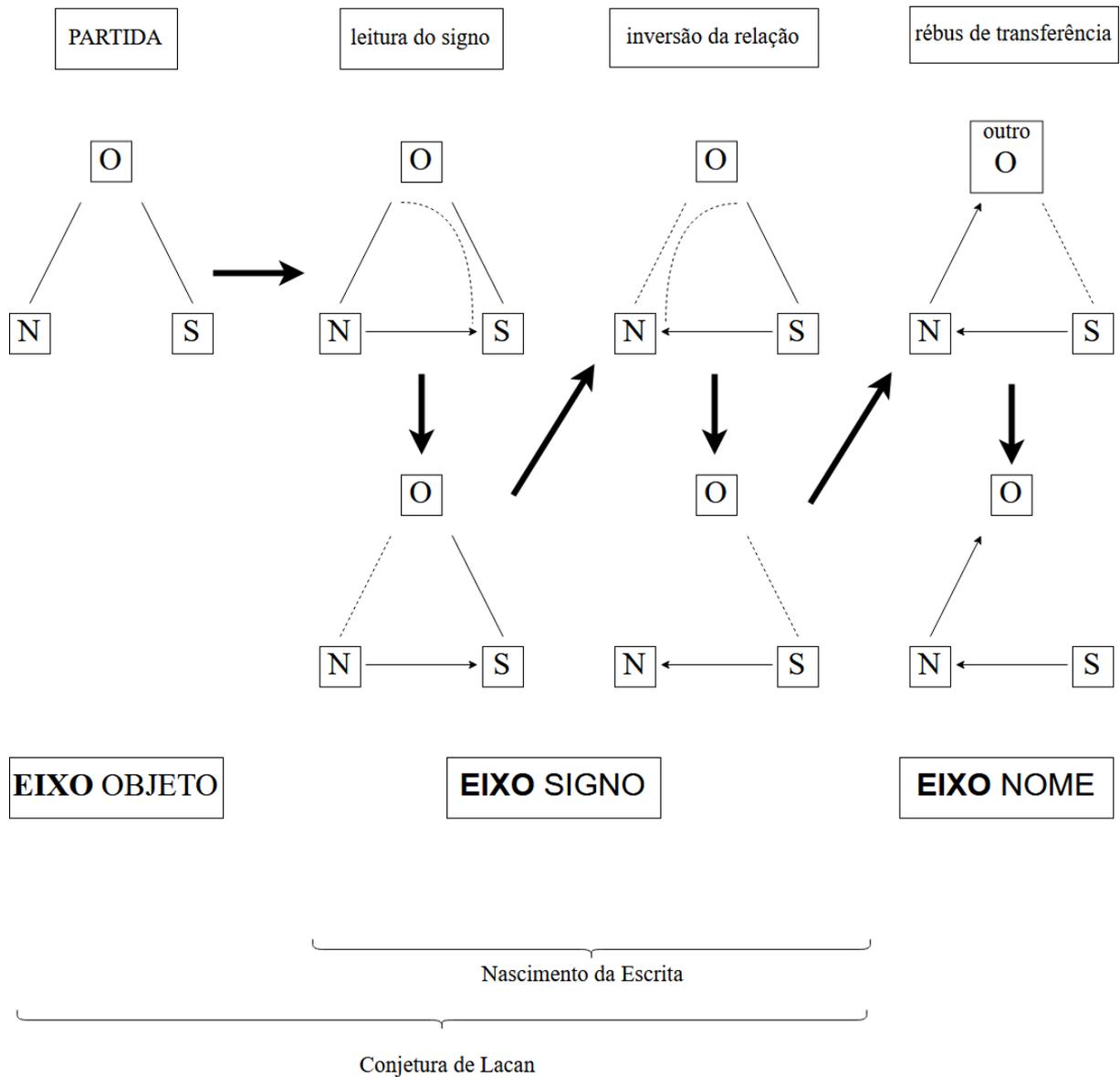


Figura 2. Reprodução do esquema de Allouch da conjectura lacaniana sobre a origem da escrita.
Fonte: J. Allouch. (2007), p. 147.