UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

DIÓGENES DOMINGOS FAUSTINO

Escrita e as psicoses: de todo tratamento psicanalítico possível ao *sinthome*

São Paulo, 2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Diógenes Domingos Faustino

Escrita e as psicoses: De todo tratamento psicanalítico possível ao *sinthome*

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

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Léia Priszkulnik

Coorientador: Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker

São Paulo

2018

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

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

Faustino, Diógenes Domingos
Escrita e as Psicoses: de todo tratamento psicanalítico possível ao sinthome / Diógenes Domingos Faustino; orientadora Léia Priszkulnik; co-orientador Christian Ingo Lenz Dunker. -- São Paulo, 2018.
155 f.
Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Psicanálise. 2. Lacan, Jacques. 3. Escrita. 4. Paranoia. 5. Tratamento. I. Priszkulnik, Léia, orient. II. Dunker, Christian Ingo Lenz , co-orient. III. Título.

Nome: FAUSTINO, Diógenes Domingos. Título: Escrita e as psicoses: de todo tratamento psicanalítico possível ao *sinthome*

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do titulo de Doutor em Ciências.

Aprovado em:

Banca examinadora

Presidente da Banca

Profª Drª: Léia Priszkulnik

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

À minha família e, especialmente, à minha mãe, na qual pude sempre encontrar uma referência sobre o amor.

À saudosa Prof. Dra. Jussara Falek pelas orientações sempre muito pertinentes e incentivadoras, no início do meu doutorado, que me fizeram seguir e concluir a pesquisa mesmo em sua ausência.

À Prof. Dra. Léia Priszkulnik pelas orientações cuidadosas no desenvolvimento da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker pelas orientações acuradas no desenvolvimento da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Christian Hoffmann, diretor da *École Doctarale "Recherches em Psychanalyse et Psychopatologie"*, *Paris Diderot*, pelo acolhimento e orientações no desenvolvimento da pesquisa no exterior.

À Prof. Dra. Maria Lucia Baltazar pela leitura atenta de meu texto de qualificação e pelas contribuições para minha pesquisa.

À Prof. Dra. Miriam Debieux Rosa pela leitura atenta de meu texto de qualificação e pelas contribuições para minha pesquisa.

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro através das bolsas de doutorado no país e também no exterior (PDSE).

RESUMO

FAUSTINO, D. D**. Escrita e as psicoses: de todo tratamento psicanalítico possível ao *sinthome***. 2018. 155 f. (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Trata-se neste doutorado do aprimoramento teórico e clínico psicanalíticos no que diz respeito à especificidade da escrita, considerando inicialmente haver uma conceituação original sobre a escrita na obra lacaniana, mais especificamente, quando Lacan trata o Real como propriamente sua invenção sintomática em resposta à descoberta freudiana do inconsciente. Pretende-se a partir dessa formulação dizer sobre o que faz e define a escrita como um artificio terapêutico, especialmente, nos casos de paranoia, pontuando-se aqui sua especificidade e diferença em relação à fala. Para tanto, o escopo principal de nossa tese será o estilo de escrita peculiar de James Joyce, tecendo as relações possíveis com a escrita de Schreber. Com o escritor irlandês, trata-se não apenas de trazer suas coincidências com a noção original de escrita, em Lacan com sua teoria topológica dos nós, mas especialmente dar um passo seguinte ao *possível* no tratamento da paranoia, ao qual nos conduziu a elaboração da metáfora delirante nos moldes schreberiano. Lacan atesta a dificuldade em escrever o nó borromeano, uma vez que sua (*a*)scrita se caracterizaria propriamente como um fazer (*faire*) a partir do qual um saber (*savoir*) poderia ser suportado sem necessidade da suposição de um sujeito. De forma que esta (*a*)scrita se portará como necessária e autônoma, especialmente, em relação à qualquer formulação que parta de uma linguagem, atrelada ao sentido como efeito significante. A nossa tese é que essa (*a*)scrita serviria de apoio e provocaria um efeito não apenas de estabilização nos quadros de psicose, ao ser da ordem de um *savoir-faire*, mas também se colocaria como um apoio propriamente para o escritor irlandês, tal como o nó borromeano é um apoio ao pensamento lacaniano.

Palavras-chave: Psicanálise; Lacan; Escrita; Paranoia; Tratamento.

ABSTRACT

FAUSTINO, D. D**. Writing and the psychoses: from every possible psychoanalytic treatment to the *sinthome***. 2018. 155 f. (doctorate) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

This doctorate aims a psychoanalytic theoretical and clinical improvement regarding to the specificity of writing, considering initially that there's an original conceptualization of writing in the lacanian theory, more specifically, when Lacan treats the Real as his own symptomatic invention in response to the freudian discovery of the unconscious. It is intended from this formulation to say what makes and defines writing as a therapeutic artifice, especially in cases of paranoia, punctuating its specificity and difference in relation to speaking. For thism the main scope of our thesis will be James Joyce's peculiar writing style, weaving the possible relations with Schreber's writing. With the Irish writer, it is not only a question of bringing the coincidences with the original notion of writing, in Lacan with his topological theory of knots, but especially of taking a next step to the possible treatment of paranoia, which the elaboration of the delirious metaphor in the Schreber's case led us. Lacan attests the difficulty in writing the Borromean knot, because its writing would properly be characterized as a making (*faire*) from which a knowledge (*savoir*) could be supported without a subject supposed. So this writing (*a*scrita) will be considered as necessary and autonomous, especially in relation to any formulation that starts from a language, tied to the sense as a significant effect. Our thesis is that such writing (*a*scrita) would be supportive and would not only have a stabilizing effect on psychosis, but would also be a support for the Irish writer, such as the knot Borromean is a support for Lacanian theory.

Keywords: Psychoanalysis; Lacan; Writing; Paranoia; Treatment.

RESUMÉ

FAUSTINO, D. D**. L'écriture et les psychoses: de tout traitement psychanalytique possible au sinthome.** 2018. 155 f. (Doctorat) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Cette thèse porte sur l'amélioration théorique et clinique psychanalytiques en ce qui concerne la spécificité de l'écriture, considérant initialement une conceptualisation originale de l'écriture chez Lacan, plus précisément lorsqu'il considère le réel comme sa propre invention symptomatique en réponse à la découverte freudienne de l'inconscient. À partir de cette formulation, on entend dire ce qui fait et définit l'écriture comme un artifice thérapeutique, surtout en cas de paranoïa, ponctuant ici sa spécificité et sa différence par rapport à la parole. Pour ce faire, le thème principal de notre thèse sera le style d'écriture particulier de James Joyce, en tissant les relations possibles avec l'écriture de Schreber. Avec l'écrivain irlandais, il ne s'agit pas seulement d'apporter ses coïncidences avec la notion originale d'écriture, chez Lacan, dans sa théorie topologique des nœuds, mais surtout de faire le prochain pas possible dans le traitement de la paranoïa, qui a conduit à métaphore délirante dans le modèle schreberien. Lacan témoigne de la difficulté d'écrire le nœud borroméen, dans la mesure où son écriture se caractériserait à juste titre comme un *faire* à partir de lequel un *savoir* pourrait être soutenue sans qu'il soit nécessaire de supposer un sujet. Donc, cette écriture, *(a)scrita*, se comportera comme nécessaire et autonome, en particulier en ce qui concerne toute formulation qui qui part d'un langage, lié à la signification comme effet significatif. Notre thèse est que cette écriture, *(a)scrita*, serait un appui et aurait non seulement un effet stabilisateur sur la psychose, en tant que de l'ordre d'un savoir-faire, mais serait également un support pour l'écrivain irlandais, comme le nœud Borromée est un appui pour la pensée lacanienne.

Mots-clés: Psychanalyse; Lacan; Écriture; Paranoia; Traitement.

Sumário

1. INTRODUÇÃO 3

1.1. UMA INTRODUÇÃO SOBRE A FUNÇÃO DA ESCRITA NO CAMPO PSICANALÍTICO LACANIANO 3

1.2. O INCONSCIENTE FREUDIANA AO PÉ DA LETRA 10

2. SOBRE A HISTÓRIA DA ESCRITA 21

2.1. A HISTÓRIA DA ESCRITA COMO *PHÁRMAKON* 21

2.2. A ESCRITA E SUAS RELAÇÕES COM A LINGUÍSTICA 28

2.3. A PRIMAZIA DA *PHONÉ* 33

3. SOBRE A ESCRITA EM LACAN 38

3.1. A CONJECTURA LACANIANA ACERCA DA ORIGEM DA ESCRITA 38

3.2. UMA PRIMEIRA ABORDAGEM LACANIANA ACERCA DO NOME PRÓPRIO E A QUESTÃO DA LETRA 49

3.3. SOBRE A LETRA E A EXPERIÊNCIA LIMITE DA LINGUAGEM NA PSICOSE 57

4. QUESTÕES ENTRE A ESCRITA E A CLÍNICA PSICANALÍTICA 65

4.1. SOBRE A RELAÇÃO DA ESCRITA E O SENTIDO 65

4.2. SOBRE A ESCRITA E O SABER NO REAL 71

4.3. A ESCRITA DO NÓ BORROMEANO NA CLÍNICA 82

5. DO SABER (*SAVOIR*) INCONSCIENTE AO *SAVOIR-FAIRE* 96

5.1. ENTRE O SABER INCONSCIENTE *COMO* S2 E O CONHECIMENTO *COMO* PARANOICO 96

5.2. DO SABER (*SAVOIR*) NA CLÍNICA AO *SAVOIR-FAIRE* NA PSICOSE 106

6. A ESCRITA EM JOYCE E EM SCHREBER 111

6.1. SOBRE A OBRA ESCRITA DE JOYCE 111

6.2. A LEITURA *IMPOSSÍVEL* DE JOYCE 117

6.3. (A)SCRITA EM JOYCE 124

6.4. A SOLUÇÃO DO ENIGMA EM JOYCE E SCHREBER 128

6.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: DE SCHREBER A JOYCE - ENTRE A METÁFORA DELIRANTE E A (A)SCRITA DO SINTHOME 134

REFERÊNCIAS 143

1. INTRODUÇÃO

1.1. Uma introdução sobre a função da escrita no campo psicanalítico lacaniano

Trata-se nesta pesquisa de doutorado do aprimoramento teórico e clínico psicanalíticos no que diz respeito à especificidade da escrita. Considerando inicialmente haver uma teoria original sobre a escrita na obra lacaniana, pretende-se assim dizer sobre os fundamentos teóricos que subsidiem o escrever como via terapêutica e em que medida se sustentam como propriamente psicanalítico, pontuando-se aqui uma especificidade e diferença em relação à fala e, especialmente, sua implicação nos tratamentos de casos paranoicos na área da saúde mental.

A presente pesquisa (2015-) se faz em continuidade da desenvolvida durante o Mestrado (2011-2014), intitulada *O caso Schreber como um testemunho escrito*, na qual dissertei sobre a paranoia de Daniel Paul Schreber, defendendo que na escrita de seu livro autobiográfico, *As Memórias de um Doente dos Nervos* (1905/1984), Schreber encontrou uma via que, considerando as especificidades desta, possibilitou o trabalho de seu delírio, o qual se consagrou na psicanálise com Lacan (1958/1998) como o tratamento possível para esses quadros clínicos.

A escrita schreberiana de suas memórias pode ser definida propriamente como um trabalho acerca daquilo que é revelado a Schreber em sua experiência paranoica. Experiência no sentido de que há um atravessamento desse quadro paranoico mais crítico, seguindo-se a uma estabilização, a qual só pôde advir na medida em que se deu algo que só podemos definir como a construção da uma metáfora delirante (o tratamento possível) e, no caso schreberiano, essa se deu com o apoio da escrita, que aponta aqui como sendo mais que um mero instrumento de registro atrelado à língua falada.

Conforme Schreber, na introdução do seu livro, o objetivo da escrita e publicação de suas memórias seria a tentativa de “expor às outras pessoas, de maneira ao menos inteligível, as coisas suprasensíveis cujo conhecimento me foi revelado há cerca de seis anos” (SCHREBER, 1905/1984, p. 25). Esse período

referido coincide cronologicamente com o do momento em que teria ocorrido o desencadeamento de sua crise psicótica, em 1893, uma de suas primeiras internações no sanatório, e também com o período no qual Schreber relata ter lhe vindo, em *sonho* e *devaneio*, a ideia de que seria bom ser uma mulher no ato do coito. Seguindo o seu texto, ele faz a seguinte observação: "Não posso contar de antemão com um conhecimento completo, uma vez que se trata em parte de coisas que de modo algum se deixam exprimir em linguagem humana, por ultrapassarem a capacidade de entendimento do homem." (SCHREBER, 1905/1984, p. 25). É esse *sonho-devaneio* que vem a ser a peça central do seu sistema delirante.

Sobre situar isso que lhe ocorre como uma ultrapassagem da linguagem e do entendimento humano, ainda que não possamos atribuir-lhe, apenas por isso, um conhecimento técnico em estudos e delimitações conceituais no campo da linguística, resta-nos ainda que é a partir disso, de um forçamento necessário, que entraria o recurso da escrita em seu caso. Schreber tece claramente essa diferença que sustentamos ao afirmar que sua capacidade de expressar seu pensamento "por escrito" satisfaria qualquer exigência intelectual, uma vez que, em suas próprias palavras "[...] as tentativas de distrair meu pensamento são facilmente superáveis quando posso me expressar por escrito e tenho tempo suficiente para concentrar meu espírito." (SCHREBER, 1905/1984, p. 259).

Ainda que possamos referenciar, em parte, esses seus argumentos como próprios às suas ideias delirantes, é incontestável sua capacidade e competência escrita ao lermos seu livro autobiográfico, e fica mais evidente se compararmos com o que uma clínica da psicose demonstra de dificuldades ao ser conduzida prioritariamente pela fala. Em suma, essa ressalva nos interessa na medida em que o próprio Schreber aqui já apresenta esse discernimento de que lida com algo que ultrapassa a sua língua materna e que, não sem relação, enfrenta dificuldade em expressar-se oralmente, de tal modo que a escrita se mantem, nessas condições, como uma via na qual poderia melhor assentar a transmissão possível acerca disso que se diz ser testemunha.

Assim, ao colocarmos em relevo o caráter escrito do testemunho schreberiano em seu livro autobiográfico, nos aproximamos da advertência lacaniana, em "*Les non-dupes errent*", 1974, na qual Lacan afirma que é justamente por o inconsciente ser algo no real que é do lado da escrita que a psicanálise deve

interrogar o inconsciente. No entanto, cabe ao presente trabalho, investigar se a escrita que Lacan faz referência como privilegiada para as investigações psicanalíticas acerca do inconsciente, se equivaleria àquela schreberiana e, caso contrário, em que medida ambas podem se sustentar sob esse mesmo termo.

Considerar a escrita como uma via terapêutica, assim como a fala, e específica para o trabalho do delírio, por se tratar de algo da ordem do Real, nos põe como questão o seu estatuto a partir da perspectiva psicanalítica não só clínica, mas em termos teóricos também. Ambas as vias se imiscuem na medida em que, como propriamente Freud defendeu ao longo de sua obra, a pesquisa, a clínica e a teoria são indissociáveis no campo da psicanálise.

Nada é mais característico do estilo freudiano que a imiscuição do estudo clínico e teórico. Esse é um aspecto importante a ser ressaltado em termos epistemológicos, uma vez que a imbricação teoria-prática é própria da psicanálise e constituinte daquilo que a obra freudiana nos testemunha tão vivamente. Um vislumbre disso se faz ao termos grandes casos clínicos (Dora em *Estudos sobre a histeria*, 1905; "O Homem dos ratos" em *Observações sobre um caso de neurose obsessiva*, 1909; Schreber em Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em uma autobiografia, 1911, etc.) como paradigmáticos para a psicanálise.

Freud construiu o campo psicanalítico a partir dos impasses de sua clínica, formulando seu método de tratamento e assim reformulando a própria teoria psicanalítica. Podemos fazer essa leitura também partindo daquilo que Dunker (2011) propõe ao defender a psicanálise como uma clínica, na qual, estruturalmente, seus elementos (semiologia, diagnóstica, etiologia e terapêutica) têm homogeneidade e covariância entre si. É a partir desse ponto que legitimamos a abordagem clínica (o tratamento de pacientes paranoicos), mas que flagrantemente não está e por isso não deve ser dissociada de seu aporte teórico. Considerar a escrita como uma via com especificidades e com estatuto próprio, requer primeiramente o pleno desenvolvimento de um trabalho teórico, uma vez que aqui colocamos em questão proposições conceituas centrais no campo da psicanálise: linguagem, língua, fala e estas em suas possíveis relações com a escrita.

Tratando-se mais especificamente da escrita em relação à experiência clínica, Lacan ressalva que “a psicanálise é outra coisa. Ela passa por um certo número de enunciados. Não está dito que ela coloca na via de escrever. [...] Não está de modo algum definido que, com a psicanálise, vai se conseguir. Isso supõe uma investigação, propriamente falando, a propósito disto que significa escrever” (LACAN, sessão de 11 de maio de 1976, tradução nossa)[1]. Essa investigação que Lacan aponta dá justamente relevância à presente pesquisa: um aprimoramento da teoria psicanalítica acerca da especificidade da escrita em psicanálise, considerando inicialmente haver uma teoria original sobre a escrita no ensino lacaniano e, em especial, investigando se há elementos nesta que subsidiem o *escrever* como um *artifício* possível e sua aplicação no tratamento dos quadros clínicos de paranoia.

Todavia, para entendemos a função da escrita para a psicanálise, é preciso inicialmente considerar de qual lugar nos situamos para dizer sobre tal e tecer também suas diferenças com outras áreas relevantes no tema, as quais implicaram de alguma forma o campo psicanalítico. Em relação a isso, abordaremos as formulações de Derrida acerca da primazia da *phone* que se dá em detrimento da escrita e também, especialmente, o campo da linguística com Saussure, uma vez que nesta podemos vislumbrar uma implicação inicial importante para as elucubrações lacanianas iniciais acerca da psicanálise como ciência da linguagem habitada pelo sujeito. Desta forma, circunscrever nossa perspectiva de trabalho quer dizer simplesmente considerarmos que a presente produção parta e tire consequências do discurso do analista para dizer sobre a escrita.

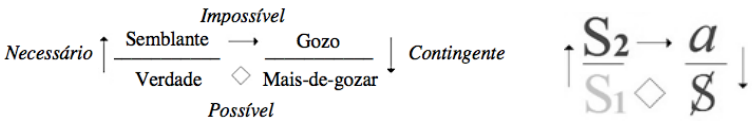


Figura 19. Discurso do Analista

Assim, considerando as formulações expostas neste discurso, dizemos que a intervenção do analista, no semblante de *a*, produziria os significantes mestres (S_1’s), os quais como se percebe na estrutura, mostram-se impotentes (◊) em fazerem-se implicar no saber, S_2, uma vez que, como as produções do inconsciente (lapsos, sonhos e sintomas) atestam, estas resistem a qualquer sentido inequívoco. Isso não é sem relação com o fato de aqui, no inconsciente, se trata antes da

[1] Trecho retirado da estenotipia da sessão de 11 de maio de 1976 (Seminário XXIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

instância da letra, ou seja, já adentrarmos em uma ordem que merece suas distinções em relação ao significante propriamente entendido e atrelado ao efeito de sentido. A ordem da escrita assim se faz presente na medida em que tais produções são tomadas como cifras possíveis que insistem não apenas em serem decifradas, mas de onde também emergiria o gozo próprio e necessário ao andamento do dispositivo analítico.

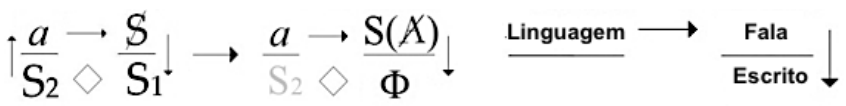


Figura 20. Discurso do Analista (DA) ; Reformulação de DA.

Vejamos que, nessa segunda formulação, Lacan (1973) substitui o S_1 , no lugar da produto, por Φ, e ele o faz para nos pontuar que ali se trata desse significante mestre como assemântico, ou seja, não faz relação com o saber, porque ele se assemelha justamente a isso que não cessa de tentar se escrever e repete sempre porque jamais se pode ter sucesso em fazer algo do Real ter sentido. Então, o Φ funciona aqui como letra, isto é, vai além da função significante do falo e é por isso que as produções inconscientes na análise estão lá para serem lidas e, nessa leitura, se supõe senão a função do sujeito, o qual, dada a função fálica, torna-se leitor, porque o Φ está aqui propriamente em sua função de escrito.

Deste modo, pode-se dizer que, em uma análise, é preciso partir da ideia de que se trata de fazer o analisante aprender a ler, já que não se pode fazer com o Real venha aí apresentar qualquer sentido, senão delirante. Em outras palavras, o sujeito do inconsciente pode ser definido como aquele *suposto saber ler* (LACAN, J. S20, 1973) essas cifras (o saber inconsciente), já que a operação toda da linguagem será justamente cifrar o impossível do Real. É essa implicação da instauração no discurso do analista, fazer com que analisante aprenda a ler, mas isso não implica diretamente levá-lo a escrever. Aqui já se trata de outra coisa, como abordaremos nesta tese.

Uma outra consideração a se ter é que o uso das letras, destacadas do efeito de sentido significante, pode ser tido como identificando apenas uma função, ou seja, letras diferentes para funções diferentes, as quais ainda assim podem ser lidas de um certo modo pelo sujeito. Por exemplo, podemos ler que *a* representa aqui a

função da língua, o S(Ⱥ) da fala, e o Φ da escrita, como isso que não cessa de não se escrever.

Desta forma, para a presente tese, é importante considerar que a escrita, nisso que as letras a constituem, não estão na mesma ordem do significante uma vez que a este deve ser sempre suposto, pelo deslizamento da cadeia significante, o sentido como efeito. De modo que o significante deve permanecer, para tanto, associado à sua função de fonação, ou seja, àquilo que se escuta e se entende em uma fala. Isso porque esta última sempre comporta em si mesma a compreensão, isto é, o significante atrelado ao sentido, a partir da perspectiva do campo da linguística, a inventora original desse termo.

Então, se considerarmos o campo da linguística, em Saussure, teremos que os significantes são acoplados ao significado, formando o signo linguístico, ou seja, não haveria esta barra, como no discurso analítico, garantia da hipótese do inconsciente e central na psicanálise. O significante (mensagem) estará sempre como tradução, dando um significado a um pensamento, isso porque se omite, neste campo, o objeto *a*, como a função interveniente e própria a isso que se desenrola como linguagem.

O sentido não é o que se ouve, mas antes o significante, sendo, então, o primeiro apenas *efeito significante*, e por isso, a letra, ao poder se isolar da função fonemática, se prestaria a suportar esse esvaziamento do sentido próprio a uma aproximação da ordem do Real, fundamento da clínica psicanalítica. Não é sem razão a colocação da barra (S/s) entre ambos: ela quer dizer que o que quer que venha a ser emitido através do significante não tem qualquer compromisso com o sentido revelado e, com isso, já estamos passando para essa ordem da escrita, porque nesta não é necessário a aderência irrestrita à função de fonação e significação inerentes à língua e, por consequência, emergência de um sentido. Então, é essa possibilidade da escrita que deveremos dar destaque em detrimento daquela considerada apenas reflexo gráfico da oralização.

Os textos dos *Escritos*, os quais são qualificados como *poubellication*[2] por Lacan, são de leitura difícil, e ele próprio admite que foram feitos propositalmente dessa forma para dificultar qualquer atribuição ou emergência espontânea do sentido (LACAN, J. S20, 09/01/1973). Então, ele escrevia para não ser

[2] *Poubellication* : neste neologismo Lacan junta *poubelle* (lixeira) *publication* (publicação).

compreendido prontamente na medida em que forçava sua escrita em direção a esse impossível do Real, tal qual se faz em uma análise, já que se o analista passa a compreender isso que seu analisante fala em sessão, não haverá ali possibilidade de análise.

Por isso, vemos que Saussure tratará de separar isso que seria da ordem da escrita em relação ao que concerne ao seu campo de estudo, a saber, a língua, o sentido. Então, trata-se aqui de reafirmar tal distinção, sem a qual não avançaríamos naquilo que a teoria lacaniana reserva de propriedade exclusiva para a escrita.

Por isso, o escopo principal de nossa tese estará no estilo de escrita peculiar de James Joyce, naquilo que tem de exemplar de uma escrita ao modo lacaniano, tecendo as relações possíveis com a escrita de Schreber, consagrado no estudo das psicoses ao ser referido como o caso para dizer sobre o tratamento possível da psicose no campo psicanalítico. Com o escritor irlandês, trata-se não apenas de trazer suas coincidências com a noção original de escrita em Lacan, mas especialmente dar um passo além desse *possível* no tratamento da paranoia que nos conduziu a elaboração da metáfora delirante nos moldes schreberiano.

A obra de Joyce, reconhecidamente autobiográfica, impõe uma decomposição da língua a tal nível que não é possível mais sustentar a emergência de uma significação inequívoca com o uso que ele faz da materialidade do significante. Para Lacan, "sem dúvida, há uma reflexão aí no nível da escrita, em outras palavras, é por intermédio da escrita que a fala se decompõe [...] impondo-se como tal, ou seja, em uma deformação que permanece ambígua saber se é de se libertar do parasita falador ou, ao contrário, de algo que se deixa invadir pelas propriedades essencialmente fonêmicas da fala, pela polifonia da fala." (LACAN, J. S23, 17/02/1976). No decorrer da escrita de seus livros, de *Stephen Herói* (1903[3]) a *Finnegans Wake* (1939), evidenciamos cada vez mais a preeminência justamente desta polifonia ao passo que se livra, gradualmente, do parasita falador, implicando, por sua vez, justamente um esvaziamento do sentido naquilo que escreve, e imprimindo um efeito enigmático, rendendo-lhe o título de escritor do enigma. Esse seu estilo, considerado por seus comentadores como experimentalista, será

[3] *Stephen Herói* é uma obra postumamente publicada, em 1944, e, ainda assim, não integralmente, uma vez que parte dela também se encontra em um livro posterior Um Retrato do Artista enquanto Jovem. Todavia, especula-se que o início de sua escrita tenha sido no ano de 1903, mas posteriormente abandonada.

analisado, especialmente, em relação ao modo peculiar de escrita do nó borromeano em Lacan, que é senão o tratamento lacaniano para dar conta do Real, e, também, será posto em face da escrita schreberiana que leva à construção da metáfora delirante. Desta forma, teremos, como parâmetro, esses dois modos de escrita e suas implicações no "sucesso" terapêutico em ambos os casos. *Sucesso* deve ser aqui referido àquilo que podemos dizer sobre sofrer o menos possível: a construção da metáfora delirante, com o caso Schreber, e o *sinthome*, em James Joyce.

Isso posto, por fim, essa pesquisa pretende ligar o campo de nosso trabalho ao da saúde mental, uma vez que o *escrever* como um artifício terapêutico tem se constituído como parte da instrumentalização clínica da prática de profissionais de orientação psicanalítica em instituições públicas, especialmente, as que foram implementadas dentro do movimento da reforma psiquiátrica no Brasil. Então, é importante notar que esta reforma reconfigurou o quadro da assistência em saúde mental construindo novos centros de assistência, e essa reconfiguração expandiu de forma significativa a questão sobre o tratamento do sofrimento psíquico em instituições, especialmente o da loucura, a outros campos de conhecimento para além da medicina/psiquiatria. Assim, tratar a escrita como um recurso alternativo para atuação do psicanalista, considerando-o fazer parte do quadro profissional em instituições de saúde mental, advém da necessidade premente de avanços clínicos e teóricos a fim de não recuarmos frente à loucura. Além disso, a escrita como um artifício já tem se constituído como parte da instrumentalização clínica de profissionais de orientação psicanalítica lacaniana, especialmente, nas instituições públicas. Tem-se inúmeros trabalhos desenvolvidos que se fundaram em uma fecunda interseção entre a pesquisa psicanalítica nas universidades e o tratamento em instituições na área da saúde mental, conforme Rinaldi e Alberti (2009). É nessa mesma linha que se insere o desenvolvimento de nossa pesquisa.

1.2. O inconsciente freudiana ao pé da letra

A questão da escrita aparece desde as primeiras investigações no campo da psicanálise. Na obra freudiana, ela aparece junto com a interpretação dos sonhos (*Die Traumdeutung*) na clínica psicanalítica:

> Os pensamentos do sonho e o conteúdo do sonho nos são apresentados como duas versões do mesmo assunto em duas linguagens diferentes. Ou, mais apropriadamente, o conteúdo do sonho é como uma transcrição dos pensamentos oníricos em outro modo de expressão cujos caracteres e leis sintáticas é nossa tarefa descobrir, comparando o original e a tradução. [...] 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. Se tentássemos ler esses caracteres segundo seu valor pictórico, e não de acordo com sua relação simbólica, seríamos claramente induzidos ao erro. Suponhamos que eu tenha diante de mim um quebra-cabeça feito de figuras, um rébus. (FREUD, 1900, p. 189)

Freud, em seu estudo, trata prontamente de defender a especificidade das manifestações oníricas, sustentando que estas teriam um tipo de "linguagem" própria, a onírica, a qual seria semelhante a um sistema de escrita pictográfica. Ainda assim, precisamos levar em consideração, que, em um texto de 1913, *O interesse da psicanálise*, Freud, ao escrever sobre o interesse possível que a ciência da linguagem poderia ter sobre a psicanálise, expressa que "linguagem" deve ser entendida como expressão não só dos pensamentos em palavras, mas também da linguagem dos gestos e toda outra forma de manifestação psíquica e, aqui nesse último caso, ele coloca a escrita como um tipo de linguagem. É a partir disso que ele pode estabelecer que se trata, no trabalho com os sonhos, de uma tradução: de uma "linguagem" própria aos sonhos para um outra que seria aquela da vigília. Todavia, é notório que há uma falta de precisão no uso dos termos, uma vez que, em primeiro lugar, não se traduz propriamente de uma linguagem para outra, mas sim entre línguas distintas. Aqui é importante ressaltar que consideramos a distinção do campo da linguística saussuriana, na qual língua e linguagem têm abrangências conceituais distintas e, ainda mais, se diferenciam em relação à escrita.

Todavia, antes de apontar uma incorreção do uso dos termos por parte de Freud, é preciso levar em consideração que, em alemão, uma única palavra, *Sprache*, comporta tanto o significado de língua quanto o de linguagem. Isso pode acrescentar uma dificuldade na leitura dos textos freudianos traduzidos para o português, nos quais não há a devida notação dessa peculiaridade da língua alemã e, além disso, não é imediato supor que a teoria freudiana precise, na dupla acepção deste termo, tal distinção. De todo modo, há uma inflação do conceito de linguagem e, por consequência, do uso deste termo, *Sprache*, em Freud; cabe por isso atenção

ao significado que subjaz a sua utilização para evitar equívocos, uma vez que, para fins do presente estudo, tal discernimento é imprescindível.

Conforme as postulações freudianas, a linguagem onírica terá como atributos mais relevantes:

- Sistema de expressão arcaico;

- Ambivalência nos conceitos;

- Expressão peculiar da negação;

- Utilização frequente de símbolos idiossincráticos, mas também, por vezes, sem *tertium comparationes,* ou seja, fora dos parâmetros para os pensamentos de vigília; e, por fim,

- As imagens como principal meio de formação dos sonhos.

É principalmente desta última característica, da então considerada "linguagem" onírica, que Freud defende que melhor seria definir o sonho como um sistema de escrita e não de linguagem, uma vez que eram as imagens e não as palavras que compunham em abundância as formações oníricas. Freud, nesse momento, opõe a linguagem à escrita, em termos da premência ou não da forma imagética em ambas: a primeira se ligaria mais à palavra (material sonoro) enquanto a última à imagem. Então, o fato diferenciador estaria na relevância da imagem e, uma consequência maior dessa distinção estaria no fato da escrita assim ser posta, por diferir, fora da linguagem. Tal entendimento traz inúmeras implicações para a compreensão da teoria freudiana do sonho como uma escrita, especialmente, naquilo a que a psicanálise se propõe no trabalho do sonho.

Se considerássemos aqui um equívoco na tradução do termo (*Sprache*) por linguagem quando se trataria mais propriamente do conceito que, nos termos da linguística, corresponderia à língua, poderíamos sustentar que a diferença proposta por Freud seria entre a língua, considerando-a em sua tradição oral, ou seja, aderência à imagem acústica, ao passo que a escrita seria tomada em sua especificidade de imagem gráfica.

Ainda no que concerne a essa questão, a proposição freudiana se estende com maior propriedade à analogia dos sonhos com um determinado tipo de escrita, a hieroglífica, do povo egípcio, e aqui ressaltada enquanto seu valor pictográfico. Ou

seja, vai ser propriamente em uma *escrita hieroglífica* que Freud encontrará as principais características atribuídas à - ao menos inicialmente considerada – "linguagem" dos sonhos.

Os hieróglifos podem ser empregados de duas maneiras nos textos egípcios: mais comumente, como fonogramas, a grafia a serviço da função fonética, ou também como ideogramas, representando a ideia ilustrada propriamente pelas figuras. Assim, , a imagem de uma coruja vem representar neste sistema escrito o som equivalente ao |m|, e não mais a ave, ao passo que a figura indica que se trata de um pássaro, a palavra que a acompanha.

Figura 1. Nefertari diante de tabuleiro de Senet, um dos mais antigos jogos de tabuleiro. A figura da rainha indica a direção da leitura dos hieróglifos: da direita para a esquerda.

O egípcio antigo[4], ao qual Freud faz referencia em seus textos, apresentava, tal qual os sonhos, um vasto número de palavras com sentido antitético, assim uma mesma palavra poderia significar seus dois opostos. Quando isso acontecia, como

[4] O egípcio é uma das mais antigas registradas, tendo escritos que datam de cerca de 3.400 a.C. Língua extinta oriunda do ramo de línguas afro-asiáticas. A língua egípcia antiga é estudada seguindo as datações: Egípcio arcaico (antes de 2600 a.C.), Egípcio antigo (2600 a.C. até 2000 a.C., Império Antigo), Egípcio médio (2000 a.C. até 1300 a.C., do Império Médio até a XVIII dinastia egípcia); Egípcio tardio (1300 a.C. até 700 a.C); Demótico (do séc. VII a.C. até séc. V d.C); e, Copta (séc. IV d.C. até séc. XIV d.C.) As formas escritas do egípcio antigo, médio e tardio foram foram feitas usando-se hieróglifos e hierático (a escrita hierática permitia aos escribes religiosos escrever de forma mais simplificada os hieróglifos quando o faziam em papiros). O demótico tem a escrita derivada do hierático. Já o copta é escrito usando-se o alfabeto próprio, o copta, uma forma modificada do alfabeto grego antigo com símbolos do demótico e, ainda hoje, é usado, mas apenas como língua litúrgica em algumas igrejas.

no caso da palavra “Ken”[5] que poderia significar tanto forte quanto fraco, se resolvia essa ambivalência na escrita com o uso de elementos chamados determinativos. O que torna isso mais relevante para uma aproximação com os estudos psicanalíticos dos sonhos é que esses determinativos eram nada mais que o uso de imagens que ilustravam o sentido a ser dado na interpretação da palavra escrita, ou seja, ao escrever “ken” (kn) em hieroglífico, , acrescentar-se-ia a imagem de um homem em riste, , quando se tratava de “forte”; no caso contrário, a imagem era de um homem agachado para significar “fraco”, .

Mas isso só pode ser dito sobre a escrita egípcia, que apresenta um sistema misto de escrita que mescla tanto elementos gráficos fonéticos quanto elementos puramente pictográficos e só tem valor como imagem. Um dos antigos nomes egípcios para o país, *Kemet* (kṃt), "terra negra", que se escreveria em hieróglifos , no qual teria a função de determinativo, indicando que se tratava do nome de um lugar e, portanto, não seria pronunciado. Entretanto, no que diz respeito aos recursos da fala do egípcio antigo se supõe que essas ambivalências pudessem ser solucionadas através de gestos. Assim, precisamos mais uma vez que a aproximação freudiana se faz com o sistema de escrita do egípcio primevo e não se estende significativamente à língua falada, ainda mais que sobre esta não se pode ser conclusivo a partir unicamente da escrita hieroglífica a que se refere, no caso dos egípcios.

Freud prossegue e destaca outro aspecto compartilhado entre o trabalho dos sonhos com a escrita egípcia: “Em egípcio, as palavras podem — aparentemente, diremos de início — *inverter tanto o som como o sentido*. Supondo que o termo alemão *gut* [bom] fosse egípcio, poderia significar, além de ‘bom’, ‘mau’, e poderia soar, além de *gut*, *tug*.” (FREUD, 1910, *Sobre o sentido antitético das palavras*

[5] “Ken”: trata-se de uma transliteração, ou seja, uma representação em caracteres do alfabeto conhecido atual que corresponde foneticamente aos caracteres hieroglíficos.

primitivas, p. 239)[6]. Esse tipo de metátese que ocasiona uma verdadeira reduplicação invertida da palavra escrita seria, para a psicanálise, seguindo ainda aqui as palavras freudianas, aquilo que mais assemelharia esse tipo de escrita com aquela dos sonhos, mas, no caso deste último, teríamos uma inversão na sequência das imagens.

Ambas as características, metátese e o valor antitético das palavras, são por isso tomadas não só para dizer do trabalho do sonho como uma escrita, mas para dizer também de seu caráter arcaico, uma vez que estudos sobre a evolução das línguas atribuem essa ambivalência e imprecisão das palavras como fazendo parte de um período mais primitivo que vai sendo "solucionado" no decorrer do tempo. Por exemplo, no egípcio mais moderno, a palavra "ken" perdeu a ambiguidade, dando origem à uma nova escrita, "kan", que significaria apenas fraco, deixando unicamente o significado de forte para a forma escrita mais antiga. Com isso, Freud atribui à "linguagem" onírica o caráter de regressiva ou, mais propriamente, arcaica, comparando-a às línguas modernas. Entretanto, o que se tem nos textos freudianos concerne antes à análise de um sistema que merece ser ressaltado enquanto escrito, isto é, trata-se de uma escrita antiga primordialmente pictográfica sendo posta em referência à escrita alfabética fonética moderna.

Em um texto posterior, *Incertezas e críticas* (1916), esse mais diretamente destinado às manifestações oníricas, Freud afirma que se trata na psicanálise de fazer justamente o caminho inverso àquele realizado pelo sonho, ou seja, revelar o latente através do conteúdo manifesto. O importante é que, nesse passo, Freud nos traz, especialmente, três realizações do sonho: a condensação, o deslocamento e, por terceiro, a conversão de pensamentos em imagens. Sobre esta última, apesar de não compreenderem o todo das formações dos sonhos, fazem parte do essencial destes. Assim, compreende-se o sonho como uma formação secundária a algo que, por consequência, estaria na origem (o pensamento ou saber), todavia, em outras passagens, é afirmado por este mesmo psicanalista que não há compromisso do sonho em transmissão de qualquer mensagem, assim, esse pensamento-saber originário só pode ser considerando aqui como tendo um estatuto diferenciado. Em suas próprias palavras, Freud acrescenta:

---

[6] Essas formulações de Freud sobre o idioma egípcio se apoiam nos trabalhos do filólogo, também alemão, Karl Abel, especialmente na obra "A origem da Linguagem" (1985).

> No trabalho do sonho, trata-se evidentemente de converter em imagens sensoriais, a maioria delas de natureza visual, os pensamentos latentes vertidos em palavras. Ora, nossos pensamentos se originaram de imagens sensoriais desse tipo. Seu primeiro material e seus estágios preliminares foram impressões dos sentidos, ou, melhor dizendo, imagens mnemônicas delas. Apenas depois ligaram-se a elas palavras, que, por sua vez, foram enfeixadas em pensamentos. Assim, o trabalho do sonho submete os pensamentos a um tratamento regressivo, reverte seu desenvolvimento, e essa regressão precisa deixar pelo caminho toda nova aquisição ocorrida no percurso que vai das imagens mnemônicas até os pensamentos. Esse seria, pois, o trabalho do sonho. (FREUD, 1916, *Incertezas e críticas*, p. 197)

Inicialmente, precisamos levar em consideração o próprio fim deste texto freudiano - pensar a técnica de trabalho do sonho - caso contrário, tomaríamos aquilo que já está para trabalho, ou seja, o conteúdo manifesto e, inclusive, aquilo que é interpretado como latente do sonho pelo o que seria propriamente o sonho. Justificar-se-ia um sentido oculto pela própria atribuição do qualitativo “latente” e, assim, nessa busca de um sentido se atribuiria inequivocamente sentido àquilo que se procura. Isso tende não só a ser concernente ao sonho, tomado puramente como um enigma decifrável, mas também às demais formações inconscientes, como se delas emanassem um sentido, antes de, propriamente, assentarem a própria divisão do sujeito. Dessa forma - a despeito de toda problemático ontológica - no intento equivocado de fazer o inconsciente consciente, negligencia-se que sempre restará, tratando-se do inconsciente como algo no Real, um resto intocado e que não se verterá em sentido inequívoco.

Por fim, ainda sobre o trabalho do sonho, Freud afirma que este é incapaz de compor falas, sendo que aquelas que aparecem nas manifestações oníricas seriam restos diurnos, ou seja, apenas mais um elemento da encenação onírica. Isso evidencia ainda mais a não conformação do sonho como uma linguagem, revelando antes o caráter de escrita das formações inconscientes. Do mesmo modo, o sonho também não é capaz de fazer contas, cálculos ou qualquer uma dessas operações lógicas pertinentes ao campo da aritmética, de tal modo que não se pode, “na consideração teórica, tomar pelo sonho em si o que são, na verdade, pensamentos oníricos latentes, e que conduza a afirmações acerca do primeiro que só podem ter validade em relação a este último. [...] ‘Sonho’ só se pode chamar o resultado do trabalho do sonho, ou seja, a forma que esse trabalho dá aos pensamentos

latentes". (FREUD, 1916, *Incertezas e críticas*, p. 199). Nos termos propriamente freudianos, sonho seria, antes, uma *forma* - distinta e original de trabalho.

Em *Traços arcaicos e infantilismo dos sonhos* (1916), Freud reforçará a sua tese acerca do trabalho *do* sonho como sendo não apenas uma "tradução" dos pensamentos oníricos em um modo de expressão análogo à escrita pictórica, mas também reforçará o caráter regressivo neste processo. Destaca-se que haveria algo distinto e motivador primeiro, ou seja, o pensamento onírico, sobre o qual recairia o trabalho do sonho. Se considerarmos as proposições acerca da técnica psicanalítica nesse momento, constataremos que ela se caracterizará como uma ação inversa ao processo atribuído originalmente àquele realizado pelo sonho. Ou seja, em uma análise, tratar-se-ia de "descortinar" essa tradução operada pelo sonho em direção a uma articulação possível do *non sense* para o sonhador.

Todavia, ao passo que consideremos as observações aqui desenvolvidas no que concerne ao inflado e problemático uso do termo linguagem, poderemos entender devidamente a técnica psicanalítica aqui mais como uma leitura das cifras do sonho que uma tradução, uma vez que o trabalho dos sonhos seria mais propriamente o de um determinado tipo de escrita que encontra na egípcia maiores semelhanças e com isso pode-se diferenciar em relação ao campo da linguagem.

Isso não é sem relação com o fato da pronúncia do egípcio antigo ter permanecido desconhecida, evidenciando-se um certo grau de separação entre o sistema escrito (material gráfico) e a fala (material fonético) de uma língua, de modo que entender o primeiro como uma simples derivação gráfica dos sons do segundo, como as escritas alfabéticas atuais são exemplo, é uma via, mas não encerra as possibilidades de um sistema escrito.

Assim, os sistemas de expressão escrita não se restringem à uma fidelização aos fonemas da língua e às propriedades da linguagem, apresentando outras possibilidades de expressão e, nisso mesmo que excedem à função fonética e àquela do signo linguístico, se prestam mais adequadamente à técnica de análise dos sonhos na psicanálise que, com Freud, pode-se dizer, inaugura uma forma original de trabalho e investigação das produções oníricas.

A despeito dessa significativa aproximação dos sonhos com à escrita hieroglífica, Freud não deixa de observar que em um fator essencial eles divergem,

a saber, estes sistemas de escrita visam à transmissão de uma mensagem, enquanto que isso não pode ser atribuído aos sonhos: “O sonho não pretende dizer nada a ninguém, não é um veículo de comunicação; ao contrário, ele quer permanecer incompreendido.” (FREUD, 1916, *Traços arcaicos e infantilismo dos sonhos*, p. 253). Ainda que, conforme Freud, não se possa atribuir ao sonho essa finalidade, podemos dizer, diante do que se apresenta em uma experiência psicanalítica, que isso de forma alguma impede que incessantemente, ao menos inicialmente, se persiga esse fim em sua análise, uma vez que essa experiência se dá pela fala, na qual não se pode prescindir do sentido.

Assim, se os sonhos podem se passar mais propriamente como um sistema escrito antigo, nos quais as ambivalências, indeterminações, contradições se apresentam, mas quando se trata, seguindo a recomendação freudiana, de traduzi-los para a “linguagem comum” em uma análise não se deixa de insistir nesse fim ao se perseguir o conteúdo latente dos sonhos. De qualquer modo, mais que a veiculação de uma mensagem presa naquilo que seria a latência de um significado, *o sonho se prestaria mais a apresentar formas e relações entre elementos da vida psíquica* do sonhador. Ainda que o sonho possa, em seu conteúdo manifesto nos parecer significativo, Freud nos adverte que esta aparência já deve ser tomada como uma deformação originária propriamente, de modo que “com o conteúdo interno do sonho só poderá guardar relação tão pouco orgânica como aquela que a fachada de uma igreja italiana guarda com sua *planta* e *estrutura*.” (FREUD, 1916, *Incertezas e críticas*, p. 197, grifo nosso). Assim, se trata mais da planta e da estrutura exposta pelos sonhos que da busca por uma bela fachada e, ainda que se guardem as diferenças apontadas, mais uma vez um sistema gráfico se mostra mais apto para tanto em comparação com a língua.

Em suma, o que se evidencia é que, ao desvendar a formação dos sonhos, Freud pretende apresentar a ação inversa, a qual melhor caracterizaria a técnica psicanalítica de trabalho: a revelação de algo que tem como forma uma escrita. Essa questão ganha mais relevância se considerarmos que Freud categoricamente afirma que a “*linguagem* onírica, pode-se dizer, é a forma de expressão da atividade psíquica inconsciente. Mas o inconsciente fala mais do que um só dialeto. Sob as diferentes condições psicológicas que caracterizam e separam as formas de neurose, também sucedem constantes mudanças em como se exprimem os

impulsos psíquicos inconscientes.” (FREUD, 1913, *O interesse da psicanálise*, p. 251; itálico nosso). Dessa forma, se dermos consequência às distinções apontadas anteriormente, na clínica psicanalítica, tratar-se-ia mais adequadamente de algo da ordem de uma escrita (mais próxima à hieroglífica), cujas expressões possíveis configurariam não apenas a diagnóstica dos quadros clínicos – e aqui, entra a fala –, ou seja, as estruturas clínicas como dialetos do inconsciente, mas também as formações sintomáticas. Se o sintoma pode ser lido, na clínica, é porque propriamente já está inscrito como um processo de escrita e, antes de sustentar uma sentido, como formação do inconsciente, expõe o enlace do sujeito na estrutura significante.

A escrita, em suas diferenças com a linguagem, ressalta que a descoberta freudiana não representa a confirmação, no nível da experiência psíquica, de um maniqueísmo, uma vez que isso seria desconsiderar a origem dessa descoberta que é aquela da ordem da letra no inconsciente, e não de um sentido oculto que estaria esperando para ser descortinado. O “*Wo Es war, soll Ich werden*”, “Onde isso era, eu devo advir”, postulado por Freud, prestando-se a uma via de reconciliação ou reintegração harmônica para uma análise não apaga a descoberta da heteronomia radical da descoberta freudiana.

Assim, deve-se considerar que a experiência de uma psicanálise não conduz na via de um conhecimento de si, mas aponta antes, justamente, para o que leva a isso. Para Lacan, o que Freud “nos propõe não é o que possa ser objeto de um conhecimento, mas isto que constitui meu ser, e sobre o qual ele nos ensina que eu testemunho tanto ou mais em meus caprichos, minhas aberrações, minhas fobias e meus fetiches quanto em meu personagem vagamente policiado.” (LACAN, 1957, p. 531). Desse modo, ao tocar na questão do homem com aquilo que seria da ordem dos limites, Freud faz de sua revolução não só inapreensível inteiramente pela linguagem, mas também radical.

Por fim, se faz mister considerar que, em muitas passagens dos textos de Freud, há um uso conceitual impreciso no que concerne não apenas à linguagem, mas também à escrita, como se a última fosse uma parte da primeira, mas também distinta dela.

Como observamos, Freud não chega a por em questão essas delimitações abertamente, como vai ser feito pelo campo da linguística, especialmente, por

Saussure, ainda que problematicamente, como veremos posteriormente. Todavia, uma definição importante feita pelo psicanalista é que o sonho como uma escrita seria propriamente uma *forma*, distinguindo-o do que seriam os pensamentos ou conteúdos manifestos oníricos. Ainda assim, não se toma o sonho por uma escrita, isso é feito apenas como analogia.

Desta forma, podemos dizer que, neste momento originária da psicanálise com Freud, ao não delimitar a relação com a linguagem ou com a fala, a escrita, conceitualmente, será remetida à acepção que vem desde o *Fedro* de Platão, como nos alerta os estudos de Derrida, na qual a escrita será tomada como um *artefactum*, ou seja, *exterior* ao corpo. Deste modo, como abordaremos em seguida, a escrita não alcançaria assim isso que concerniria à psique senão por analogia.

Obviamente, isso não é sem relação com o fato de a própria técnica psicanalítica ter dado a fala um lugar fundamentalmente privilegiado e inquestionável, o que certamente implicou esse ofuscamento da escrita como via terapêutica possível também. A despeito da relação da psicanálise com a literatura que se mostrou sempre muito profícua, desde Freud. Ainda assim, explicitamente, não haverá implicações naquilo que poderia advir como uma técnica propriamente da escrita em sua distinção à fala, mesmo que, como vimos, a psicanálise tivesse estreita proximidade e relações com a escrita desde as primeiras investigações de Freud.

2. SOBRE A HISTÓRIA DA ESCRITA

2.1. A história da escrita como *phármakon*

As teorizações de Jacques Derrida ganham relevância no nosso estudo não só por este ser considerado um dos leitores mais proeminentes de Freud, mas também, e especialmente, por ter dado um lugar central a escrita em seu ensino. Ele desenvolveu, no decorrer de seu percurso, importantes considerações, partindo de uma perspectiva histórica, sobre a conceituação e, por conseguinte, a recepção da escrita nos campos da filosofia e também da linguística saussuriana.

Em *A farmácia de Platão* (1991), Derrida recorre aos gregos para dizer sobre a história e a origem da escrita, e ao retratar a recepção desta nos antigos, constata uma flagrante desvalorização em relação à fala. Esse percurso não é feito por necessidade puramente histórica e sim para demostrar como a escrita já desde então é tomada em demérito. Viés seguido, conforme Derrida, pela linguista moderna e expressa abertamente por Ferdinand Saussure, em seu *Curso de linguística geral* (1974), e também por Jean-Jacques Rousseau, em *Ensaio sobre a origem das línguas* (1962).

A história da escrita é especialmente retratada no *Fedro*, diálogo platônico, no qual Sócrates compara os textos escritos a uma droga, *phármakon*, e, como tal, pode ser interpretado tanto como um remédio quanto um veneno; com isso, já se coloca a ambiguidade da recepção da escrita entre os gregos, uma vez que essa "medicina" se apresenta, mas porta essa ambivalência em ser benéfica ou maléfica. Inicialmente, os textos escritos são ressaltadas em seu poder de sedução, maliciosos portanto, podendo fazer com que se saia dos rumos e das leis gerias, naturais ou habituais, tanto que, neste diálogo, Sócrates, aquele que nunca quis sair da cidade, mesmo quando condenado a morte (envenenamento por cicuta, considerado como um *phármakon*), sai de sua rota habitual e se conduz para fora do interior da cidade, o espaço que este gosta de aprender, ensinar, falar, dialogar, indo assim em direção propriamente ao êxodo.

Neste diálogo, Fedro carregava consigo, escondido por baixo de seu manto, o

texto escrito pelo mais hábil logógrafo de então, Lísias, e, como não havia decorado por completo os argumentos deste, poderia assim fazer uso do texto para expor tais ideias no diálogo com Sócrates. Antes que Fedro faça uso do escrito, Sócrates, astuciosamente, já percebendo que o primeiro ocultava por debaixo de seu manto o discurso de Lísias, evoca o mito de Theuth, o Deus da escrita, no qual esta será apresentada como um *phármakon* ao Deus maior.

> SÓCRATES: E então! Ouvi contar que viveu próximo a Naucrates, no Egito, uma das antigas divindades de lá, aquela cujo signo sagrado é o pássaro que eles chamam, tu sabes, ibis; e que o nome do deus era Theuth. Foi ele, pois, o primeiro a descobrir a ciência do número com o cálculo, a geometria e a astronomia, e também o jogo do gamão e os dados, enfim, saiba-o, os caracteres da escritura *(grámmata).* E, além disso, reinava em todo o Egito Thamous, cuja residência era essa grande cidade da região alta que os gregos chamam Tebas do Egito, e cujo deus é chamado por eles Amon. Theuth, vindo encontrá-lo, mostrou-lhe suas artes: "É preciso", declarou-lhe, "comunicá-las aos demais Egípcios!". Mas o outro lhe perguntou qual poderia ser a utilidade de cada uma delas, e, sobre suas explicações, conforme as julgasse bem ou mal fundadas, pronunciava tanto a censura quanto o elogio. Numerosas foram, pois, as reflexões que, a respeito de cada arte, Thamous, diz-se, fez a Theuth em ambos os sentidos: não se acabaria nunca de detalhá-las! Mas, chegada a vez de analisar os caracteres da escritura: "Eis aqui, oh, Rei", diz Theuth, "um conhecimento *(tò máthema)* que terá por efeito tornar os Egípcios mais instruídos e mais aptos para se rememorar *(sophotérous kai mnemo nikotérous):* memória e instrução encontraram seu remédio *(phárma- kon).* " [7](DERRIDA, 1991, p. 21)

Assim, a ambivalência advém justamente dessa associação da escrita como um *phármakon*, e isso se dá inicialmente pela via mitológica. Cabe aqui ressaltar que a apresentação dela como um remédio pode aí ter justamente como intenção deixar oculto sua face maléfica, ressaltando apenas o seu potencial benéfico naquilo que tange à memória e à instrução dos egípcios. De todo modo, a ação da escrita se faz incerta e é como *phármakon* que é apresentada ao rei. Por isso, ela necessita de sua apreciação, pois é do rei, Thamous, o Deus maior, que deve emanar *o valor da escrita enquanto uma arte*, já que como um *artefactum*, ela não tem valor em si mesma, dependerá do quão será estimada. Da mesma forma, essa separação se mostrará importante, no presente trabalho, uma vez que não é apenas ao escrever que assentaremos os efeitos terapêuticos da escrita (*phármakon*) e, por isso, a

[7] Está é uma citação direta feita por Derrida do *Fedro* de Patlão. Optou-se trazer esta ao texto em vez da tradução original por conter também observações em seu corpo feitas por Derrida, as quais melhoram a compreensão do texto original platônico.

abordaremos a partir de dois casos de paranoia: o de Joyce, artífice propriamente, e de Schreber.

A escrita será julgada tal qual um presente oferecido por um subalterno a um rei: como um *phármakon* de outrem e que com este não tem relações. O Deus maior obviamente não sabe escrever, uma vez que a escrita justamente lhe é ofertado como um presente, mas também é certo que o rei não tem nenhuma necessidade dela, já que todo o seu poder emana da sua voz. Ao Deus maior, também cunhado por Amon-Ra, sua fala é suficiente: Deus criador que engendra tudo pela mediação do verbo.

Em seu julgamento, Ele não só depreciará a utilidade da escrita como um *artefactum* para o povo egípcio, ou seja, dela não advirá mais instrução e mais aptidão para se rememorar, mas também ressaltará sua face maléfica enquanto *phármakon*. Sobre a escrita, irá recair a rejeição do Deus-pai e também sua suspeita, de modo que tal *artefactum* deverá sempre ser vigiado por portar esse potencial danoso naquilo que justamente se apresentou como remédio. É interessante observar que a escrita é desprovida de sua eficácia para o que se pretendia, mas ainda assim a ela não é dada a indiferença; o seu potencial oculto maléfico é revelado, daí advirá a necessidade de vigilância a tal arte.

Ao apresentar a escrita ao rei como um presente que pretendia remediar a memória (*mnéme*) e dar mais instrução (*sophía*) aos egípcios, o Theuth oculta o malefício de sua oferenda, mas ao associá-la a um *phármakon* faz cair sobre a escrita a ambivalência. A réplica do Thamous aponta justamente para inversão potencial dessa arte que pode agravar o mal ao invés de curar: de remédio para veneno, no juízo do Deus maior. Por isso mesmo, ao trazermos a escrita como um *phármakon* devemos sempre pensar na ambiguidade mesma de sua ação, remédio/veneno, sem precisar fazer a opção por uma ou outra palavra, deixando a palavra *phármakon* em sua ambiguidade original mesma (DERRIDA, 1991). Essa suspeição recai sobre qualquer *phármakon* porque contrariaria em si mesmo a vida natural. A doença natural, na tradição grega, especialmente para Platão, é um organismo vivo, cujo desenvolvimento também deve ser próprio. Assim, não há remédio inofensivo ou unicamente benéfico, por isso, a escrita não é melhor como remédio do que como veneno. Dessa forma, será posta como contrária à vida natural, tendo efeito inverso ao proclamado por Theuth, na sentença do Deus maior:

> E o rei replicou: 'Incomparável mestre em artes, oh, Theuth *(O tekhnikótatú Theúth),* uma coisa é o homem capaz de trazer à luz a fundação de uma arte, outra aquele que é capaz de apreciar o que esta arte comporta de prejuízo ou utilidade para os homens que deverão fazer uso dela. Neste momento, eis que em tua qualidade de pai dos caracteres da escritura *(pater òn grammáton),* atribuíste-lhes, por complacência para com eles, todo o contrário *(tounantíon)* de seus verdadeiros efeitos! Pois este conhecimento terá, como resultado, naqueles que o terão adquirido, tornar suas almas esquecidas, uma vez que cessarão de exercer sua memória (*léthen mèn en psuchais paréxei mnémes ameletesía):* depositando, com efeito, sua confiança no escrito, é do fora, graças a marcas externas *(dià pístin graphês éxothen hup'allotríon tú-pon),* e não do dentro e graças a si mesmos, que se rememorarão das coisas *(ouk éndothen autoús huph'autun anamimneskoménous).* Não é, pois, para a memória, mas para a rememoração que tu descobristes um remédio (*oúkoun mnémes, allà hupomnéseos phármakon heûres).* Quanto à instrução (*Sophías dè*), é a aparência *(dóxan)* dela que ofereces a teus alunos, e não a realidade *(alétheian):* quando, com efeito, com tua ajuda, eles transbordarem de conhecimentos sem terem recebido ensinamento, parecerão bons para julgar muitas coisas, quando, na maior parte do tempo, estarão privados de todo julgamento; e serão, além disso, insuportáveis, já que terão a aparência de homens instruídos *(doxósophoi)* em vez de serem homens instruídos *(anti sophôn)!'* .[8] (DERRIDA, 1991, p. 49)

Que a tradição grega tome o remédio como essencialmente ambíguo, dada sua origem artificial e apregoe que a doença natural deve também ser deixada livre para seguir seu curso como organismo vivo, isso não se faz relevante no momento para a nossa discussão, o que deve ser ressaltado é a entrada da escrita, ou seja, a recepção dela como um *phármakon*. Deste modo, sendo tomada como artificial, um *artefactum*, e, por isso tudo, inimiga do vivo em geral. Isso se sustenta claramente na réplica de Thamous. A escrita produzirá o efeito inverso: fará esquecer ainda mais, ou seja, não consolida a *mnéme*, somente a *hupómnésis*, e, além disso, produzirá falsos sábios.

No Fedro, vê-se na escrita um mal ameaçador pela oposição da *mnéme* ao saber. Oposição na medida em que o saber deve ser colhido em si mesmo e por si mesmo; a escrita se prestaria ao início de uma repetição sem saber, distanciando-se

[8] Está é uma citação direta feita por Derrida do *Fedro* de Patlão. Optou-se trazer esta ao texto em vez da tradução original por conter também observações em seu corpo feitas por Derrida, as quais melhoram a compreensão do texto original platônico.

do *lógos*. Este seria a assistência, o argumento proposto, a presença do pai no discurso vivo no momento mesmo da conversa falada. De tal modo que esse *lógos* vivo se faz pela via da fala. E ele é precisamente isso: o pai da fala. O interessante aqui a observar, especialmente para a questão das psicoses, é que, nos textos escritos, o problemático estaria na ausência "perigosa" do pai. O *lógos* assume o ponto ao qual é preciso se referenciar, ainda que diante de um texto escrito. Assim, o esquema platônico, conforme Derrida (1996), confere a origem e o poder do *lógos* à posição paternal.

> Não que o *lógos* seja o pai. Mas a origem do *lógos* é *seu pai.* Dir-se-ia, por anacronia, que o "sujeito falante" é o pai de sua fala. Não se tardará a perceber que não há aqui nenhuma metáfora, se ao menos se compreende assim o efeito corrente e convencional de uma retórica. O *lógos* é um filho, então, e um filho que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai. De seu pai que responde por ele e dele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma escritura. E ao menos o que diz aquele que diz, é a tese do pai. A especificidade da escritura se relacionaria, pois, com a ausência do pai. (DERRIDA, 1996, p. 23; negrito e itálico do autor)

Na escrita, o *lógos* está em demérito, uma vez que não tem assistência de seu pai, ou seja, do falante. A condição da escrita seria análoga a da aflição de um órfão, mas, de todo modo, seria um ao qual se pode acusar de pretensamente afastar-se do pai e dele emancipar-se, na medida em que tal *artefactum* pode substituir a fala viva e, assim, pretensamente prescindir do *lógos* (DERRIDA, 1996). Essa formulação de Derrida nos coloca mais próximo daquela que será desenvolvida mais radicalmente em Lacan com a sua escrita dos nós.

Assim, se no julgamento do rei, se atribui à escrita, *phármakon*, uma nocividade é porque vem do exterior: a suspeição lançada sobre a escrita, acentuada mais em sua face de veneno, se dá na medida em que não só esta só faz bem em aparência para a *mnèmè* (memória viva), mas também porque a escrita é exterior à memoria, ou seja, os caracteres da escrita não se inscrevem na "cera da alma", não são autóctones da vida psíquica. De tal modo que, aquele que:

> Sabendo que pode confiar ou abandonar seus pensamentos ao fora, em consignação, às marcas físicas, espaciais e superficiais que se dispõem, por inteiro, sobre uma plaqueta, aquele que dispuser da *tékhne* da escritura repousará sobre ela. Ele saberá que pode ausentar-se sem que os *túpoi* cessem de estar lá, que pode esquecê-los sem que eles abandonem seu serviço. Eles o representarão, mesmo que ele os esqueça, eles levarão sua fala, mesmo que ele não esteja mais lá para animá-los. Mesmo que esteja morto, e só um *phármakon* pode deter um tal poder sobre a morte,

> sem dúvida, mas também em conluio com ela. O *phármakon* e a escritura são, pois, sempre uma questão de vida ou de morte. (DERRIDA, 1996, p. 23; negrito e itálico do autor)

Nessa recepção, a escrita advém como um sistema suplente, porém, ao mesmo tempo, capaz de opor-se à fala, não seguindo a ordem paterna. Assim, o sistema de caracteres escrito pode funcionar em uma lógica distinta daquela da fala e, nesta assunção, subsistir ou mesmo suprimir a última. É à memória viva que a escrita, como *phármakon*, faria oposição, no ponto em que seu efeito danoso se daria justamente ao fazer com que os gregos se confiassem na permanência e independência dos caracteres escritos exteriores à vida psíquica, o que culminaria mais ainda no esquecimento (*Léthe*). Isso ganha em relevância uma vez que, para os gregos, deixar-se invadir pelo esquecimento é também ser tomado pelo não-saber, uma vez que memória e verdade não se separam: a verdade, *Alétheia*, é não-esquecimento. Então, é por isso mesmo que a escrita, em sua potência de favorecer a *hipomnésia*, é condenável e relacionada ao não-saber, a um saber falso ou pretensioso, já que seria uma imitação da memória.

Sendo a verdade tida como o não-esquecimento, aqui temos o privilégio do recurso à memória, de tal modo que qualquer substituição daquilo que é o natural, o vivo, é considerando como algo que conduz ao inanimado, à morte. Em suma, a escrita não virá apenas como um *artefactum*, um suplemento (duplicação) à fala, mas se colocará em uma relação de antítese com esta ao passo que se contrapõe ao exercício de rememoração pelas vias naturais, no momento em que a *mnéme*, como movimento da verdade, é suplantada por algo exterior ao vivo, os caracteres da escrita, que desempenham aqui um simples papel de representação gráfica da *phoné*.

Então, é em referência a *mnéme*, entorpecendo-a, e a *hupómnesis* que podemos situar a recepção platônica da escrita. Considerar esta como um *phármakon* aponta justamente para sua procedência externa, mas ao mesmo tempo seu efeito no interior do organismo vivo: a escrita pode ajudar a hipomnésia, mas vai incidir negativamente na memória psíquica. Tal é propriamente o efeito de um *phármakon* para Platão, no Fedro.

Todavia, essa suplementariedade e rebaixamento da escrita em relação à fala é questionada por Derrida não apenas em *A farmácia de Platão* (1996), mas também em *Gramatologia* (1973) e *Escritura e Diferença* (1995). De acordo com ele,

há nisso uma evidente contradição: a escrita por ser exterior e inferior não deveria tocar na interioridade e integridade da memória psíquica. Todavia, esse mesmo entendimento vai ser postulado pelos estudos da linguística, em Saussure e Rousseau. Derrida aplica a esse caso o "raciocínio da caldeira", invocado por Freud em *Die Traumdeutung* (1900-1901), para exemplificar a lógica dos sonhos, ou melhor, a possibilidade de sustentar ao mesmo tempo argumentos contraditórios sem dificuldades[9]. A seguir:

> 1. A escritura é rigorosamente exterior e inferior à memória e à fala vivas, que não são, pois, afetadas por ela. [...] 2. Ela lhes é nociva porque as adormece e as infecta na sua vida mesma, que estaria intacta sem ela. Não haveria buracos de memória e fala sem a escritura. [...] 3. Aliás, se se fez apelo à hipomnésia e à escritura, não é por seu próprio valor, é porque a memória viva é finita, já tinha buracos antes mesmo que a escritura deixasse nela seus rastros. A escritura não tem nenhum efeito sobre a memória. (DERRIDA, 1996, p. 58)

Em Platão, é justamente o *phármakon* que comporta, para Derrida (1996), essa contradição da ambivalência indiscernível (do remédio ao veneno) e desse questionável poder de interferência (de um suplemento exterior na interioridade psíquica) conferidos à escrita, na medida em que "O *phármakon* é o *mesmo* precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) como suplemento. Ou como diferência. Como escritura. Se tivesse *querido dizer* alguma coisa, tal teria sido o discurso de Theuth fazendo ao rei, da escritura como *phármakon,* um singular presente." (DERRIDA, 1996, p. 122; negrito e itálico do autor). Todavia, sem igual recurso em Saussure e Rousseau, as contradições tornam-se, por isso mesmo, mais evidentes.

---

[9] Na versão brasileira, a caldeira foi traduzida por chaleira, mas o raciocínio é idêntico: "Toda a apelação - pois o sonho não passara disso - lembrava com nitidez a defesa apresentada pelo homem acusado por um de seus vizinhos de lhe haver devolvido danificada uma chaleira tomada de empréstimo. O acusado asseverou, em primeiro lugar, ter devolvido a chaleira em perfeitas condições; em segundo, que a chaleira tinha um buraco quando a tomara emprestada; e, em terceiro, que jamais pedira emprestada a chaleira a seu vizinho. Tanto melhor: se apenas uma dessas três linhas de defesa fosse aceita como válida, o homem teria de ser absolvido". (Freud, 1900.)

2.2. A escrita e suas relações com a linguística

No *Curso de linguística geral*, Saussure (1916/2006) coloca que a linguagem e a língua não devem ser confundidas. Ao passo que a primeira é multiforme e sem qualquer forma una, não se limitando aos fatos humanos, enquanto que a língua concentra uma parte desta, configurando-se como um produto social convencionado, no qual a faculdade da linguagem pode encontrar sua expressão e faculdade maior, a saber, a articulação de palavras. De acordo com a linguística saussuriana, a língua seria dessa maneira uma função social e não do falante, assim, é propriamente a fala que vai ser postulada como um ato individual de vontade e inteligência, no qual se exprime o pensamento em conformidade com o código de sua língua, ou seja, a partir das combinações possíveis permitidas e convencionadas socialmente. Desse modo, o campo da língua trataria justamente da associação entre a imagem acústica e o seu respectivo conceito: o signo linguístico. Assentar-se-ia neste signo a concretude da língua, para Saussure, que observa que, apesar serem essencialmente psíquicos, os signos linguísticos têm sua sede no cérebro e, ainda mais, são tangíveis, na medida em que a escrita pode reproduzi-los fielmente em imagens com os caracteres gráficos. A exposição dessas suas ideias entra na parte, em seu *Curso*, que cabe a Saussure a defesa do campo de estudo da linguística e sua circunscrição, no qual ele elege a língua como objeto e, como um cirurgião pretensamente habilidoso, circunscreve bem o seu corte: o inicial, em relação à linguagem, e, agora, em relação à fala. Todavia, nesse movimento, aparece a escrita, aqui tomada como um simples apêndice da língua: a escrita como duplicação, o que vimos já desde o *Fedro* de Platão.

> Na língua, ao contrário, não existe senão a imagem acústica e esta pode traduzir-se numa imagem visual constante. Pois se se faz abstração dessa infinidade de movimentos necessários para realizá-la na fala, cada imagem acústica não passa[...] da soma dum número limitado de elementos ou fonemas, suscetíveis por sua vez de serem evocados por um número correspondente de signos na escrita. É esta possibilidade de fixar as coisas relativas à língua que faz com que um dicionário e uma gramática possam representá-la fielmente, sendo ela o depósito das imagens acústicas, e a escrita a forma tangível dessas imagens. (SAUSSURE, 1916/2006, p. 23)

Assim, a linguística terá como objeto único e circunscrito a língua, a qual é necessária para a inteligibilidade da fala e toma a escrita aqui como um apêndice, cuja utilidade para o estudo das línguas é fortemente assegurada por Saussure.

Ainda que a escrita seja estranha ao sistema e ao objeto linguístico propriamente, não seria possível, sem ela, fazer uma representação da língua que possibilitasse sua análise: temos esses efeitos constatados nos usos dos dicionários e das gramáticas.

A sua utilidade inquestionada advém de sua subordinação ao objeto propriamente linguístico. No *Curso de linguística geral* (1974), temos entendimentos conflitantes acerca daquilo que seria a escrita para Saussure: inicialmente, postulada como um suplemente, mas, ao mesmo tempo, ela seria, tal como a língua, um sistema de signos; no entanto, isso só o é na medida em que a única razão de ser da escrita é representar a língua e, mais uma vez, expurgando qualquer impureza do objeto dessa nova ciência, esta não deve primar por qualquer associação entre a palavra escrita e aquela falada. Por isso mesmo, em nome dessa circunscrição à língua, a mistura ou qualquer nível de imiscuição com a escrita deve ser prontamente rechaçada. Nas palavras de Saussure (1916/2006), isso seria uma usurpação propriamente do protagonismo da língua, uma vez que aquela que deveria advir unicamente como representação gráfica do signo vocal, teria mais importância do que o próprio signo linguístico. Trata-se assim, nesse campo, tão somente da representação da língua pela escrita.

Nesse mesmo percurso, ressalva-se que a tradição da língua se faz pela oralidade e é distinta daquela da escrita. Um maior prestígio desta última em relação a primeira ocorreria por consequência da literatura, a qual impropriamente impediria de ver o valor superior da tradição oral. Nas palavras de Saussure, o prestígio da escrita se deveria especialmente a quatro aspectos: em relação ao som, em primeiro lugar, a materialidade e a permanência da imagem das palavras se mostraria mais adequada que este para constituir a unidade linguística no decorrer do tempo; em segundo, as impressões visuais seriam mais nítidas e duradouras, na maioria dos indivíduos, se comparados à acústica; em terceiro, a língua literária, como já foi ressaltado, acrescentando-se aqui o uso dos dicionários e das gramáticas para ensino nas escolas, submete a oralidade da língua a um código escrito, invertendo-se a ordem, para Saussure, “natural”; e, por último, este linguística argumenta que, nas situações de desacordo entre a língua e a ortografia, apesar de ser um problema de competência indiscutível de um linguista, este “não tem voz em capítulo, e a forma escrita tem, quase fatalmente, superioridade; [assim] a forma

escrita se arroga, nesse ponto, uma importância a que não tem direito."(1916/2006, p. 35). É importante trazer em suas próprias palavras esse quarto e último argumento para que se ressalve que a escrita é considerada aqui – e isso Derrida, em *A farmácia de Platão*, observa também – como um suplemento à língua, indubitavelmente útil, mas sobre o qual a vigilância deve recair porque está em vias de usurpar um protagonismo que não lhe compete, aqui em relação à primazia da língua.

Conforme Saussure, existem dois sistemas de escritas. Um deles é o ideográfico, no qual a palavra é representada por um caractere gráfico, e este não fundamenta propriamente a sucessão da emissão sonora correspondente da palavra falada; assim, é por associação a esta última que o signo gráfico retiraria sua competência expressiva. Como exemplo, na escrita chinesa,

> [...] o ideograma e a palavra falada são, por idêntico motivo, signos da mesma ideia; para ele, a escrita é uma segunda língua, e na conversação, quando duas palavras faladas têm o mesmo som, ele recorre amiúde à palavra escrita para explicar seu pensamento. Essa substituição, porém, pelo fato de poder ser absoluta, não tem as mesmas consequências deploráveis que na nossa escrita; as palavras chinesas dos diferentes dialetos que correspondem a uma mesma ideia se incorporam igualmente bem no mesmo signo gráfico. (SAUSSURE, 1916/2006, p. 36)

O segundo sistema de escrita é o fonético. Como o próprio termo já anuncia, é aquele que prima pela fidelidade à imagem acústica da palavra, reproduzindo graficamente a sucessão de sons, os elementos irredutíveis, que compõem a palavra falada. Todavia, esse pretenso papel unicamente de duplicação da oralidade que convergiria em uma concordância entre a língua e a escrita, como puramente sua representação gráfica, não permanece ao longo da história de um idioma. A língua por ser propriamente o produto da convenção social muda e sofre influências muito mais facilmente que a escrita, a qual tende a permanecer. Assim, em uma língua, não são poucos os casos de desacordos entre a grafia e a pronúncia de uma palavra, o que vai demandar sempre o estudo desses acordos, e nisso deve-se, seguindo o preceito saussuriano, fazer com que a grafia se adeque à sonoridade da palavra e jamais o inverso, uma vez que isso comprometeria o princípio de primazia da oralidade. Mesmo assim, a escrita das palavras não acompanha tão prontamente a evolução da língua, dessa forma, as divergências entres ambas permanecem e o uso habitual prevalece em detrimento desse espelhamento pretendido pelos

linguísticas da primeira em relação à segunda. Os exemplos mais comuns disso podem ser constatados na multiplicidade de caracteres representando um mesmo som e também o inverso, ou seja, uma mesma emissão sonora representada por uma grafia distinta, ou mesmo grafias que não são ao menos pronunciadas.

Uma vez que na escrita ideográfica não há prioritariamente acordo entre a grafia e o som, esses tipos de desacordos só se põem como questão para a escrita fonética, mas é através desses que a postulação do sistema escrito (ainda que fonético) como apêndice da língua não se sustenta sem problemas. Ao lermos as considerações de Saussure sobre esse ponto, é de fácil constatação a utilidade, mas ao mesmo tempo a inconveniência da escrita e seu poder "imerecido" de interferência na língua e em sua evolução "natural". O que nos revela propriamente que a evolução dos dois sistemas se dá de maneira distinta, no qual a escrita poderia assemelhar-se mais a um disfarce que a uma vestimenta da língua.

Saussure apresenta argumentações que valoram a escrita como secundária, mas nisso só sustenta que esta se mostra como um sistema que possui uma evolução própria e distinta que deve ser contida, já que exerce influência naquilo mesmo que deveria servir puramente como imagem. Além disso, ele adverte que, indevidamente, quanto menos se mostra como representativa da língua, mas os gramáticos tomam-na por base: "Quando se diz que cumpre pronunciar uma letra desta ou daquela maneira, toma-se a imagem por modelo" (SAUSSURE, 1916/2006, p. 40). E mais:

> [...] a tirania da letra vai mais longe ainda; à força de impor-se à massa, influi na língua e a modifica. Isso só acontece nos idiomas muito literários, em que o documento escrito desempenha papel considerável. Então, a imagem visual alcança criar pronúncias viciosas, trata-se, propriamente, de um fato patológico. [...] É provável que tais deformações se tornem sempre mais frequentes e que se pronunciem cada vez mais as letras inúteis. (SAUSSURE, 1916/2006, p. 41)

A ortografia não deve, assim, ser posta como parâmetro da pronúncia da palavra, mas aqui sim a sua etimologia. A pronúncia, na linguística, deve partir da perspectiva histórica. Caso contrário, se produzem "deformações fônicas", isto é, alterações que não advém da evolução natural da língua, mas de fatores estranhos, nesta situação, de fatores da escrita. Cabe considerar que se teria assim anomalias na língua: casos teratológicos.

A fonologia vem a ser, então, o campo de estudo que tiraria a primazia e dependência quase que exclusiva da escrita na análise dos fonemas, uma vez que com essa abre-se também um estudo da fisiologia das articulações sonoras. Como aponta Saussure (1916/2006), poder-se-á em certa medida se resguardar do apoio artificial, ainda que útil, da escrita, desapegando-se dos signos gráficos e, agora, guiar-se pelo "natural" que estaria no estudo dos mecanismos de produção e impressão sonoras pelos órgãos (laringe, boca, nariz etc). Sendo assim, a fonação não se baseia mais exclusivamente no estudo a partir dos signos gráficos (representação gráfica), passando a estudar o fonema como a soma das impressões acústicas e dos movimentos articulatórios da unidade ouvida e da unidade falada, em suma, o ato fonatório. A fonologia tem sua relevância acentuada para a ciência linguística justamente por retirar desta sua dependência maior em relação à escrita.

De acordo com a linguística postulada por Saussure, teríamos a linguagem, na qual subtraindo-se a fala, teríamos a língua, o objeto único desta ciência; e, nesse mesmo movimento de fundação, a escrita seria posta como um mero suplemento, cujo estudo não deveria ser relevado como área dentro da ciência da linguagem. Contraditoriamente, ao mesmo tempo, são inúmeras e consideráveis as formulações que apresentam a escrita como tendo um processo de evolução próprio, senão equiparável ao da língua e, inclusive, tendo potencial suficiente para "usurpar" o lugar "natural" desta última. Como fica evidenciado, no momento em que em seu *Curso*, Saussure assegura que, tal como na língua, na qual os fonemas são entidades opositivas, relativas e negativas, na escrita passa-se de modo "idêntico": os seus signos são arbitrários (nada de relação necessária entre a letra e seu respectivo som); seus valores são negativos e diferenciais; e, por fim, seus efeitos linguísticos advém da oposição recíproca de um caractere em relação aos outros dentro do sistema escrito determinado e delimitado, ou seja, uma letra vem representar aquilo que as outras não o fazem, e seu valor lhes é atribuído independentemente de seu modo de produção (lápis, caneta, pincel etc.). Mas aqui ele descreve a escrita enquanto fonética e a circunscreve a essa função.

O que é importante ressaltar é que isso se faz na medida em que se resguarda à imagem acústica (a impressão psíquica do som) a primazia e a naturalidade ao qual um conceito vem se ligar. Os estudos da fonologia, considerando a fisiologia envolvidas no aspecto motor da produção dos sons pelo

órgãos do corpo, não fazem ultrapassar o lugar primeiro dado ao som que seria aquele ao qual viria se ligar um conceito. A entidade linguística seria propriamente essa associação entre uma sequência de sons e uma ideia: "...na língua, um conceito (significado) é uma qualidade da substância fônica, assim como uma sonoridade determinada é qualidade do conceito." (SAUSSURE, 1916/2006, p. 119), ambos estão imiscuídos de tal modo que fora dessa imbricação mútua perdem sua razão linguística. Tal entendimento encontra-se na comparação feita por Saussure da língua com uma folha de papel, na qual, o pensamento seria o anverso e o som o verso da folha, de modo que não se poderia cortar um sem, no mesmo movimento, implicar o outro nesse ato.

> O papel característico da língua frente ao pensamento não é criar um meio fônico material para a expressão das ideias, mas servir de intermediário entre o pensamento e o som, em condições tais que uma união conduza necessariamente a delimitações recíprocas de unidades. O pensamento, caótico por natureza, é forçado a precisar-se ao se decompor. Não há pois nem materialização do pensamento, nem espiritualização de sons; trata-se antes, do fato, de certo modo misterioso, de o "pensamento-som" implicar divisões e de a língua elaborar suas unidades constituindo-se entre duas massas amorfas. (SAUSSURE, 1916/2006, p. 131)

Na língua, trata-se, pois, não de uma substância, mas da forma produzida por essa combinação pensamento-som. Dito isso, para Saussure, é inequívoco que o lugar conferido à escrita só pode ser segundo e auxiliar em relação a esse do pensamento-som.

2.3. A primazia da *phoné*

> A escritura não é senão a representação da fala; é esquisito preocupar-se mais com a determinação da imagem que do objeto. [J.J. Rossueau, *Ensaio sobre a origem das línguas*]

A primazia da *phoné* adviria da consideração de que as palavras emitidas pela voz teriam uma relação de proximidade imediata e essencial com o sentido. Derrida, em Gramatologia (1973) assinala que esse entendimento do *lógos* com a *phoné* nunca foi rompido completamente: "Entre o ser e a alma, as coisas e as afeções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *lógos,* uma relação de simbolização convencional. E a *primeira* convenção, a que

se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada." (DERRIDA, 1973, p. 3). Seria assim que a escrita em sua acepção mais ampla, exterior a esse *lógos*, poderia descontruir essa rede de sentidos/significações que advém da *phoné* como liame original. Uma vez que nessa união da voz ao pensamento, como *lógos*, todos os demais, inclusive o escrito, seriam derivações do primeiro, entendidos seja como representativos ou uma *techné*. Exprimindo sons que já teriam originalmente lavrado o sentido, a escrita (fonética) seria instrumental e tão eficaz quão maior fosse seu apagamento diante da voz.

O que é mais relevante salientar, nesse momento, é que a partir disso, considerados derivações, em especial o escrito, não haveria que considerar neles qualquer constituição originária por eles mesmos. Isso se evidencia claramente na comparação feita por Saussure para dizer sobre a relação entre o pensamento e som tomando-os por anverso e verso de uma folha de papel, de tal forma que ao fazer um corte não haveria como não lhes implicar reciprocamente no mesmo ato. Essa atribuição da escrita como derivação, em Saussure, não é original, como vimos, ela retoma a definição tradicional. E, como tal, para evitar maiores equívocos, é relevante restringi-la a um determinado tipo de escrita, a fonética; ainda que se possa contestar tal atributo, uma vez que o funcionamento da escrita dita fonética nunca o é, de fato, apenas fonético. Podemos encontrar argumentos favoráveis a essa contestação, inclusive, nas próprias palavras de Saussure no *Curso de Linguística Geral*, e na advertência explícita feita contra o escrito interferindo na língua.

O rebaixamento da escrita - a qual não figura nem como um campo de estudo possível no esquema geral da linguística proposto por Saussure (1916/2006) – foi necessário para que a ciência da linguagem pudesse precisar, circunscrever seu projeto e objeto, uma vez que, ao considerar a tradição oral uma via independente do escrito, a língua seria circunscrita e se prestaria a um melhor objeto de estudo para esse novo campo.

A cientificidade exigia da linguística, fronteiras bem delimitadas e com um sistema no qual os seus elementos se implicassem segundo uma lógica determinada, possibilitando assim sua pesquisa. A exclusão da escrita inegavelmente torna mais fácil alcançar esse nível de coesão interna proposto por

Saussure, na medida em que, como apenas “representativa”, ela podia ser desconsiderada e tomada como sem efeitos nos estudos da língua. Contudo, para Derrida (1973), não se trata apenas de uma inclinação do campo desta nova ciência puramente em vistas da cientificidade, responde antes à exigência epistemológica mesma para a sustentação interna do estudo da linguística, na medida em que para considerar a escrita fonética como um instrumento, seria necessário tê-la como exterior, para que assim pudesse ser posta como um utensílio, cuja utilidade, todavia, não deve escamotear seus inconvenientes para a própria língua.

Sobre as inúmeras considerações tecidas por Saussure acerca da interferência imerecida da escrita na língua, Derrida salienta que,

> [...] a veemente argumentação de Saussure aponta mais que um erro teórico, mais que uma falta moral: uma espécie de nódoa e, antes de mais nada, um pecado. O pecado foi definido frequentemente - por Malebranche e por Kant, entre outros - como a inversão das relações naturais entre a alma e o corpo na paixão. Saussure acusa aqui a inversão de relações naturais entre a fala e a escritura. Não é uma simples analogia: a escritura, a letra, a inscrição sensível, sempre foram consideradas pela tradição ocidental como o corpo e a matéria exteriores ao espírito, ao sopro, ao verbo e ao *logos.* E o problema relativo à alma e ao corpo, sem dúvida alguma, derivou-se do problema da escritura a que parece - ao invés - emprestar as metáforas. (DERRIDA, 1973, p. 42)

Todavia, cabe salientar que não só a inversão desse pretenso liame natural do significado à imagem acústica seria o pecado original da escrita, mas também poderia colocar em questão a sua função meramente instrumental e estranha à língua, recém delimitada e constituída objeto científico.

A ação da escrita sobre a voz é patológica, devendo ser combatida pelos linguistas, portanto, qualquer irrupção do não-fonético na escrita é considerada um desvio dos fins próprios, algo pontual que não condiz com o funcionamento “natural” do sistema. É inequívoca essa contradição: ao mesmo tempo que demostra o poder de interferência da escrita na fala, se postula a independência da língua. Como consequência, se reforçará a escrita como sendo aquela fonética e, portanto, secundária. Ou seja, “a palavra *(vox)* já é uma unidade do sentido e do som, do conceito e da voz ou, para falar mais rigorosamente a linguagem saussuriana, do significado e do significante. [...] A *palavra* já é, pois, uma unidade constituída, um efeito ‘do fato, de certo modo misterioso, de o 'pensamento-som' implicar divisões’.” (DERRIDA, 1973, p. 38)

Conforme Derrida (1973), a tradição logocêntrica traz consigo também o *fonocentrismo*: o imediatismo da voz com o sentido do ser. Deste modo, na medida em que a partir do logocentrismo se formula a significação como efeito do significado e significante (imagem acústica), acepção acolhida e desenvolvida na linguística saussuriana e tomada como propriamente o signo linguístico, a abrangência da escrita propriamente acaba sendo restringida à função de fonetização da língua. A palavra (*vox*) vai ser posta como a unidade divisível da formulação saussuriana do pensamento-som e, mesmo nisso, a escrita vem como importante, uma vez que, na sua função fonética, prestava-se como instrumento ímpar na análise da constituição das palavras e, inclusive, das unidades mínimas do som, ou seja, os fonemas, como a criação de um sistema alfabético fonológico base para o estudo dos linguistas é exemplo. Entretanto, para Derrida (1973), é por isso também que o fonologismo, tanto na linguística quanto na metafísica, implicou o rebaixamento da escrita.

> Ora, o *logos* apenas pode ser infinito *e* presente a si, apenas pode *produzir·se como auto-afecção,* através da ordem de significante pelo qual o sujeito sai de si em si, não toma fora de si o significante que ele emite e que o afeta ao mesmo tempo. Tal é pelo menos a experiência - ou consciência - da voz: do ouvir-se-falar. Ela vive-se e diz-se como exclusão da escritura, a saber do apelo a um significante "exterior", "sensível", "espacial", interrompendo a presença a si. (DERRIDA, 1973, p. 122)

Deste modo, a referência a um certo conceito de signo postulado pelo campo da linguística saussuriana, e também um problemático entendimento acerca da língua como objeto independente, implicaram em uma definição da escrita como uma espécie de espelhamento gráfico, quando, no máximo, um sistema de signos gráficos comparável à língua, mas na razão de servir a esta última. Ou seja, a função de fonetização ocultou a própria abrangência da escrita e, por sua vez, seu conceito, na medida em que, considerando-a como instrumental, não haveria necessidade de pensar sobre uma lógica ou um funcionamento próprios a esse sistema, haveria só que tratar de fazê-la coincidir cada vez mais com a oralidade. Isso repercutiu nas considerações atuais acerca da função da escrita em diversos campos e a psicanálise não foge inteiramente a isso. Isso tudo ocorre não sem relação com a influência que adveio da própria ciência da linguagem, posta como modelo científico paras as ciências autoproclamadas humanas e, na qual, as investigações psicanalíticas encontraram referências importantes.

A “inflação” da noção de linguagem e seu uso cada mais abrangente nos mais

diversos campos de estudos, implicou o rebaixamento da escrita. Esta inflação absoluta, assim, indica que “em uma época histórico-metafísica *deve* determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático” (DERRIDA, 1973, p. 7). A primazia da *phoné* e sua exaltação no campo da linguística estavam longe de serem originais e uma saída própria de Saussure, respondem antes a esse momento, no qual, também se constituiu a psicanálise que – ainda que a descoberta freudiana apontasse para a instância da letra no inconsciente – desenvolveu-se e definiu-se como uma cura pela fala.

3. SOBRE A ESCRITA EM LACAN

3.1. A conjectura lacaniana acerca da origem da escrita

Um estudo mais dedicado à escrita, no ensino lacaniano, tem início propriamente no seu seminário A identificação (1961-1962), momento em que Lacan pretende investigar essa questão no campo da psicanálise. Cabe, por isso, acompanhar justamente esse percurso, uma vez que assim podemos precisar as contingências que ensejam a investigação lacaniana acerca da escrita, tecendo delimitações importantes desta em relação à linguagem. Inicialmente, precisamos levar em consideração que se trata, nesse seu seminário, de abordar a identificação distinguindo-a de uma noção ligada ao "fazer um", ou seja, a uma totalidade, colocando-a como propriamente um fato ou efeito unicamente da linguagem, isto é, dizer que "A é A" significa apenas por ser algo que se pode ser falado.

Em *Além do princípio do prazer* (1920), com a exposição do joguete do *Fort-da*, Freud soube perceber nesse gesto inaugural, no momento de aparição e desaparecimento do brinquedo, a questão da identificação na reaparição sucessiva. Há entre esses dois momentos a ocultação do objeto, ou seja, uma ausência que se faz como condição necessária a se formar no plano da imagem para que a questão, em seguida, da identidade seja posta, pois é justamente no reaparecimento que se coloca o objeto tomado como o mesmo do primeiro momento. Todavia, trata-se de um objeto aqui, deixando em aberto a extensão explicativa do caso, uma vez que em "A é A" tratamos apenas de algo da ordem significante.

No plano imaginário, é o desaparecimento do objeto que introduz a relação de identidade entre ambas as aparições mediada por uma ausência. A assunção espontânea dessa identidade expressa pelo "é" que identifica as duas aparições do objeto pode se dá, em certas ocasiões, apesar de serem duas aparições bem diferentes entre si, mas serem tratadas como sendo aparição do mesmo. Assim, no registro do imaginário, esse suporte do ser é concebível sem maiores entraves, como se percebe bem no exemplo freudiano, mas trata-se

aqui, na experiência psicanalítica, de colocar especialmente em questão a relação de identificação no nível do significante, uma vez que se trata nela da identificação do sujeito nessa dimensão do Outro, distinta da ordem da presença/ausência do objeto, implicando por isso mesmo a função do significante e o seu estatuto em relação ao sujeito.

Na experiência analítica, nos deparamos com diferentes modos e ângulos sob os quais os sujeitos se identificam, ensejando diferentes expressões sintomáticas. Desse modo, investigar a especificidade da identificação no nível do Outro, como sede dos significantes, é uma questão fundamental, ainda mais se primamos por uma conceituação originalmente lacaniana acerca disso que é próprio do efeito significante. Especialmente porque se há uma distinção em relação ao signo, é justamente porque é em torno dessa diferença que podemos circunscrever como efeito próprio do significante a emergência do sujeito enquanto dividido.

Lacan, ao precisar seu conceito de significante, vai sustentar que este vai ser definido justamente pela questão da identidade, mas, no caso, por diferir em relação aos demais da cadeia: ou seja, um significante será o que os outros não são. Assim, não haveria possibilidade de assegurar o enunciado “A é A”, já que, por princípio, em nenhum dos lugares que ocupe na sentença, “A” pode se afirmar como idêntico a um outro, apenas por diferença em relação aos demais. Por essa razão, para Lacan (1961-1962), não haveria tautologia em dizer, por exemplo, “dinheiro é dinheiro”. Ainda que seja evidente para o ouvinte que cada um dos dois termos comporte uma diferença entre si, a negação da possibilidade da tautologia não se deve ao primeiro A (dinheiro) querer dizer algo diferente do segundo, mas sim ao estatuto mesmo do A, enquanto significante, que impõe que outro significante não possa ser idêntico a ele mesmo. Em suma, o efeito de identidade deve ser resguardado ao efeito puramente significante.

Esse entendimento de Lacan segue aqui o argumento saussuriano, defendido em *Curso de Linguística Geral* (1916/2006), de que o significante se definiria justamente como não sendo aquilo que os outros significantes são, ou seja, este não pode se definir senão por justamente isso de não ser de todos os

outros significantes, por isso, está posto como condição, que ele não poderia ser ele mesmo.

Vai ser a partir dessa formulação acerca da diferença relativa que porta e defini o significante como irredutível e não identificável por princípio, que Lacan vai desenvolver a sua teoria sobre a letra.

Em *A instância da letra no inconsciente* (1957), o psicanalista francês define a letra como o suporte material que o discurso concreto tomaria emprestado da linguagem, na medida em que a letra se prestará a suportar os elementos diferencias mínimos dos vocábulos numa língua. Nesta não se buscaria a constância fonética, ao contrário, já que são os elementos diferenciais na cadeia significante que servirão ao falante em sua verbalização.

Assim, a letra vem a ser suporte da diferença justamente nessa estrutura localizada mínima diferencial do significante, com a qual este pode, assim, referenciar-se como diferente em relação aos demais em um sistema fechado. Fechado uma vez que há um certo limite observado de fonemas, ao considerar uma determinada língua, todavia isso não implicará a defesa de uma significação possível que brote de um além dessa cadeia significante. Nisso, a psicanálise sempre se mostra bastante clara: o significante antecipa-se ao sentido e, é só através a cadeia que este sentido pode insistir. Deste modo, a noção que a letra comporta é o princípio fundamental para a existência da própria cadeia significante, como a definimos no campo da psicanálise.

Para Lacan, “na ciência dos sonhos, trata-se apenas, em todas as páginas, daquilo a que chamamos a letra do discurso, em sua textura, seus empregos e sua imanência na matéria em causa. Pois esse texto abre com sua obra a via régia para o inconsciente.” (LACAN, 1957, p. 513). E Freud assim o faz quando define a imagem onírica como um rébus, ou seja, ao atribuir o valor significante nas imagens, introduz a estrutura literante dos sonhos. E é por isso mesmo que remete aos hieroglíficos: nestes, não há como não se notar que a imagem lá é mais que significação do objeto desenhado, podendo portar, além de sua função ideográfica, a fonética amparadas na imagem. Mas aqui, em Freud, podemos antever o que Lacan, anos depois, no seminário sobre a identificação (1961-1962), exporá como a conjectura para o surgimento da escrita: quando uma imagem [grafema] nada mais tem a ver com o objeto a partir do qual se originou e passa a ser suporte de um som.

O aprimoramento da teoria lacaniana acerca do significante, como portador da diferença irredutível e não identificável por princípio, conduz necessariamente a formulação de uma teoria sobre a letra, cuja consideração será fundamental, inclusive, para sustentar a razão própria da distinção crucial defendida entre o significante e o signo.

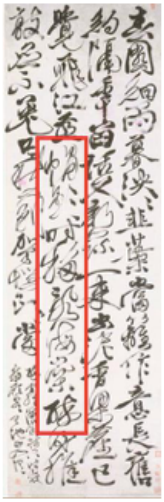
É nesse contexto, que Lacan procura na escrita suporte para o seguimento de suas investigações. Igualmente a Freud, quando vai abordar o trabalho dos sonhos na psicanálise, ele não recorre a escrita em sua função puramente fonética, mas justamente naquilo ela pode portar do fora da fonetização. No caso lacaniano, teremos a escrita hieroglífica chinesa e não a do Egito antigo, mas devemos considerar que a emergência das considerações sobre a escrita se dá mais uma vez em meio a mesma conjuntura, a saber, os contornos do registro da linguagem em relação aos demais.

O que interessa mais Lacan é a excepcionalidade que, na cultura chinesa, a escrita[10] adquire, podendo ser valorada como uma obra de arte. Guardando as devidas diferenças para um outro momento, isso aqui anteveem o valor que ele dará a escrita de Joyce, no seminário 23, em 1975, quando o põe como um verdadeiro artífice.

Para os chineses, um quadro com uma bela caligrafia é tomado com valor equivalente a uma pintura e, portanto, pode ser exposto à apreciação. Esse lugar no qual uma escrita toma-se como objeto de arte pode nos ser exemplar justamente ao se prestar a um tamponamento da função da letra enquanto fonética, e a emergência de seu valor de imagem. Isso pela especificidade que o caractere na escrita hieroglífica chinesa pode assumir.

[10] A escrita chinesa foi sistematizada no século 16 a.C durante a Dinastia Shang. Os traços e sinais eram escritos em ossos e carapaças de tartaruga inicialmente e eram utilizadas em rituais religiosos, mas depois passaram a ser feitas em outros materiais, como cobre. O processo de evolução da escrita chinesa fixou traços fundamentais, traços horizontais, vertical e inclinado, gerando assim um padrão hieroglífico de escrita.

Figura 2. Escrita hieroglífica chinesa em um quadro (à esquerda) e, a escrita fonética (à direita)



帽	影	时	移	乱	海	棠
mào	*yǐng*	*shí*	*yí*	*luàn*	*hǎi*	*táng*

A escrita “帽影时移乱海棠” transliterada para “*mào yǐng shí yí luàn hǎi táng*” quer dizer, em português, “a sombra de meu chapéu dança e tremula sobre as flores do Haï-tang”. Assim, na escrita chinesa, temos os caracteres ideográficos, na pintura do quadro, e também a mesma frase transliterada em outros caracteres escritos, os quais servem de apoio para a vocalização. Ou seja, neste caso, temos duas séries perfeitamente identificáveis na transmissão da mensagem, mas não são absolutamente semelhantes em termos gráficos. A hieroglífica, em uma considerável maioria, transmite apenas a mensagem, mas para isso prescinde e não produz qualquer efeito de vocalização. O que é relevante a se ressaltar com a escrita hieroglífica chinesa é que ela demonstra exemplarmente que é possível um sistema escrito se constituir e se sustentar independentemente da fala e, a despeito disso, não apresentar qualquer prejuízo ou restrição de seus efeitos.

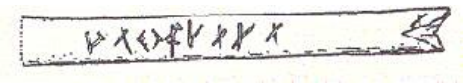
Todavia, é importante salientar que não se pode entender que essa liberdade desse tipo de sistema em relação à voz abra as vias para uma independência deste frente à história, caracterizando-se como um sistema escrito artificial. Conforme Derrida (1973), parte do interesse por sistemas de escrita hieroglíficos, assim como à escrita antiga egípcia, partiam desse entendimento equivocado. Isso era suposto por não apresentar a função fonética, todavia, há na chinesa uma coabitação organizada de elementos figurativos, simbólicos, abstratos e, ainda que em número pouco significativo, também elementos fonéticos. Todavia, esse sistema escrito, por não ter

evoluído prioritariamente em direção a uma função fonética da linguagem, pôde sustentar, sem se prestar à fidelização da fala, uma realidade própria em sua independência. O exemplo chinês torna-se ainda mais relevante na medida em que não podemos, de forma alguma, qualificá-lo como uma escrita antiga ambígua e parada em uma pretensa evolução natural em vias de consolidar como um espelho gráfico da fala, tal qual foi feito na análise freudiana da escrita hieroglífica egípcia. Não se pode dizer que haja um fracasso na escritura chinesa. Contrariamente, ela exemplifica um sistema gráfico que pode ser tomado como independente daquele de uma língua.

Isso tudo serve para entendermos melhor o que realmente Lacan quer dizer acerca do *einziger Zug* (o traço unário), termo freudiano, quando o defini como aquilo que faz a essência do significante, ao dar o seu valor, seu ato e seu princípio. Trata-se aqui de tomar o traço unário como um bastão, seja na vertical ou horizontal, como se representa no caractere chinês, em na forma mais simples o possível. A função exemplar desse traço não estaria na eliminação ou redução de diferenças qualitativas a um esquema o mais simplificado possível, mas sim nisso mesmo que seria o mecanismo de reconhecimento característico da apreensão do que é a letra como o suporte do significante, a saber, um traço/bastão nunca será igual a outro, ou seja, é da diferença pura que se trata. Aqui encontramos uma primeira elaboração da especificidade da escrita, em seu ensino.

Os registros dos primeiros traços que evoluíram para a constituição da escrita chinesa eram feitos em ossos ou carcaças de animais, para só depois ganharem material mais nobre para o exercício da escrita. Não é sem relação que Lacan vai exemplificar o traço unário a partir de um hipotético uso feito por um caçador primitivo que ao entalhar bastões em ossos marca a suas caças.

Figura 3. Gruta de Lortet: O bastão de Lortet



Cada um dos traços, como é notório, não são nada semelhantes graficamente, mas sua diferença aparente não impede que funcionem como iguais, ou seja, como marcando as caças. Isso em razão de que a diferença significante é distinta de tudo isso que se relaciona com a diferença qualitativa. “A diferença qualitativa pode mesmo, na situação, sublinhar a *mesmidade* significante. Esta *mesmidade* é constituída justamente por isso que o significante enquanto tal serve para conotar a diferença em estado puro, e a prova é que em sua primeira aparição o Um manifestadamente designa a multiplicidade como tal. O Um enquanto traço único, não de uma totalidade, mas de uma notação mínima. (LACAN, sessão de 6 de dezembro de 1961, tradução nossa).

Figura 4. Um traço

Se cada bastão marcado no osso serve para marcar um caça realizada e em cada uma delas mata-se uma presa, temos aí uma série que começa: uma segunda caça que vai se marcar como distinta da primeira, mas vai se ligar a esta ao pertencer a mesma série. Para Lacan (1961-1962), isso segue a tal ponto que aquela diferença que se apontava de uma caça em relação a outra se perde em meio a confusão com o aumento do montante de vezes que se caçou. O que se elucida com isso é que nas marcas feitas pelo caçador, trata-se de “que aqui surge alguma coisa de novo em relação a algo que nós podemos chamar de imanência de uma ação essencial do que isso seja” (LACAN, sessão de 6 de dezembro de 1961, tradução nossa). Isto é, a questão das caças, de modo tal que ela não pode nem surgir antes de qualquer advento do significante, não é suficientemente resolvida no real, sendo o significante que ao cortar, introduz a diferença como tal no real, já que não se trata mesmo aí de diferenças qualitativas. Em suma, a função de diferença do significante apresenta-se sob o paradoxo de ser diferente dessa diferença baseada na semelhança (a diferença qualitativa) de ser outra coisa radicalmente distinta.

Por isso mesmo, o sujeito, como efeito da cadeia significante, nunca poderá se afirmar como aquele que é. O significante não é um signo, cuja função sim é de representar algo para alguém, sendo este tomado como o suporte do signo.

> A definição primeira que nós podemos dar acerca de um alguém é que é alguém que é acessível a um signo. É a forma mais elementar, se podemos se exprimir assim, da subjetividade. Não há absolutamente objeto aqui ainda. Há outra coisa diferente: o signo que representa esse algo para alguém. (LACAN, sessão de 6 de dezembro de 1961, tradução nossa)

Essa é distinção fundamental de um significante para um signo, uma vez que por ela passa algo da ordem da escrita, sendo que o significante tem por função senão manifestar a presença da diferença como tal e nada mais. Dito isso, uma implicação primeira e necessária para o seu advento é justamente que a relação do signo à coisa seja apagada. Essa transposição, o apagamento da coisa, pode se dar de diversas maneiras, as quais, segundo Lacan (1961-1962), nos darão os principais modos de manifestação do sujeito.

Considerando que o significante não é isso que representa algo para alguém, é possível supor que tem aqueles que vivem muito bem sem o acesso a essa diferença possibilitada pelo surgimento do significante. Aqui é interessante trazer o caso de Justine, a cachorra de estimação de Lacan, a qual, nas próprias palavras dele, ela fala: “Minha cachorra, no meu sentido e sem nenhuma ambiguidade, fala. Minha cachorra tem a fala sem nenhuma dúvida.” (LACAN, sessão de 29 de novembro de 1961, tradução nossa). O seu animal de estimação está em busca de signos, por exemplo, dos signos que tomam Lacan como o que é, por isso ela fala, mas esta não se sustenta absolutamente na linguagem porque justamente tratam-se de signos e não de significantes. Isso nos é especialmente útil na medida em que possibilita discernir aquilo que seria propriamente a fala e a linguagem, em Lacan, a saber: na medida em que a fala pode se dar em um nível pré-verbal, apenas com signos (uma vez que a cachorra fala), pode ser definida como independente e não inteiramente coextensiva à linguagem, a qual, todavia, se constituiria necessariamente pela emergência e pelo campo do significante como tal. Ou seja, é possível a fala se sustentar em outro nível que não o da cadeia de significantes. A exclusividade

desta última seria a instauração da diferença pura não qualitativa, mas não abrangeria a completude e as possibilidades da manifestação da fala.

O traço unário seria, em Lacan, então, uma leitura daquilo que Freud desenvolve em *Psicologia de grupo e análise do Eu* (1921), mais especificamente, ao tratar do segundo tipo de identificação, aquele que adviria de um processo de regressão no qual haveria a introjeção no Eu de um objeto libidinal que fora abandonado ou perdido.

> É notável que neste tipo de identificação onde o Eu copia na situação, ora o objeto não-amado, ora o objeto amado, mas, nos dois casos, essa identificação é parcial, *höchst beschränkte*, altamente limitada, mas é acentuada no sentido estreito, restrito, [...] é somente *einen einzigen Zug*, somente um traço único da pessoa objetalizada, que é como o "ersatz"[substituto], emprestado da palavra alemã. (LACAN, sessão de 13 de dezembro de 1961, tradução nossa)

O traço unário, enquanto suporte da diferença, se caracterizaria pela mesma definição proposta para a unidade (*Μονάς*), a partir da geometria euclidiana, distinguindo-se aqui de tomar o Um como totalidade. Dessa forma, a unidade seria isso segundo o qual toda coisa que é se nomeia uma, de tal modo que o número poderia ser definido como uma multidão composta de várias unidades. É por meio dessa função da unidade que cada um dos seres pode vir a ser dito como 1, ao passo que se distingue daquilo que o cerca, fazendo um 1 no sentido unitário da função, não de totalidade.

Isso nos ajuda a afastar uma concepção de que a postulação de três registros (real, imaginário e simbólico), tomados por isso como distintos, se apoiaria aí em uma definição ontológica, quando antes devem ser considerados como campos de seres separados, precisamente, para pensar a força subjetiva que impele essa introdução do efeito do significante como relha (do arado) no Real. Essa introdução no Real de trocas (*changements*) é que interessa para a experiência psicanalítica. Uma dimensão onde as trocas se definem, conforme Lacan (1961-1962) tal qual na teoria combinatória e na topologia, como queda no campo da estrutura e o retorno à captura da imagem natural, implicando assim a imbricação dos três registros.

É em referência a essa força subjetiva que se entrelaça a trajetória do sujeito no campo da psicanálise, revelado notoriamente em sua controversa

autonomia, na medida em que nada disso seria concebível senão por esse seu "encabeçamento", mas, ao mesmo tempo, o que a experiência psicanalítica nos revela é que o sujeito sempre faz sem o saber ou mesmo sem ser consciente disso. Ainda assim é paradoxo que melhor define o sujeito no campo da psicanálise, relevando-o como sujeito do inconsciente.

> Desta permanência do sujeito, eu lhes demonstro a referência e não a presença, porque esta presença não poderá ser cernida senão em função dessa referência [...] no traço unário, nesta função do "bastão" como figura do 1 enquanto senão traço distintivo, traço justamente tanto mais distintivo quanto nisso está apagado quase tudo isso que o distingue, salvo ser um traço, acentuando esse fato que quão mais ele parece, mas ele funciona, eu não digo absolutamente como um signo, mas como suporte da diferença. (LACAN, sessão de 13 de dezembro de 1961, tradução nossa)

O apagamento das distinções qualitativas permite apreender o paradoxo da alteridade mais radical designada pelo traço, ou seja, não há nem ideal de similitude uma vez que não há relevância em que os traços se assemelhem com os outros.

É preciso ainda levar em consideração que Lacan, em relação a sua teoria sobre o traço unário, encontra sua demonstração nos bastões feitos pelo caçador unicamente marcando uma diferença que não se sustentaria em termos qualitativos. E, aqui, a semelhança com o surgimento da escrita, especialmente, se nos referenciarmos à história da escrita chinesa, não é sem relação: os primeiros vestígios desta escrita foram encontrados em ossos e carapaças de tartaruga. Então, é preciso dar revelo, na teoria do traço unário, a função que só um tipo de sistema propriamente pode comportar: o traço unário é a primeira formulação lacaniana que coloca algo do sujeito no nível da escrita.

Assim, a investigação da escrita, da letra, vai aparecer justamente no momento em que se faz necessário esse forçamento nas formulações lacanianas, no que concernem ao nível da linguagem, que apontam para um sistema que comporte essa questão da diferença mínima e distintiva.

A repetição pelo efeito da instância da letra no inconsciente nos expõe é justamente um limite, ou melhor, o alcance do próprio pensamento.

> Quando vocês falam de incidência repetitiva na formação sintomática, é na medida em que isso que se repete está aí, não somente para preencher a função natural do signo, que é a de

> representar uma coisa, a coisa que seria aqui atualizada, mas para presentificar como tal o significante ausente que esta ação se tornou. Eu digo que é enquanto isso que é recalcado é um significante, que esse ciclo de comportamento real se apresenta em seu lugar. (LACAN, sessão de 13 de dezembro de 1961, tradução nossa)

O automatismo de repetição se especifica como um ciclo que repete o mesmo, podendo até apresentar pequenas diferenças, mas que conservam um certo tipo ou motivo pelo qual essas mínimas diferenças manifestam-se justamente para manter seu carácter como sendo propriamente um ciclo do mesmo. Percebamos que estamos aqui em algo semelhante ao nível dos entalhos feitos pelo caçador. Assim esse automatismo vem demonstrar justamente um ciclo determinado, designado por um certo significante, e que pode sozinho suportar aquilo que se define como letra, ou seja, enquanto numerável, suportando o Um. Deste modo, "o comportamento se repete para fazer ressurgir esse significante que é como tal esse número que ele funda" (LACAN, sessão de 13 de dezembro de 1961, tradução nossa), é nessa tentativa, sempre fracassada, que esse ciclo não cessa de insistir em fazer comportar essa função de número no nível do significante.

O paradoxo do automatismo de repetição é que ele se mostra como um ciclo de comportamento, por isso mesmo é dado como resolução de uma necessidade-satisfação e que, entretanto, a função interessada está aí insistindo para fazer surgir algo que é senão a essência de um significante, ou seja, a função que introduz nesse ciclo de repetição (que concernem sempre ao mesmo) a diferença, a distinção, a unicidade. Algo, considerando o evento traumático originário, tomou a forma de A, enquanto signo, e insiste em fazer ressurgir esse A signo. Assim, "o comportamento, desde então, é exprimível como comportamento número tanto" (LACAN, sessão de 20 de dezembro de 1961, tradução nossa). O comportamento repetitivo se manifesta em sua função de fazer ressurgi-lo, mas esse número "tanto" está perdido para o sujeito. A letra vem demonstrar justamente esse limite do pensamento, quando o definimos como o deslizamento incessante da cadeia significante e do qual extraímos os efeitos de significação. Não é sem relação com aquilo que teremos quando Lacan dirá que a escrita do nó borromeano é também traumática. Então, a ordem da escrita já aqui se mostra nesse limite.

Assim, embora a letra se faça como princípio fundamental da própria cadeia significante, por se fazer suporte material da diferença, ela, por isso mesmo, não porta sentido algum, como observa Lacan (1957), “É fato que a letra mata, enquanto o espírito vivifica [...] No entanto, as pretensões do espírito continuariam irredutíveis, se a letra não houvesse comprovado produzir todos os seus efeitos de verdade no homem, sem que o espírito tenha que se intrometer minimamente nisso.” (LACAN, 1957, p. 512). É propriamente a revelação dos efeitos da letra, para o psicanalista francês, que melhor significa a descoberta freudiana do inconsciente.

3.2. Uma primeira abordagem lacaniana acerca do nome próprio e a questão da letra

Em suas formulações acerca do que seria um nome próprio, Lacan dialoga principalmente com três autores: Bertrand Russell, John Stuart Mill e Alan H. Gardiner.

Conforme o primeiro, Russel, há duas formas de dizer sobre as coisas: podemos descrevê-las por suas qualidades, referências, coordenadas etc., ou podemos, fora de todas essas possibilidades de discrição, designar as coisas como particulares. O nome próprio se definiria justamente nesta última forma, sendo entendido como “uma palavra para um particular”, designando coisas que estão fora de toda discrição.

De acordo Mill, seria a referência ou não ao sentido que definiria um nome como próprio ou comum. Neste último, o nome concerniria ao objeto e conduziria a um sentido, enquanto que o nome próprio se definiria por não carregar o sentido do objeto com ele, mas sim algo da ordem de uma marca aplicada nesse objeto, “superposta ao objeto” e, esta marca se fará tanto mais solidário ao objeto quanto menos relacionada à dimensão por onde o referido objeto se comunicaria com os demais.

Já Gardiner salienta que não é tão da ausência de sentido que se trata no nome próprio, mas sim do acento que é posto no som enquanto distintivo, e não mais o sentido. Os nomes próprios por vezes têm um sentido - como por

exemplo, o nome próprio “Vitória”, “Clara” etc. - mas o que propriamente os caracterizaria seria o som como material distintivo: aqui são os fonemas que se distinguem um dos outros, subsumindo-se a diferença sonora não o sentido que o nome pode também portar.

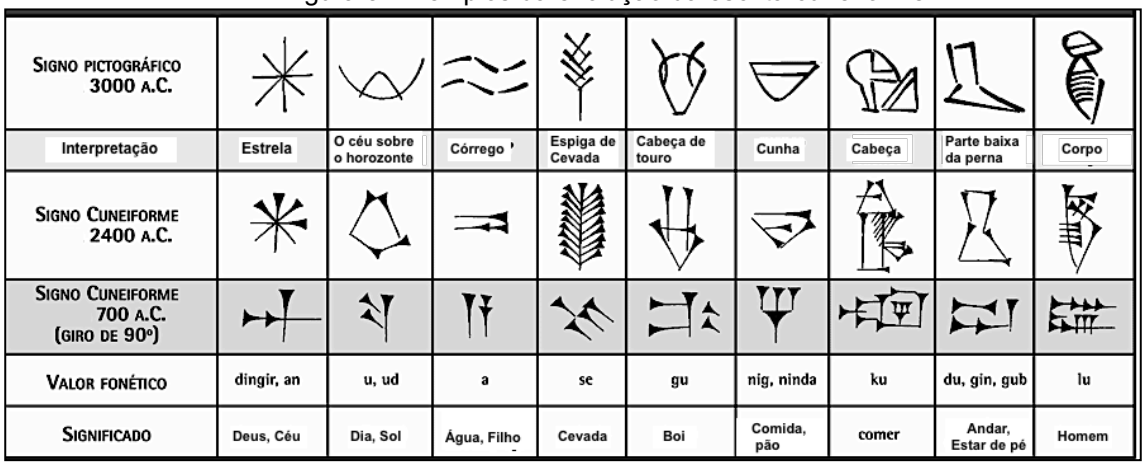
Essa definição acerca dos nomes próprios remete justamente àquilo que seria o material constitutivo da própria linguagem, os sons em sua função distintiva. Conforme Lacan, “[...] é enquanto que ele veicula uma certa diferença sonora que é tomado como nome próprio, fazendo observar que, no inverso, no discurso comum, isso que eu estou em vias de vos dizer, por exemplo, no momento, eu não presto absolutamente atenção ao material sonoro disso que eu lhes conto. Se prestasse muita atenção, eu seria logo levado a atenuar e cessar meu discurso.” (LACAN, sessão de 20 de dezembro de 1961, tradução nossa). Uma língua se constituirá justamente por um determinado conjunto de sons distintivos de base, cuja observância a um código linguístico convencionado permitirá ao falante, considerando o uso dessas diferenças sonoras, expressar-se significativamente para os demais. À despeito da função diferencial sonora de base ser o fundamento da linguagem, é importante notar que há aqui uma concorrência, constatada no fato de que dedicar-se muito a essa diferença sonora leva justamente ao fracasso da expressão comunicativa. Atentar-se a diferença sonora implica um certo grau de comprometimento da observância ao código linguístico, independente do quadro clínico do falante.

A teorização lacaniana acerca do nome próprio, assim, leva à questão da diferença sonora e, não sem relação, mais uma vez também temos a entrada da escrita no seguimento da investigação. Para Lacan, “não se pode ter uma definição do nome próprio senão na medida em que nós nos damos conta da relação da emissão nomeante com alguma coisa que, em sua natureza radical, é da ordem da letra.” (LACAN, sessão de 20 de dezembro de 1961, tradução nossa). No entanto, essa definição do nome próprio conduz a observação de outra função da ordem da letra: a diferença sonora como nomeante.

O advento da escrita, conforme Lacan (1961-1962), é posto fundamentalmente por duas considerações: a primeira, o homem só pode ser admitido na medida em que tem a emissão vocal como falante; segundo, há algo que é da ordem dos traços em sua função de significante.

O ideograma se apresenta como algo que se aproxima de uma imagem, mas se descoloca tanto mais para sua função ideogramática quanto mais escapa de sua apreensão como imagem. Podemos apontar aqui que o apagamento da sua característica de imagem é que lhe define como propriamente um ideograma: tanto mais isso acontece, mas esse não é mais reconhecido pela imagem originária. Na escrita cuneiforme, um sistema de escrita feito em formato de cunha, diferentemente da hieroglífica egípcia, encontramos, por exemplo, um processo de transição de uma imagem que retoma um objeto x se distanciando já dessa imagem primeira até apagar definitivamente às referencias ao objeto primevo:

Figura 5. Exemplos da evolução da escrita cuneiforme.



SIGNO PICTOGRÁFICO 3000 A.C.									
Interpretação	Estrela	O céu sobre o horozonte	Córrego	Espiga de Cevada	Cabeça de touro	Cunha	Cabeça	Parte baixa da perna	Corpo
SIGNO CUNEIFORME 2400 A.C.									
SIGNO CUNEIFORME 700 A.C. (GIRO DE 90º)									
VALOR FONÉTICO	dingir, an	u, ud	a	se	gu	nig, ninda	ku	du, gin, gub	lu
SIGNIFICADO	Deus, Céu	Dia, Sol	Água, Filho	Cevada	Boi	Comida, pão	comer	Andar, Estar de pé	Homem

Por isso mesmo, conforme Lacan, um ideograma, em seu apagamento originário, é uma figura recalcada, na qual resta algo da ordem do traço unário na medida em que funciona como distintivo. Assim, vemos surgir o material do qual vai ser constitutivo da escrita propriamente: uma bateria que se revela, por sua origem, nada abstrata. Todavia, desconsiderando as implicações do caso da escrita hieroglífica chinesa, a tese lacaniana afirma que um ideograma só pode dizer algo na medida em que se operou sua articulação com um som. Então, o sujeito seria quem nomearia o ideograma através de um som que vem representar um objeto. Assim, inicialmente aquele ideograma, por exemplo, que representaria “homem”, passa a ser articulado, por ação do sujeito, ao som “lu” que, em um momento lógico primeiro, ainda se refere ao “homem”. Todavia, essa associação se perde e, então, aquela imagem passa a não mais remeter ao “homem”, mas permanece articulada a um determinado valor fonético,

constituindo-se, então, como material base para o surgimento de uma escrita silábica.

Figura 6. Do signo pictográfico ao valor fonético

SIGNO PICTOGRÁFICO 3000 A.C.	
SIGNO CUNEIFORME 2400 A.C.	
SIGNO CUNEIFORME 700 A.C. (GIRO DE 90°)	
SIGNIFICADO	Homem
VALOR FONÉTICO	lu

Isso ocorre igualmente na escrita hieroglífica egípcia, na qual teremos elementos que portaram ainda uma representação ideográfica, mas outras apenas portará o valor fonético na formação das palavras. A hieroglífico de uma coruja, que tem o valor fonético |m|, enquanto a figura do sol, , representa tanto o sol quanto o Deus Rá, o Deus-Sol.

Todavia, as conjecturas de Lacan acerca da evolução da escrita, apoiadas principalmente nos estudos do egiptólogo William Matthew Flinders Petrie, são relevantes por afirmarem que, antes mesmos de se prestarem a suportar o som, os caracteres da escrita já eram produzidos e funcionavam puramente como marcas distintivas. Os caracteres que constituirão posteriormente o material do sistema de escrita hieroglífica egípcio já estavam presentes como marcas em potes cerâmicos bem antes de surgimento propriamente desta escrita. Isso, conforme à formulação lacaniana, atesta que a escrita como bagagem “esperava ser fonetizada, e é na medida em que é vocalizada, fonetizada como os outros objetos, que a escrita aprende, se eu posso dizer, a funcionar como escrita. (LACAN, sessão de 20 de dezembro de 1961, tradução nossa). Todavia, é imprescindível observar que essa conjectura da origem da escrita pode ser melhor compreendida se a restringirmos àquela

do surgimento da função fonética da escrita, uma vez que, nesse momento, é importante não voltarmos a uma definição estreita das possibilidades do sistema escrito.

Mas, para Lacan, é da linguagem, através do empréstimo do material sonoro, que se dá o nascimento da escrita. Entretanto, ao surgir, a escrita exerce sua influência justamente na medida em que, por ser constituída pelo isolamento do traço significante, pode se prestar de suporte do material sonoro dos nomes próprios, uma vez a emissão nomeante tem a ver com algo da ordem da letra. É a isso mesmo que a investigação lacaniana nos conduz em busca de uma definição acerca do nome próprio.

A análise do fetiche de um paciente exposto por Freud, em *O fetichismo* (1927), mostra bem essa incidência da letra. O jovem alemão paciente tinha elevado o "brilho no nariz" (Glanz auf der Nase) à condição de seu fetiche. Considerando a leitura freudiana do caso, esse fetiche ganha essa conformação devido a um "equívoco" de tradução. A frase inglesa "a glance at the nose" (olhar para o nariz) que correspondia a um momento da infância anglofônica do paciente, em vez de ter sido "traduzida" por "Blick auf die Nase", respeitando assim o sentido da mensagem, já que "Blick auf" é "olhar para", foi, neste caso, objeto de uma uma espécie de transliteração com o "Glanz auf", ou seja, em vez de guiar-se pelo sentido, operou algo da ordem da letra, "glance"|glans| por "Glanz" |glans|, a despeito da divergência do significado entre ambos. Considerando que a instância da letra no inconsciente seria propriamente a revelação freudiana, ela mesma aponta um pensamento que se faz ouvir no abismo, ali onde teria algo passível a uma nomeação do sujeito (LACAN, 1957).

De tal modo que a característica mais destacada do nome próprio não seria o som, mas antes essa sua ligação com a escrita, no exemplar "glance"|glans| = "Glanz" |glans| trata-se da estrutura literante, ainda que passível à uma leitura pelo sujeito, ela está fora da ordem do sentido, e o significante vem aí se alojar como pode. É evidente que temos uma leitura confinada ao escrito e que se faz guiada por este.

Por isso, naquilo que se referem aos nomes próprios, as traduções encontram suas maiores inadequações e, na abundância das vezes, o que ocorre é algo da ordem de um tipo de transliteração.

> Isso que distingue um nome próprio, apesar das pequenas aparências de acomodações: nós chamamos Köln [|kəln| [nome de uma cidade no oeste da Alemanha], Cologne [|kəˈləʊn| nome cunhado para esta cidade na França], é que de uma língua a outra isso se conserva em sua estrutura [...] sua estrutura sonora sem dúvida, mas essa estrutura sonora se distingue pelo fato que justamente aí, em meio a todas as outras, nós devemos respeitar; e isso em razão da afinidade justamente do nome próprio à marca, ao acoplamento direto do significante a um certo objeto. (LACAN, sessão de 20 de dezembro de 1961, tradução nossa).

Esse caminho de um entendimento sobre o nome próprio levou-nos não só a pensar o nascimento e a função do significante em seu estado puro, na medida em que o primeiro vale senão pela função distintiva de seu material sonoro, mas também o aparecimento de forma latente da função da escrita e da função do signo na própria origem da linguagem.

A conjectura lacaniana da origem da escrita *fonética* aponta também um momento que só pode ser tido como anterior, no qual aquilo que constituirão os caracteres, as letras do alfabeto já funcionam como marcas diferencias ainda que fora do campo da linguagem. Não é porque a emissão sonora seria a única função que a letra de um alfabeto, enquanto caractere, porta que devemos tomá-la como nomeando a letra. As letras têm nomes próprios: no nosso alfabeto, um “b” |b|, por exemplo, só é “bê” na medida em que, enquanto consoante, precisa estar acompanhado de uma emissão vocálica para se fazer ouvir (LACAN, sessão de 10 de janeiro de 1962, tradução nossa). Em outras letras do nosso alfabeto, o latino, isso fica mais evidente: “j”, “jóta”, |ʒ|. Mas, no alfabeto grego, isso é de mais fácil apreensão: a letra Beta (maiúscula B, minúsculas β ou ϐ) é a segunda letra do alfabeto grego; é derivada da letra fenícia Bet, , e deu origem ao B do alfabeto latino. No grego antigo, era pronunciada com o |b|, mas, no moderno, é pronunciada como [v]. O nome atualmente da letra é Vita.

Os signos, caracteres, que constituem a escrita alfabética aparecem muito antes na história como marcas que não teriam qualquer direito de já se definirem como parte de um sistema escrito. De tal modo que poderíamos dizer que a presença desses elementos, antes mesmos de qualquer uso sistemático, já estariam aí como exercício de um enlaçamento no real, ainda que distinto daquele da linguagem. Dessa raiz, onde se constituiu propriamente a

linguagem, teríamos algo da ordem da leitura do signo, na medida em que estes datam flagrantemente muito antes de qualquer uso fonético em uma escrita.

A necessidade de ordenar a linguagem em referência a si mesma, a sua própria estrutura, nos leva a sustentar o seu próprio sistema como algo que, de alguma forma, não se bastaria como tendo uma gênese puramente utilitária, instrumental ou prática. Tais considerações levam Lacan definir a linguagem como uma ordem, ou melhor, uma função capaz de funcionar fora de toda consciência da parte do sujeito e, por isso mesmo, caracterizada por valores estruturais próprios. De tal modo, precisamos estabelecer seu funcionamento com relação a isso que, no real, porta a marca. Uma vez que o sujeito já lê esses signos antes mesmo de serem tomados como caracteres de uma escrita, mas é apenas assim que o sujeito falante percebe que eles podem vir a portar recortes fonéticos de sua fala. E vem a ser justamente nesse movimento que, invertendo sua função, o sujeito pode ser admitido a ser em seguida como tal o suporte fonético (LACAN, sessão de 10 de janeiro de 1962, tradução nossa), ou seja, aquele que opera a transição do signo ao fazê-lo portador de sua fala quando o lê. A escrita fonética começa com a combinação dos ideogramas a um suporte fonético e que esse uso combinado passa a ter a função de representar alguma coisa.

Na gênese da linguagem, para Lacan, trata-se do significante como algo que vai sendo elaborado a partir do signo. Não é este que constitui propriamente a linguagem, mas sim e exclusivamente a emergência do significante. Todavia, não há impedimento para que algo, como uma fala, possa se constituir à despeito desse surgimento, como teríamos no exemplo de Justine, a cachorra de estimação de Lacan que fala, valendo-se de signos. E também temos os caracteres da escrita que como marcas não se constituíram a partir da linguagem.

Então, a estruturação da linguagem se dará justamente na recuperação da primeira conjugação de uma emissão vocal com o signo como tal, considerando que a gênese deste último já se fez a partir de uma primeira manipulação do objeto. Assim, nos diz Lacan (1961-1962), “se é do objeto que o traço [o signo] surge, é algo do objeto que o traço retém: justamente sua unicidade” (Sessão de 10 de janeiro de 1962, tradução nossa). Há um

apagamento, uma destruição absoluta das outras emergências, prolongamentos, apêndices do objeto quando do surgimento do signo, mas este conserva a função de Um pertinente originalmente ao objeto. Não o Um como totalidade, mas como fator de distinção daquilo que o cerca ao se definir enquanto unitário.

O interessante a observa é que esses signos e traços não só estão para serem lidos com a linguagem, mas são produzidos também antes mesmo do nascimento próprio de uma escrita. Já que vai ser só por meio da leitura que a escrita nascerá como conotando a fonetização.

Especificando como tal o enraizamento do sujeito, o nome próprio, nesse nível, surgiu mais especificamente ligado a isso que já na estrutura da linguagem está pronto para receber a informação do traço e não a fonetização pertinente à estrutura da linguagem. O nome próprio portando ainda o traço sob esta forma não se traduz, se translitera de uma língua para outra, como no caso de Köln [|kəln| por Cologne [|kəˈləʊn|: por isso, o nome próprio se não é o mesmo em todas as línguas, é o máximo que podemos ter como observância à estrutura literante na passagem entre línguas diferentes. Para Lacan (1961-1962), isso não deve ser entendido como um fato contingente, muito pelo contrário, é justamente nisso que reside a propriedade característica do nome próprio na significação.

Além disso, o nome próprio serve para dizer sobre o ponto radical que se supõe na origem do inconsciente, uma vez que o que este nos impõe é que a enunciação jamais se reduzirá ao enunciado. O eu (*je*) nasce em outro lugar que aquele de onde o discurso se enuncia. O que a experiência analítica descortina é que ao falar, por mais que se desliza incessantemente na cadeia significante, haverá sempre um resto não tocado, uma elisão incurável que se liga ao nome do que se é enquanto sujeito da enunciação. Isso jamais entra na ordem de um saber dizível porque é aí que a linguagem encontra seu limite. O nome próprio como portando o traço unário é esse limite, e é “concebível como sendo o primeiro núcleo, como significante, disso que em seguida vai se organizar como cadeia giratória desse centro, do coração falante do sujeito, a saber, do inconsciente. (Sessão de 10 de janeiro de 1962, tradução nossa). Assim, será sempre pelos efeitos de retroação do significante implicados na fala

que esse não-sabido elidido é remanejado, já que ao falar sempre é mais uma vez nomeado sem saber por qual nome. Ou seja, esse sujeito do inconsciente é sempre uma emergência evanescente porque seu ato de fundação no traço tem como fronteira instransponível a linguagem.

Por isso mesmo a afirmação lacaniana de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não deve ser tomada ao pé da letra. O que temos é que o inconsciente se faz ou mesmo força a sua estruturação no nível de uma linguagem, ou tal qual uma se nos ativermos à excelência da clínica psicanalítica que se faz pela fala. É evidente que "a linguagem articulada do discurso comum, em relação ao sujeito do inconsciente, enquanto ele nos interessa, está do lado de fora." (LACAN, sessão de 10 de janeiro de 1962, tradução nossa). E, considerando que o inconsciente vem a ser algo no real, não podemos nem ao menos sustentar uma coextensividade entre este e a ordem psíquica.

3.3. Sobre a letra e a experiência limite da linguagem na psicose

> "Se, para nós, o sujeito não inclui em sua definição, em sua articulação primeira, a possibilidade da estrutura psicótica, nunca seremos mais que alienistas" (LACAN, sessão de 02 de maio de 1962, tradução nossa).

O testemunho de Schreber, ao escrever sobre a sua paranoia, põe em relevo o limite da linguagem, na medida em que trata de algo que corre por fora. O seu discurso é, para Lacan, inteiramente homogeneizável como algo que se mantem do lado de fora em relação ao que identificamos na clínica psicanalítica como sujeito inconsciente. Todavia, isso que ocorre de problemático é quando o inconsciente se faz ouvir aí, ou seja, quando temos um problema do limite desse com o pré-consciente (no nível da linguagem), uma vez que isso que é inconsciente, constituído em um nível mais radical da emergência do ato de enunciação, como vimos, encontra já aí um discurso já existente, "um jogo de signos em liberdade, não somente interferindo com as coisas do real, mas estreitamente tecido em seu intervalo." (LACAN, sessão de 10 de janeiro de

1962, tradução nossa). Ainda assim, isso que é da ordem do inconsciente não deixa de insistir em se fazer reconhecer. Conforme Lacan, essa passagem é senão "uma espécie de efeito de irradiação normal do que gira na constituição do inconsciente como tal, daquilo que, no inconsciente, mantem presente o funcionamento primeiro e radical da articulação do sujeito enquanto sujeito falante." (LACAN, sessão de 10 de janeiro de 1962, tradução nossa). Esse efeito de irradiação advém dessa ordem imposta pelo nome próprio como podendo portar o traço desse sujeito inconsciente, de modo que vai se tratar, nessa passagem, de uma questão de leitura do signo.

Mas esse sujeito do inconsciente vai ser aquele que Lacan colocou como efeito do significante, ao definir que um significante seria aquilo que representaria um sujeito para outro significante, diferentemente de um signo que representaria algo para alguém. O que apontaria para essa passagem do sujeito estaria justamente ligado ao apagamento do rastro (*trace*), na medida em que seria propriamente esse feito de fazer desaparecer o rastro que evidenciaria um sujeito. Mas há não só o ato de fazer desaparecer, mas, por conseguinte, um redobramento, já que esse próprio ato também recai sobre esse desaparecimento. O que caracteriza o sujeito é senão sempre uma emergência que se esvanece para reaparecer novamente e, em seguida, desaparecer.

É nesse apagamento do traço que temos algo que desde então concernirá ao sujeito, estando aí sua referência nesse lugar onde encontrou o traço, e é aí mesmo onde teremos o nascimento do significante. É por isso que ambos, sujeito e significante, se imbricam como necessários um ao outro na teoria lacaniana. É isso que a "definição" lacaniana do significante, a princípio desconcertante já que não defini, expõe: um *significante* é aquilo que representa um *sujeito* para o outro *significante*.

Esse processo todo se constituiria por três tempos:

> Uma vez constituído o significante, há forçosamente dois outros antes. Um significante é uma marca, um rastro, uma escrita, mas não se pode lê-lo só. Dois significantes é um quiproquó, juntar alhos com bugalhos. Três significantes é o retorno daquilo de que se trata, isto é, do primeiro. É quando o passo [le pas] marcado no rastro [trace] é transformado, no *vocalise* de quem o lê, em não [pas], que esse passo [pas], na condição de que se esqueça que ele quer dizer o passo [le pas], pode servir inicialmente, no que se chama de fonetismo da escrita, para

> representar não [pas] e, ao mesmo tempo, para transformar o rastro de passo [la trace de pas] eventualmente em nenhum rastro [pas de trace]. (LACAN, sessão de 24 de janeiro de 1962, tradução nossa)

Na repetição das marcas feitas pelo caçador (do exemplo supracitado) para aparentemente cingir o mesmo, ou seja, as caças, foi que se deu a entrada no real como significante inscrito de uma diferença absoluta enquanto estando aí nas sequências dos traços feitos. A entrada no real se faz por esse traço repetido e, por isso mesmo, podemos apontar aqui uma primazia da escrita (não enquanto fonética) para portar essa diferença absoluta característica do traço unário. A exclusividade da função escrita, na teoria lacaniana, é justamente pode ser suporta o traço unário como Um como puramente distintivo e fora da noção de totalidade.

O que se evidencia aqui é que a leitura lacaniana do traço unário freudiano, o *einziger Zug*, aborda a função da unidade, não a partir de uma perspectiva de unidade unificante (*Einheit*), mas pela unidade distintiva (*Einzigkeit*), em vias de, considerando o traço unário como unidade distintiva absoluta, ligá-lo propriamente ao estatuto do sujeito. Encontrando naquilo que Freud definiu como narcisismo das pequenas diferenças a função do traço unário como ligado ao sujeito, uma vez que se trata aí mesmo da pequena diferença como constituindo a identificação: uma diferença absoluta fora de toda comparação possível. É essa pequena diferença que vem a ser a questão toda do narcisismo, do ideal do eu (*moi*), que implica a constituição do sujeito como portador (1) ou não (-1) desse traço unário e também que aí possa ter um (-a). Nas palavras de Lacan,

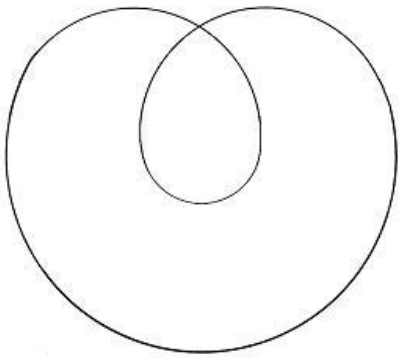
> Isso que nos importa é nos darmos conta de que o possível que se trata é senão o possível do sujeito. Só o sujeito pode ser esse real negativo de um possível não é real. O -1 constitutivo do *ens privativum*, nós o vemos assim ligado a estrutura mais primitiva de nossa experiência do inconsciente, na medida em que ela é aquela, não do interdito, nem do "dito que não", mas do "não-dito", do ponto onde o sujeito não está mais aí para dizer se não é mais mestre desta identificação ao 1, ou desta ausência súbita do 1 que poderia o marcar. Aqui se encontra sua força e sua raiz. (LACAN, sessão de 28 de fevereiro de 1962, tradução nossa).

Ao passo que o sujeito faz advir o traço unário, uma vez dado, é esse traço que define o sujeito como aquele que conta, na dupla acepção do termo. O sujeito será "aquele que conta" na medida em que é o que, de fato, importa

para sua realidade, mas também como “aquele que conta” em termos matemáticos, na medida em que, ao dar-se conta de que há um a mais, ele vai se contar como este que está fora e, por isso, entra na conta senão como o “1” a mais que falta, como aquele significante ausente, o -1.

Como o sujeito pode ter acesso a seu próprio corpo (distinção clássica da união da alma e do corpo), para a psicanálise, estaria justamente nessa passagem de como fazer para falar desse sujeito, cujo nascimento é uma consequência do significante, mas que não pode senão se pensar como essa parte excluída desse campo que o determina. O valor do 8 invertido, ou do significante-polonês lacaniano, encontra nisso seu valor exemplar, porque o deslizamento da cadeia significante vem a ser essa tentativa incessante e fracassada de fazer o significante coincidir, isto é, conter a si mesmo, e aí encontrar a unidade.

Figura 7. O oito invertido



Assim, se o sujeito vai ser sempre essa parte excluída do campo significante, contando como -1, ele jamais pode ser tomado no nível de qualquer personalismo. É só por essa via que se pode pensar ou não existência de um sujeito na psicose, uma vez que a emergência significante, a definição desse mesmo, inclui o sujeito como suposto.

De acordo com Lacan,

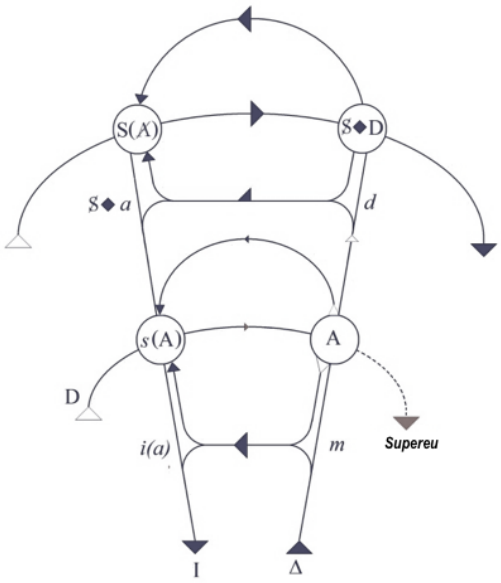
> [...] cada vez que nós falamos de algo que se chama sujeito, nós fazemos nisso um Um, então, o que se trata de conceber é justamente que o nome do sujeito é isso: falta o Um para o designar. O que lhe substitui? O que vem ‘fazer função’ desse Um? Certamente várias coisas. Mas se vê senão coisas bem diferentes: o objeto (a) de um lado, por exemplo, e o nome próprio do outro ocupam a mesma função. É claro que não podemos compreender: nem a distinção deles, porque quando se

> percebe que ocupam a mesma função, cremos que é a mesma coisa, nem o fato mesmo que eles ocupam a mesma função. (LACAN, sessão de 15 de dezembro de 1965, tradução nossa)

O sujeito que conta, na experiência psicanalítica, jamais pode ser definido com o rigor que o ensino lacaniano apresenta com a linguagem, na medida em que esta levaria a uma ontificação do sujeito porque esse é o efeito próprio ao funcionamento da cadeia significante (LACAN, 1965-1966). Lacan, no seminário sobre o Objeto (1965-1966), afirma que, mesmo a escrita sendo uma invenção recente, não se pode dizer que isso que está da na ordem do sujeito e do saber não possa se inscrever sobre uma folha, considerando que o Real, para ele, nesse momento, é da ordem de duas dimensões tal qual a folha de papel.

Isso que efetivamente o psicótico manifesta é que a função do eu ideal, o i(*a*), não apenas será relevada como o lugar onde as identificações egóicas se constituirão, mas também como lugar onde a angústia se produz, considerando que esta é senão a sensação do desejo do Outro. Ou seja, a dimensão da angústia se coloca a partir da dialética do desejo do sujeito em face do desejo do grande Outro. Ainda assim, é preciso explorar as deduções lógicas possíveis no grafo do desejo lacaniano para entendermos o que, de fato, Lacan diz quando afirma isso sobre a psicose e como isso se relaciona com a sua teoria de que, enquanto dependente do campo do significante e como além da demanda, o sujeito é o desejo.

Figura 8. Grafo do desejo



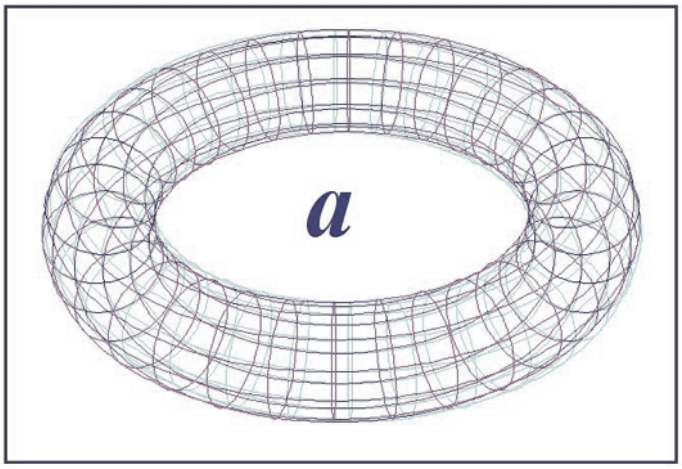
Vemos aqui que a posição da fórmula do fantasma, $◊a, é homóloga à do Eu-ideal, i(a), no estágio de baixo. Assim, do mesmo modo que esse Eu-ideal é suporte do Eu (*moi*), a fórmula $◊a também pode ser posta como suporte, mas, nesse caso, suporte de *d*, ou seja, do desejo. Teremos, então, que o fantasma aparece no lugar onde o sujeito se apreende sob a forma retomada no nível do grande Outro, onde se põe a questão "O que isso quer?". Notemos, nesse caso, que o fantasma não só é uma função homóloga, mas também ele antecipa a própria função do i (*a*). Ou seja, vai ser por um tipo de retorno, durante o qual, se tem aí um curto-circuito (como nos demonstra a clínica quando se trata das manifestações desse sujeito do inconsciente) na condução desse discurso tomado como constituinte do sujeito, no primeiro estágio, que, antes que tenha constituído sua frase, o sujeito imaginariamente antecipa o eu (*moi*), no qual, o eu (*Je*) é tomado aqui como suporte em sua função de *shifter*, aquele que fala no discurso. (Lacan, 1961-1962).

E ainda:

> É certo que nós não podemos o isolar, sem seu correlativo do $ [$◊a], do fato que a emergência da função do sujeito do desejo como pequeno (a) no fantasma é correlativa deste tipo de fading, de "esvanecimento do simbólico", como exclusão determinada pela dependência do sujeito do uso do significante. É porque na medida em que o significante tem que redobrar seu efeito para querer se designar ele mesmo, que o sujeito surge como exclusão do campo que ele próprio determina, não sendo então nem aquele que é designado, nem aquele que designa. Mas, excetuando isso, que é o ponto essencial, que isso não se produz senão em relação ao jogo de um objeto, inicialmente como alternância de uma presença e de uma ausência. Inicialmente, o que quer dizer absolutamente a conjunção $ e pequeno (a)? É que, no fantasma, sob seu aspecto puramente formal, radicalmente o sujeito se faz (-(a)), ausência de (a) e nada mais que isso, diante do pequeno (a) no nível disso que eu chamei de "a identificação ao traço unário". (LACAN, sessão de 09 de maio de 1962, tradução nossa).

Assim, a identificação que importa, no caso do sujeito da psicanálise, é aquela ao traço unário que porta essa ausência do pequeno (a). Dito isso, no desejo, não se trata simplesmente de uma repetição, mas da procura encabeçada por esse traço unário, cuja sina de repetição não se finda já que não se pode repetir senão como um outro. Por isso, o desejo vai ser isso que suporta a demanda em sua repetição incessante. É nisso que a topologia do toro, como uma bobina, no ensino lacaniano se mostra tão exemplar.

Figura 9. O toro



É justamente daí que, na análise, o pequeno objeto *a* (oral, anal, fálico...) retira sua importância: é que esse objeto estrutura a relação do sujeito com o mundo na medida em que, não permanecendo objeto da necessidade, é tomado pelo movimento incessante (o movimento mesmo circular da bobina que, em certos momentos, fecha um ciclo) e se torna o objeto do desejo. E é mister ressaltar que, no fundamento mesmo dessa repetição, está a função do traço, como não cessando de tentar se repetir como o mesmo porque é isso que retém do objeto. O fundamento da função significante não comporta essa unicidade que aponta para uma identidade, de tal modo que ainda que para repetir o mesmo, este só se inscreve como distinto, mas essa inscrição faz objeção ao esquecimento, uma vez que está ligada a um *printing*, que cria a memória, cuja intervenção se dá em função propriamente do traço unário.

Assim, é pela fórmula e pela função da fantasia que nós podemos compreender melhor a radical imbricação entre sujeito e o objeto *a*. É na medida em que se busca esse objeto do desejo na fantasia que se encontra, aqui na neurose, o i de (a), que é certamente um erro, mas é uma imagem especular, na qual o sujeito só pode se desconhecer. Em francês, "*me-connait*": essa boa escansão lacaniana do *méconnaître* (desconhecer) desnuda isso, uma vez que é nesse reconhecimento de si (me-conhecer) em i(a) que temos o erro, o desconhecimento (*méconnaissance*). Isso que Lacan quer dizer quando fala que o sujeito se desconhece na relação com o espelho, cuja base deve ser situada na relação com o grande Outro, fundamento do sujeito.

É isso que afasta o sujeito, na hipótese neurótica, de seu ponto constitucional, aquela que diz respeito ao desejo, na medida em que o sujeito é

o corte desse objeto do desejo, o *a*, e no qual se realiza o próprio sujeito. Assim, a verdadeira função imaginária é aquela que ocorre no nível do desejo, a saber, a relação privilegiada com o objeto de desejo, como está posto na fantasia, na qual lê-se $, sujeito barrado, dependente, mas parte excluída do campo do significante, ◊ é o corte de (a), objeto de desejo. Ou seja, é pela função do corte que ligamos os dois termos do fantasma. Assim, o sujeito é senão o corte do objeto na função do desejo (LACAN, sessão de 30 de maio de 1962, tradução nossa).

E vai ser justamente do velamento máximo dessa função do objeto (a) no desejo que a função narcísica retirará todo seu valor. Isso tudo porque,

> [...] é na medida em que a relação do sujeito marcado pelo traço unário encontra um certo apoio, que é de engodo, na imagem do corpo como constitutivo da identificação especular, que ela [a função narcísica] tem sua relação indireta com isso que se oculta atrás dela, a saber, a relação ao objeto, a relação ao fantasma fundamental. (LACAN, sessão de 13 de junho de 1962, tradução nossa).

Ainda que o objeto pequeno (a) seja o ponto de carência do Outro, é também por onde o sujeito recebe do Outro sua marca, o traço unário. Se a partir da fórmula da fantasia, $◊a, concluímos que tudo se apaga na função significante quando há irrupção desse objeto, na psicose, não há outra via senão esse apagamento da função propriamente do significante, considerando que, para Lacan (1967), o psicótico carrega o objeto *a* no bolso. Mas se é do desfalecimento do Outro que se trata no testemunho psicótico, por não poder contar com esse velamento do *a*, dado o fracasso da função do Eu ideal (o que se tenta reparar ao definir o tratamento possível como a construção de uma suplência), o que se manifesta na psicose é efetivamente os efeitos do impossível desse objeto *a* no campo da linguagem, trazendo a emergência do traço, da letra, ou seja, da ordem da escrita.

4. QUESTÕES ENTRE A ESCRITA E A CLÍNICA PSICANALÍTICA

4.1. Sobre a relação da escrita e o sentido

A experiência analítica constata que o sentido se mostra sempre escorregadio, mas é justamente isso que viabiliza esse processo, uma vez que o analista se vale desse deslizamento para que o analisante construa um saber no qual o inconsciente seja suposto. O que possibilita que o sentido seja contido em determinadas paragens vem a ser senão a língua, na medida em que seu léxico, isto é, as palavras podem fazer com que algo cesse de se escrever, e é isso que por sua vez engendrará o sentido como efeito. "Que no fim das contas, algo que se tenha dito, cessa de se escrever, é bem isso que demonstra que, no limite, tudo é possível pelas palavras, justamente nesta condição: que elas não tenham mais sentido" (LACAN, sessão de 08 de janeiro de 1974, tradução nossa). Ou seja, o léxico de uma língua, quando atrelado ao sentido, limita-se à produção apenas do possível, ou seja, as palavras dizem o possível, mas só podem ir além quando já não estão atreladas à emergência do sentido e na medida em que seguem em outra ordem, a saber, a do necessário ligado à letra como impossível.

Por isso, nos termos lacanianos, "é senão de letras que se funda o necessário, como o impossível, em uma articulação que é a da lógica.[...] Isso que não cessa de não se escrever, o necessário, é o que necessita o encontro do impossível, quer dizer, [...] o que só pode ser abordado pelas letras" (LACAN, sessão de 08 de janeiro de 1974, tradução nossa). Essa diferença entre a palavra situada na ordem do possível, enquanto a letra na do necessário é importante ser observada porque nos coloca que é da escrita que se deve tratar aquilo da ordem do impossível, assim percebemos como é preeminente para o tratamento da loucura já de saída se fazer uso da prática da letra, uma vez considerada a diferença do psicótico em relação a esse possível estabelecido ao se habitar a língua.

É por essa razão que uma interpretação propriamente psicanalítica se fará apenas na medida em que outra coisa soa além do sentido, uma vez que este emerge senão pelo efeito do significante. Todavia, é preciso admitir que isso não vai muito longe justamente porque a emergência do sentido tem por efeito fazer parar o deslizamento significante. Em outras palavras, é isto que tampona e é, nesse momento, que, conforme Lacan, a escrita poética pode ser uma fiel expressão de

um passo que poderia ir além desse efeito de tamponamento do sentido, tal como se esperaria de uma interpretação propriamente psicanalítica. Em especial, se considerarmos que "a metáfora e a metonímia não tem porte de interpretação senão enquanto são capazes de fazer função de uma outra coisa. E essa outra coisa da qual elas fazem função é bem isto pelo que se unem, estreitamente, o som e o sentido. É na medida em que a interpretação justa reduz um sintoma, que a verdade se especifica por ser poética." (LACAN, sessão de 19 de abril de 1977, tradução nossa). Obviamente, não se trata aqui de qualquer poesia. Lacan usa como exemplo a poesia chinesa naquilo que nesta o efeito de tamponamento do sentido é reiteradamente combatido pela forma de uso das palavras. Ou seja, essa forma de uso é que será decisiva para que se alcance um efeito analítico.

Assim sendo, não se pode deixar de observar que é justamente pela palavra existir que algo da coisa torna-se acessível nessa emergência do sentido. Em termos psicanalíticos, trata-se do possível, ou seja, o que cessa de se escrever. Essa possibilidade está posta apenas em fundamento, já que aquilo que insiste em se escrever é a letra do *(a)mour*, esse tanto do objeto *a* possível de ser capturado, mas estritamente na ordem da escrita e não propriamente mais na do sentido, uma vez que este se atém à linguagem. Todavia, não se quer dizer com isso que a linguagem construa as palavras, mas sim porque é nela que se constitui o laço pelo qual se ligam os termos de uma frase, como sujeito, verbo e complemento, para que assim emerja o sentido, de modo que, basta romper com determinado ordenamento desses termos (ordenamento que varia conforme a língua obviamente) para que o sentido desapareça. Em suma, a linguagem seria o meio pelo qual o sentido apareceria e, na via contrária, estaria isso que, na lógica se exemplificar-se-ia bem, a tendência ao esvaziamento do sentido das palavras. É importante ter em relevo a oposição entre esses dois termos para fins da tese atual.

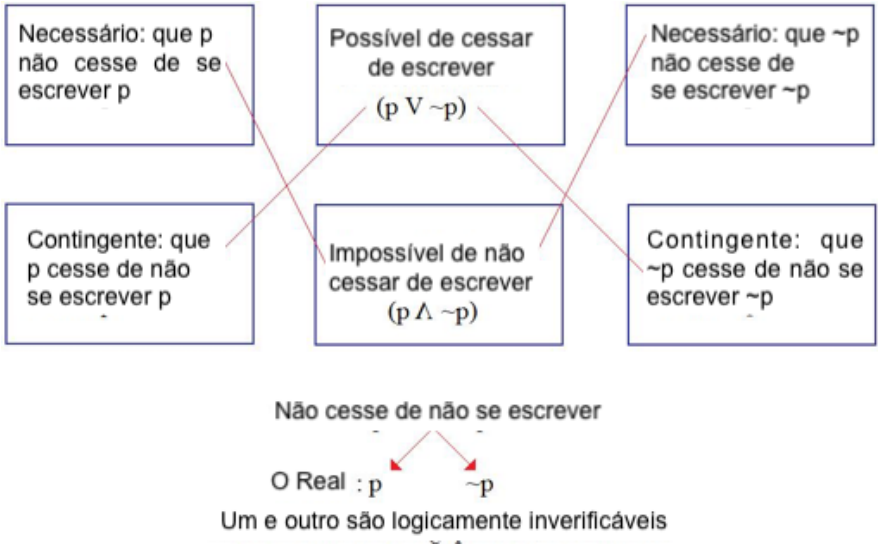
Notemos que, para Lacan, a lógica é definida como a ciência do Real, e a isso se acrescenta o fato de ser formulada como aquilo que não fala, mas parte senão do verdadeiro. Essa sua formulação é feita em decorrência de uma leitura acerca dos primeiros passos da lógica aristotélica. É nessa sua recapitulação que o psicanalista vê já em Aristóteles os desígnios do Real, aquilo que seria propriamente a sua invenção, e isso na medida em que os passos inicias e avanço dessa lógica se dão ao passo do esvaziamento do sentido dos termos operadores lógicos, assim,

> A coisa não começa a tomar forma senão a partir do momento em que ele [Aristóteles] não enuncia que todo α é β, que todo γ é β, mas sim que todo β é γ por meio do qual todo α será γ. Ou seja, ele procederá de maneira a poder qualificar dois desses termos - os que formam a articulação - de meios, através dos dos quais se poderá estabelecer uma relação entre os dois extremos. É por isso que desde o início, o essencial é que aí não está o verdadeiro. Pois pouco importa que tal animal seja branco ou não, todos sabem que existem cisnes negros[...]" (LACAN, sessão de 12 de fevereiro de 1974, tradução nossa).

É evidente o quão da ordem do sentido pode-se se descolar nas operações lógicas, mas também o quão estas aportam de efeitos em suas resoluções mesmo não se tratando do verdadeiro, porque o que se tem é pura articulação entre os termos que se faz unicamente por meio dessa escrita. É a partir disso que Lacan afirma que a lógica não fala, e isso na medida em que não é do verdadeiro que ela advém, e sim da escrita. E além disso, precisa-se notar que não se trata de descobrir nada no inconsciente porque não há o que se descobrir no Real, já que ali onde há um buraco não há o que se fazer senão inventar. E se a lógica é, como Lacan diz, a ciência do Real é porque foi preciso esse primeiro desbravamento aristotélico, ao fazer passar o dizer por esse esmagamento do ser nos silogismos, para se dar conta de que para se ver a borda do Real, é necessário antes circunscrever seu furo.

O maior proveito que podemos tirar desse resgate da lógica aristotélica para as teorizações em Lacan se dá no momento em que a lógica, aquela que é proposicional, fundada nas articulações acerca do verdadeiro ou falso, adentra no terreno da modal, ou seja, aquela que trata, em termos gerais e mais comumente, da ordem da possiblidade e da necessidade. Isso fica melhor exemplificado no quadro a seguir:

Figura 10. Conjunção da lógica modal e proposicional em Lacan.



Essa alegada conjunção entre as lógicas é importante na medida em que, por ela, constatamos mais claramente como a verdade só pode ser tomada, no campo da psicanálise, unicamente como artifício resultante de uma operação lógica. Assim, seguindo a esquematização exposta na figura 10, proposta por Lacan, teremos que "[...] 'necessário que :p', qualquer verdade que seja, não pode se traduzir senão por isso 'que não cessa de se escrever'. [...] isso se repete, que é sempre o mesmo sintoma [...]. Vocês verão bem que entre o 'não cessa de se escrever p' [à esquerda superior, no quadro] e o 'não cessa de se escrever não-p' [à direita superior, na figura, ~p],, estamos no artefato [no centro superior da figura] que demonstra, justamente, ao mesmo tempo essa hiância concernente à verdade, e que a ordem do possível está, como o indica Aristóteles, conectada ao necessário. Isso que cessa de se escrever é *p* ou *não-p*" (LACAN, sessão de 19 de fevereiro de 1974, tradução nossa), localizado no centro superior da figura, o possível, uma vez que, no campo da possibilidade, não tem como um dos dois não se escreverem já que um é o negativo do outro, ressaltando aqui a verdade como basteada na experiência analítica unicamente pelo princípio da contradição, o que implica dizer que o possível é falha da verdade. O impossível, no centro inferior da figura, mostra justamente a confusão entre esse possível e o contingente, uma vez que teria que se escrever ou um ou outro, ou seja, não teria como não se escrever *p* e *não-p*, como se demonstra na formulação do possível. É assim que o impossível, na teoria lacaniana, não será um *ou-ou*, mas sim um *e-e*: não cessar de não se escrever *p* e *não-p* é logicamente inverificável, ou seja, o Real.

Por isso que, para lidar com esse Real, inventado por Lacan, temos que senão lidar com vias alternativas a da fala, arrendada pelo efeito do sentido. De modo que a sua teoria topológica dos nós é senão para fazer frente a esse limite, instituindo a função do *dizer* atrelada ao modo peculiar de escrita do nó borromeano e não de uma fala ou linguagem. Isso fica mais claro se recorrermos ao que Lacan, no seminário 21 (1973-1974), mostra sobre a precariedade dos modos de abordagem em relação ao amor e isso porque, para ele, este, definido com um *dizer*, deve ser abordado na ordem da escrita, de modo que será o uso de sua topologia dos nós que se constatará mais apropriada para tanto. Com isso podemos entender também que Lacan faz aqui uma ressalva importante sobre os diferentes modos de abordagens, diferenciando uns de outros, na medida em que tenham como propósito tratar ou não de algo da ordem do Real e, nesta condição, é necessário o tratamento pela ordem da escrita, aqui encarnada no nó enquanto borromeano. Assim, devemos considerar que, partindo da definição lacaniana acerca das psicoses como o retorno no Real do significante primordial foracluído, estaríamos aí em uma clínica na qual os recursos precisam estar mais propriamente do lado da escrita que da fala, como na clínica com os neuróticos.

Na medida em que Lacan situa-o na ordem do dizer, o amor é elevado a ex-sistência, e isso se observa em seu fim mesmo, ou seja, o impossível da relação sexual com o parceiro do sexo oposto. Por isso que Lacan afirma que o verdadeiro amor seria o amor cortês, no qual se narra em sua excelência essa impossibilidade de concretização do amor do amante que, nos termos psicanalíticos, diz sobre a relação sexual. O interessante, na abordagem lacaniana do amor, é que será no amor cristão, como aquele que dirige o amor ao próximo, que se sustentará o possível, isso porque neste há um esvaziamento do sentido sexual da relação. Em suas palavras, “ao cessar de se escrever o sentido sexual da coisa, ela se torna, como é sensível, se torna possível. Em consequência, é preciso dizer, se cessa de escrevê-lo” (LACAN, sessão de 08 de janeiro de 1974, tradução nossa), mas, por isso mesmo, é um amor inscritível ao entrar na ordem do possível. Essa formulação nos conduz para soluções com isso que é encontro com a ordem do impossível da relação sexual, isto é, do Real, algo marcante nas experiências psicóticas, especialmente, nas que abordaremos aqui em Joyce e Schreber.

Outra coisa ainda é o amor carregado pelo sentido da relação sexual, o imaginado como necessário, como veremos se desenrolar em Schreber, “este é o

sentido da carta (*lettre*) de amor, que não cessa de se escrever mas somente enquanto conserva seu sentido, quer dizer, não por muito tempo." (LACAN, sessão de 08 de janeiro de 1974, tradução nossa), isso porque quando o sentido se inscreve já não se trata mais da ordem da letra e, assim, o amor como necessário desaparece. Em seu texto nos *Escritos*, *O seminário da Carta Roubada*, é essa lição que podemos tirar sobre o da ordem do impossível que carrega a letra/carta, mas na medida em que o sentido, ou, no caso do conto de Alan Poe, o conteúdo da carta (ou letra) não importa para o desenlace dos acontecimentos na trama entre os personagens, mas apenas o desvio em seu endereçamento e sua posse que tecem as relações e as posições de todos no conto.

Assim, a instituição da letra, enquanto situada como borda do Real, se vale mais propriamente como um autógrafo, na medida em que justamente essa sua invenção é o que mais pode definir o sujeito enquanto ex-sistência. Ou seja, estando fora da ordem do sentido, a letra restará como isso que pode ainda assim imprimir algo que valha como uma assinatura.

Não é sem motivo que uma ciência propriamente do Real se faz somente a partir do esvaziamento do sentido, substituindo as palavras por letras. É por isso mesmo que "a letra é, de certa maneira, inerente a essa passagem ao Real. Aqui é cômico poder dizer que o escrito estava lá para dar provas [...] da data da invenção. Mas ao dar provas da data da invenção, dá provas também da invenção mesma, a invenção é o escrito, e o que exigimos em uma lógica matemática é precisamente isto: que nada repousa na demonstração senão uma certa maneira de impor a si mesmo uma combinatória perfeitamente determinada de um jogo de letras." (LACAN, sessão de 09 de abril de 1974, tradução nossa).

Um outro exemplo é a teoria dos discursos, em Lacan, apresentada no seminário 17 (1969-1970), a qual se constitui a partir dessa consideração da letra como algo que emerge no nível mesmo de Real. E o que se mostra possível fazer com algo de tal nível é, como já salientamos, inventar ali justamente as maneiras possíveis de estabelecimento de ligação entre essas letras, ou seja, uma vez que constituem um grupo Real. Isso reside na novidade da redistribuição das letras formando os grupos, no caso presente, os quatro discursos. Tomando como exemplo, o discurso do analista, não se poderá por isso enunciar que há *um* psicanalista, mas sim psicanalistas uma vez que se trata de um discurso, ou seja, de um laço com um grupo Real.

A escolha lacaniana de avançar pelas letras, quando a consideramos como emergindo do Real, coloca a escrita como propulsora do avanço da teoria e clínica psicanalíticas. Deixar-se impulsionar pela ordem da letra implica abdicar da compreensão imaginária e adentrar no sem sentido do Real, guiando-se pelos efeitos da invenção de uma borda no furo do qual o Real se constitui. Ou seja, há uma implicação entre o saber como invenção e aquilo da ordem do que se escreve, isso na medida em que se avança de uma instância do significante para uma instância da letra. É em torno destas, implicando ligações entre elas, como os matemas exemplarmente são, que Lacan avança uma série de formulações em seu ensino.

4.2. Sobre a escrita e o saber no Real

Só é possível afirmar que há saber no Real, na medida em que sem que houvesse aí um saber não teríamos como admitir o que quer que seja dessa invenção lacaniana. Além disso, a definição do inconsciente freudiano, ainda que não se limite a isso, é de ser senão de um saber, e que não há como não situá-lo em outra ordem além da do Real. É só por essa via que podemos prosseguir na afirmação lacaniana de que há saber no Real, sem o que este definitivamente não funcionaria, isto é, teria efeitos. Não é sem razão que Lacan propriamente coloca o inconsciente como sendo o discurso do mestre, ou seja, é que é preciso que esse saber tenha efeitos.

$$\begin{array}{c} S_1 \rightarrow S_2 \\ \frac{}{\$} \diamond \frac{}{a} \end{array}$$

Discurso do mestre

Mas ainda que admitamos esse saber, é preciso ter em conta outra definição acerca do Real, a de que este seria o que sempre retorna no mesmo lugar, a qual implica justamente na proposição de que não há o que se pense sobre, o Real sempre coincidirá consigo. Em outras palavras, temos que considerar que essa imobilidade quer dizer senão um sentido que se sabe, ou seja, um sentido sabido, o *sensu* (neologismo criado por Lacan a partir da aglutinação de *sens*, sentido, e *su*, sabido), na medida em que não há necessidade de qualquer suposição (um sujeito) outra para sustentá-lo. Assim, é necessário precisar que esse saber não é aquele

que carrega um sentido ou, como a experiência analítica demonstra, é muito mais pelo sentido fálico levado.

O Real restará sempre como impossível, mesmo considerando o alcance da *lalangue*, e Lacan admite que apesar de termos arduamente nos emaranhado aí pelo "sensato (*le sensé*), o sensível (*le sensible*), tudo o que se queira, mas isso não acabou por se cristalizar: o sentido-sabido (*le sensu*)." (LACAN, sessão de 21 de março de 1974, tradução nossa). De toda forma, precisamos considerar que se demonstra em *lalangue* o forçamento mais próximo possível do *sensu* no Real. Então, é por essa razão também que o Real será senão considerado como sendo a própria estrutura, porque a única definição possível seria a de três necessário para que se constitua o nó enquanto borromeano. De modo que o *parlêtre* significará esse ser-modo de fala que só pode ser tido como parasitário nessa estrutura e, a partir do que as coisas serão a consequência dos nomes. Isso é fundamental para entender o porquê da aposta de uma prática de cura pela fala, na medida em que se espera os efeitos do significante que possam a vir colar nessa estrutura.

Lacan, em determinada passagem do seminário 24(1976-1077), faz uma pequena menção a algo que se passa com o seu neto (o menino Luc), o qual deduz que tem a cabeça grande porque as palavras, aquelas que não consegue compreender, entram em sua cabeça e a fazem crescer. Isso exemplifica bem o falar enquanto parasitário aí na estrutura, e essa passagem para o imaginário do corpo com a ideia da cabeça grande. Isso é mais flagrante nos casos de psicose. Schreber também aponta os efeitos daquilo que delira em seu corpo. A mais exponente é imaginação da aparição de seios, vagina e outros órgãos femininos que o preparam para sua transformação em mulher e na função de reprodução. Neste caso, os efeitos do sistema delirante schreberiano tem um impacto expressivo no imaginário do corpo. É isso também que é tomado como característico de seu quadro psicótico, a saber, a não diferenciação dos registros, estes estando em continuidade.

Como se exemplifica bem nos dois casos citados, se constata que se espera fazer-real (em francês, *faire-reel,* se assemelha a *ferrer*, ferrar) *lalangue*, essa outra língua que lhe toma corpo e, imaginariamente, com a idéia da cabeça grande, ou, no caso Scherber, na aparição de seios. Para Lacan, *lalangue* é uma obscenidade (*obscénité*), uma vez que nela se implica isso que é da relação sexual, a ponto que aquilo que na teoria freudiana se defini como *outra cena* (l'*autre scène*) vem a ser

senão isso que a linguagem consegue *realizar* da estrutura elementar de parentesco (LACAN, sessão de 24 de abril de 1977, tradução nossa). Em outras palavras, *lalangue* pode ser tomada como aquilo que se escreve da estrutura de parentesco.

Não é sem razão que ela se apresenta tanto estrutura parental quanto da língua, se considerarmos que são os pais, ou os que exerçam tal função, que transmitem a língua materna; e é preciso admitir que, no momento em que isso se passa, não há como a criança separar uma coisa da outra, até mesmo porque se trata de uma estrutura única. Toda língua se constitui a partir do buraco da ausência da relação sexual na linguagem. E é importante ressaltar ainda que, para Lacan, vai ser justamente *lalangue* a garantia de que uma experiência analítica não possa ser tomada como um "autismo a dois", isso porque é aquilo que há de conjunção do parental com a língua, ou seja, o comum a todos.

Assim, dada a constatação desse limite ainda com *lalangue*, para precisar do que se trataria de um saber no Real, Lacan irá assim recorrer ainda ao saber do artesão, como vemos na seguinte passagem:

> Quando coloco a questão 'existe saber no Real?' é precisamente para excluir desse Real, isso que nele é o saber do artesão. Não somente o saber do artesão não causa, mas é exatamente essa ordem de saber ao qual o artesão serve, já que um outro artesão o ensinou a fazer de uma forma. E longe que o pote tenha um fim, uma forma, uma eficácia e mesmo uma matéria qualquer, o pote é um modo de gozar. Foi-lhe ensinado a gozar fazendo potes! E se não compram seu pote, e é do cliente essa iniciativa [...] bem, é para seu gozo, quer dizer, ele permanece com ele, e isso não vai muito longe. Este é um modo essencial para separar deste [o saber do artesão] aquilo que se trata quando pergunto se há saber no Real. (LACAN, sessão de 23 de março de 1974, tradução nossa).

Com isso, esse saber do artesão, engendrando o gozo no *savoir-faire*, deve ser distinguido de um outro saber na ordem do Real, no qual se teve sucesso em arrancar um tanto de saber que não pode ser definido senão como retornando sempre no mesmo lugar. É por isso mesmo que não há outra melhor definição para o Real, uma vez que esse saber (de um sentido enquanto sabido) que sempre retorna é necessário para que se possa arrancar qualquer formulação sobre.

Desta forma, circunscrevamos que o apelo à escrita se faz para interrogar o inconsciente enquanto um saber situado sobre a borda do Real, definido como o buraco no Simbólico, e não um saber no Real, como se trata no *savoir-faire*. "Só a escrita suporta como tal esse Real, que eu posso dizer alguma coisa que seja orientada simplesmente", conforme Lacan (sessão de 12 de maio de 1974, tradução

nossa). Não há que se esperar via regressa em relação ao sentido quando se tratou de tocar nessa ordem, uma vez que foi preciso se livrar dele para se ter algum sucesso em arrancar um tanto de saber no Real, resta-nos considerar aí unicamente a orientation, e é isso que a escrita nos possibilita ao se destacar da linguagem.

Por isso também, não há metalinguagem, na medida em que não falamos sobre linguagem, o que se apresenta no grafo do desejo, como o S(Ⱥ), ou seja, não há Outro do Outro. Por isso que só na ordem da escrita encontramos uma via para tratarmos disso.

> No *Aturdido* - essa metalinguagem - eu diria que eu quase a faço nascer. [...] Seria uma data, mas não há data, porque não há mudança. Esse 'quase' que acrescentei à minha frase, esse 'quase' aponta que isso não aconteceu. É uma semblante de metalinguagem e como eu uso no texto, eu estou usando esta escrita: *s'embler*, *s'emblant* de metalinguagem. Em fazer verbo reflexivo, esse *s'embler*, destaco-o da afruição que é o ser, e como eu o escrevo, ele *parest* [parêtre (parecer/ser)]. *Parest* significa *s'emblant* de ser. (LACAN, J. 08/03/1977).

O fracasso em se constituir uma metalinguagem se verifica nisso que emperramos em seu estudo, a saber, é que se faz nada mais que analisar uma língua em relação a uma outra, ou seja, se emperra nisso que seria da competência de uma tradução de uma série de línguas. Por isso o apelo à escrita, uma vez que a partir desta conseguimos depurar ao máximo isso que da linguagem as letras encarnam e transpassam as línguas.

O título propriamente do seminário 24 do Lacan é um exemplo disso que ele traz como *metalíngua*: ao traduzir *Unbewusst* por *l'une-bévue*, e com isso ele põe em relevo a dimensão do equívoco (*bévue*) como constituinte do saber enquanto inconsciente, o que não é o sentido que porta expressamente o termo origninal em alemão. Como ele o assegura essa questão em suas próprias palavras, "Não tem absolutamente o mesmo sentido, mas é um fato que, assim que o homem dorme, ele "*une-bévue*" [Lacan o emprega aqui como verbo, *equivoca*] com toda a sua força e sem qualquer inconveniente [...]. O que é certo é que se está desperto apenas se o que se apresenta e se representa é - eu disse - sem nenhuma espécie de sentido." (LACAN, sessão de 17 de maio de 1977, tradução nossa). É importante aqui observar que essa metalíngua seria, então, um uso que comportaria algo da ordem do Real, na medida em que joga com o sentido e o som ao mesmo tempo.

Assim, a não possibilidade da aplicação do prefixo *meta* à linguagem, ainda que seja central no ensino lacaniano e uma proposição largamente postulada e

ligada a primazia da escrita, não deve ser estendida ao se tratar da língua. Conforme Lacan (1976-1977), não só há metalíngua, como todas as novas línguas não são senão *meta* das antigas e isso na medida em que seguem os mesmos passos e participam do mesmo fracasso, isto é, a impossibilidade da inscrição da relação entre os sexos.

Desse modo, quando consideramos o caso Schreber, podemos situar a elaboração do seu delírio a partir de uma língua outra, cuja atribuição de *meta* não poderia ser melhor aplicada. Ainda assim, é preciso reconhecer a peculiaridade dessa nova língua, uma vez que ela não se assenta no mesmo trilho, o da impossibilidade da inscrição da relação sexual e muito menos da significação fálica. É justamente nesse ponto que podemos vislumbrar a sua solução: na ausência do significante do Nome-do-Pai, há a tentativa de construção de Schrerber como Nome Próprio para sustentar essa metalíngua, mas o que se passará é que ela será sustentada por uma metáfora delirante na qual também poderá se formular algo que *s'émble* (pareça) à relação sexual, na qual o jurista será a mulher geradora de um nova raça humana. Em Joyce, vislumbramos diferente proposição, na medida em que nos deparamos com a dimensão do enigma e não de uma resposta, ele terá sucesso em construir isso que entendemos como metalíngua, especialmente se consideramos o seu estilo experimentalista de escrita, na medida em que sua obra testemunha essa intromissão de várias línguas na inglesa.

Se consideramos, na presente tese, que na psicose justamente não há aquilo que possa vir dar ao significante o seu valor de troca, ou seja, tornando-o operalizável, o seu valor de uso, isso também implicará afirmar que a linguagem, enquanto tesouro do significante, se encontra comprometida, não restando *a priori*, em termos psicanalíticos, outro recurso senão aquele ao qual Lacan propriamente recorre quando se trata da ordem do Real, a saber, a escrita, já que a constituição de uma língua propriamente necessita da instauração do *Nome-do-Pai*.

E ainda mais, uma escrita, não tomada como espelho gráfico da língua, além de se mostrar ao alcance de não importa quem, também pode, em seu uso, prescindir de um "eu"- escritor, ou seja, de comandante do enunciado, abrindo-se a possibilidade de uma produção que não seja encabeçada necessariamente por um sujeito que fale em primeira pessoa. É isso que podemos concluir a partir de um pequeno trecho, no seminário 24, a seguir, "Escreve-se [*on écrit*]... eu digo 'on', porque qualquer um pode escrever[...] eu digo 'on' porque me incomoda dizer

‘eu’[*je*]. Incomoda-me... não sem razão: em nome do que se produziria o ‘eu’ [*je*] nesta ocasião?” (LACAN, sessão de 8 de março de 1977, tradução nossa). Todo *Isso* se escreve, é mesmo nisso que constitui a função do dizer.

A teoria psicanalítica lacaniana se vale felizmente de uma distinção, ainda preservada na língua francesa, em relação a primeira pessoa: a distinção pronominal para se referir ao eu (*je*), sujeito da frase, e o eu (*moi*), no qual se toma o sujeito por objeto. Ao eu, enquanto *moi*, Lacan tratará, especialmente, no seminário referido, de localizá-lo na dimensão do dizer, cujo estatuto já salientamos como da ex-sistência. De tal forma, esse *moi* é o que podemos afirmar como aquele que propriamente *diz*, e o faz de forma imperativa. E, conforme Lacan, “O imperativo é o que eu apoiei, digamos, o índice de significante 2: S_2. Esse significante índice 2 que defini o sujeito, uma vez que um significante era o que representava o sujeito para outro significante. No caso do imperativo, é aquele que escuta quem torna-se sujeito.” (LACAN, sessão de 24 de abril de 1977, tradução nossa). Por isso, a interpretação psicanalítica se funda na leitura disso que emerge da dimensão do dizer e que pode ser capturado pela escrita.

Assim, se o encabeçamento do eu (*je*) torna-se dispensável quando se trata dessa escrita ligada à ordem do dizer, podemos localizar nisso também a via de produção possível para o psicótico, na medida em que constatamos nesses casos problemas justamente na simetria entre o *je*(eu) e o *moi*(eu), enunciado e enunciação, ocasionando disfunções discursivas se insistimos por meio do mesmo trabalho que empreendemos com o neurótico que conta com essa simetria. Isso de sobremaneira dificulta e aponta para o frequente fracasso ou instabilidade na elaboração do sistema delirante, na psicose, que tem figurado como o trabalho possível nesses casos a partir de uma análise.

Veremos como isso se manifesta de forma diferente nos dois casos de psicose trabalhados aqui, Schreber e, especialmente, como em Joyce, ao ser propriamente um artesão nos aponta para uma solução outra e mais coerente com essa escrita que ligada ao dizer enquanto ex-sistência.

E é isso que se percebe no caso do escritor irlandês, o qual, enquanto artífice, reproduzia seu *sinthome* sem o saber. De forma análoga, para Lacan (1976), o valor primordial do poeta estará justamente em dar testemunho de algo que lhe atravessa, ao passo mesmo que não sabe mesmo o que faz. Esse *não saber o que se faz* nos leva a considerar uma relação possível entre isso que seria a obra de um artista,

como citamos há pouco, e aquilo de que se trata em uma experiência analítica. Sobre esse aspecto, Lacan nos observar que “da arte, nós precisamos tomar a lição. Aprender a lição e alcançar os mesmos resultados só que para outra coisa, quer dizer, fazer dela esse terceiro [referência ao Real] que ainda não está classificado, essa alguma coisa que se apoia na ciência, por um lado e, por outro, toma a arte como modelo.” (LACAN, J. S21, 09/04/1974) Cabe-nos, desta forma, pensar se aqui temos um vislumbre para um tratamento possível para o sofrimento psicótico, além da solução da metáfora delirante, na medida em que a arte supriria o fracasso em inventar o Real como três (como trabalharemos mais à frente), mantendo-lhe enquanto impossível, uma vez que o pouco que se pode saber está em sua definição como número três, considerando que há esse buraco, ou seja, um *topos* que não se pode tapar. A metáfora delirante, ainda que tenha efeitos importantes para amenizar o sofrimento psicótico, é um remendo que se mostra, na maioria dos casos, instável e temporário.

Quando Lacan fala, no seminário 21 (1973-1974), que é preciso ser bobo de algo implica isso da invenção do Real como impossível, e que nos coloca na posição de que é preciso, em relação à estrutura (como da ordem do Real), imaginá-la. Se a esse furo, o imaginário vem como um tampão possível, isso não quer dizer que, tomando por exemplo o pequeno objeto *a*, estejamos aí no imaginário, como bem o ressalva Lacan, ainda que esse *a* se imagine com o que a gente pode. Há, portanto, duas faces desse objeto, sendo que sua face Real se fará tanto possível quanto se escreva algo do *a* (LACAN, sessão de 9 de abril de 1974, tradução nossa). Então, aquilo que podemos ter desse buraco pelo qual Lacan define o Real, não vem senão do fato de poder, na borda, se escrever algo resguardando-lhe ainda assim sua definição de furo no Simbólico, sendo isso que levaria a um menor sofrimento.

Assim, quando se trata de qualquer apreensão disso que seria o objeto *a*, nos encontramos em uma posição entre o possível, ou seja, aquilo que cessa de se escrever na medida em que é ao passo de que algo se escreva que podemos fazer disso a sua prova, mas também isso que, do objeto *a*, volta a insistir, dada o seu necessário, ou seja, que isso não cesse de se escrever novamente, como a ideia de repetição desvendada por Freud. O interessante dessa repetição é que ela instaura necessariamente um outro tempo, 2, uma vez que há aí uma escansão justa em ser suposta já que se trata de algo que se repete, algo aqui claramente da ordem do

necessário. Propriamente a função da repetição em Freud é instaurar um tempo 2 como fundamental.

Assim, o escrito estaria justamente aí no cessar (enquanto o possível) e não cessar (enquanto o necessário), de tal modo que essa função do 2 é propriamente aquilo que constitui o alcance da escrita, uma vez que se trata aí de uma função de superfície na consideração de duas dimensões: aquela do possível, a que se escreve, e a do necessário, que repete; em outros termos, a função-superfície e função-tempo, respectivamente. Em suma, o que, na formulação lacaniana, sustentaria ambas as funções, a de superfície e de tempo, na mesma manobra seria a escrita.

Ao considerarmos esse tempo 2, a partir do texto *O tempo lógico e a Asserção da certeza antecipada – um novo sofisma* (1945), no qual Lacan coloca o tempo de compreender (sendo o 1, o instante de ver, e o 3, momento de concluir), o que se constata é que é preciso compreender que não há o 2 sem o 3 (aqui é interessante observar como a sua teoria dos nós também depõe a favor disso: que é com o 3 que cai o 2 e, não o contrário), em outros termos, "Sem o que - se não há tal 3 - não há nada que motive o que manifesta com claridade o 2, quer dizer, essa escansão que descrevi, que é a de uma detenção, a de um cessar e um recomeçar" (LACAN, sessão de 9 de abril de 1974, tradução nossa), aqui referenciada na escanção necessária para que se institua algo como repetição. A compreensão acertada dos movimentos dos três prisioneiros, no sofisma, só pode ser feita com essa escansão,

> ...graças ao que resulta evidente que são os únicos movimentos convincentes, que só valem como prova, na medida em que se trata de que saiam da prisão [...] como por acaso[...]; fazê-los funcionar como prova, quer dizer, fazer o que lhes é demandado, não somente que tenham saído, o que é um movimento muito natural, senão que nisso são idênticos, a saber, cada um estritamente aos outros dois. Eles têm o mesmo anel, negro ou branco, nas costas. Não podem - como se lhes pede! - dar qualquer explicação senão pelo fato de que todos tenham feito o mesmo balé para sair. Tal é a única explicação. (LACAN, J. S21, 09/04/1974).

Essa formulação conduz justamente a isso que é do alcance do escrito, na medida em que se constitui como função de superfície e tempo ao mesmo momento.

Esse aspecto de função de superfície da escrita, na qualidade além da especular, se concentra naquilo que se pode demonstrar no anagrama como sua propriedade exclusiva, na qual podemos também dar provas da existência de um

saber outro que não originário do sujeito, como quando o precisamos considerar para que se sustente o saber enquanto inconsciente em uma experiência analítica. No trecho a seguir, temos um bom exemplo disso que podemos tirar como consequência disso:

> Será que o anagrama, no nível em que Saussure se interrogava, a saber, no nível onde nos versos chamados saturnais se pode encontrar justamente o número de letras necessárias para designar a um deus, sem o que nada do céu poderia nos socorrer para saber se era a intenção do poeta, lá, do poeta ter salpicado o que tinha que escrever - porque o escrito já funcionava - por havê-lo salpicado com certo número de letras que fundam o nome de um deus? Se sente aqui que mesmo quando não está suportado por nada, por nada que possamos demonstrar, é preciso que admitamos que é o escrito o que sustenta, que há aqui uma modalidade de entidade do escrito. (LACAN, sessão de 9 de abril de 1974, tradução nossa).

De tal forma, o anagrama exemplifica que a reorganização de uma série de letras, sejam de uma palavra ou frases, pode adquirir um sentido diferente apenas por esse novo ordenamento, de tal forma que se pode supor que um escrito, no nível das letras, (palavra ou frase) contem em si sentidos diferentes. Considerando unicamente o atributo especular da escrita, teríamos apenas, por exemplo, *amor* e *roma*, já, no anagrama, *amor* se desdobraria em várias outras palavras nas quais a língua alojou um sentido, podendo, além de *roma*, ser *ramo*, *mora*, *omar* etc. São essas possiblidades de uma mudança de ordenamento em uma série de letras que, ainda assim, casam com o sentido (evidentemente eventual e dependente do léxico da língua) que nos leva a considerar a ação sobre as letras que não são evocadas, no primeiro tempo disso, por um sujeito que ao se deparar com o enigma do saber (como se tem no caso da identidade fonemática) precisa escolher um sentido para poder fazer parar a operação.

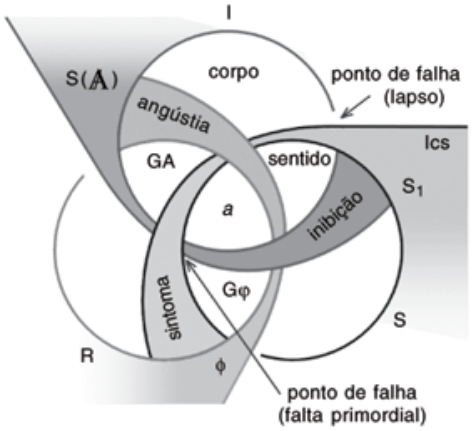
Aqui há um outro comando e seu casamento com o sentido é eventual: com a-m-o-r poderíamos escrever rmao ou mroa, são 2 das 24 combinações possíveis, considerando as quatros letras, mas não encontram sentido na língua portuguesa, não tendo lastro, em alguns casos, inclusive, na pronunciação. Em suma, esta reorganização das letras não se faz pela busca do sentido, o qual sustentaria a suposição de um sujeito ao saber inconsciente, uma vez que é enquanto *parlêtre* que se é convocado incessantemente a fazer emergir um sentido. Lacan, em relação a essa entidade do escrito, diz: “Como um velho sábio me fez notar, na época em que ao menos se sabia escrever o que se impunha da linguagem *uma rota que sobe*

é a mesma que desce, então, gostaria de lhes propor como fórmula do escrito: o saber suposto sujeito."(LACAN, sessão de 9 de abril de 1974, tradução nossa).

Assim, o *saber suposto sujeito* é a rota de descida da expressão do *sujeito suposto saber*, o qual engendra o dispositivo analítico. É importante fazer essa ressalva em relação à escrita como estando na contramão daquilo que seria a direção para a análise, mas que, ao mesmo tempo, se põe como estando no mesmo caminho, cujo o saber é suposto ser sujeito, isso coaduna com a própria função da escrita, na medida em que vai ser situada como a borda do furo, pelo qual o Real se define, mas por isso mesmo terá uma autonomia tal que prescindirá nisso da suposição de qualquer sujeito.

Um outro caso importante é relatado por Lacan, no seminário 21 (1973-1974), trata-se da importância dos judeus para o desenvolvimento da ciência, enquanto definida, por ele, como uma matemática do Real. Isso tudo na medida em que judeus, como Newton, Einstein, etc, colocaram mais de si nisso que chamamos de ciência moderna do que possamos imaginar. E para isso o psicanalista não deixa de apontar a relação destes judeus cientistas com as Escrituras (aqui Escrituras Bíblicas), em suas palavras, "O certo é que resulta surpreendente que tenham se bastado com essa coisa sagrada, o escrito, a *Escritura* por excelência, como se diz, para que eles voltassem ao que os gregos prepararam. E prepararam alguma coisa que não deve se distinguir da escrita, da escrita enquanto que o que a especifica é: que seja possível lê-la; que quando se a lê, isso faz um dizer. Um dizer para dormir profundamente" (LACAN, sessão de 23 de março de 1974, tradução nossa). Todavia, esse feito só se fez ao passo que operaram com excelência, segundo Lacan, o esvaziando do sentido do dizer, ao retirar a espuma (o sentido aqui) que a religião agrega em abundância ao escrito, ou seja, detendo-se senão na letra, eles a aproximaram do número. Não é sem razão que vemos a psicanálise operando em certa medida na contramão, já que o efeito significante é atrelado ao sentido. Por isso, devemos observar que há o significante disto que o Outro não existe, S(Ⱥ), mas há também Outro enquanto sentido, ou seja, o Outro que não aquele real, o primeiro, como se vislumbra na figura abaixo.

Figura 11. Nó borromeano e as interseções possíveis.



No do sentido, estamos na ordem do possível, operativa em uma experiência de análise, ou seja, aquilo que cessa na medida em que se escreve. Então, é a escrita que interrompe o circuito nos nós contáveis, ou seja, os borromeanos. Assim, quando se postula que o impossível é o real, apenas se limita à não-contradição, uma vez que o é impossível somente em se escrever, ou seja, ele não cessará de não se escrever, podendo ser elencado, inclusive, como um porvir eterno. Dito de outro modo, o Real pode ser definido como um possível em uma espera infinita em se escrever.

Ainda assim, se como vimos, todo o percurso que leva a invenção lacaniana do Real só se fez possível com a exclusão de todo sentido, uma experiência psicanalítica também deverá se fundar em sua contramão, na medida em que aposta no poder da palavra, naquilo que ela consegue portar de sentido da coisa. Reside justamente nisso o caráter artificial dessa experiência. Mas se admitimos que a psicanálise é uma experiência que se caracteriza por se valer dessa farsa, ela o será tanto quanto a poesia. Isso porque em ambas, esse modo de farsa se releva apropriado para manejar aquilo que é do significante. Em outras palavras, na prática, tira-se proveito disso que o significante se faz portador, os efeitos de sentido. Mas não qualquer efeito, mas sim aquele que se vislumbra na ambiguidade, na duplicidade de sentido, no que "seria suficiente que eu conote o S_2, não de ser o segundo no tempo, mas de ter um 'sentido duplo', pelo o que o S_1 tome seu lugar, e seu lugar corretamente."(LACAN, sessão de 15 de março de 1977, tradução nossa).

Este momento é propício para traçar a distinção daquilo que, na teoria lacaniana, seria a palavra plena em relação à palavra vazia. Na primeira, a plenitude se fundaria justamente na duplicidade de sentido, como desenvolvemos há pouco, enquanto na palavra vazia, ter-se-ia apenas uma significação, no encadeamento de

uma palavra com uma outra. É importante destacar também essa diferenciação entre sentido e significação, na medida em que esta última será senão isso que acabamos por caracterizar como sendo a palavra vazia.

Então, o que ocorre na paranoia não pode ser considerado como se o Real encontrasse um modo deste se escrever enquanto sentido propriamente. Esse é por princípio um passo instransponível no qual se sustenta toda a teoria e clínica psicanalítica sob a perspectiva lacaniana. Todavia, uma possibilidade de fazer parar essa incessante tentativa de inscrição do sentido estaria na solução pela metáfora delirante, mas, como discutiremos nessa tese, esta não é a única solução, uma outra aponta para a sustentação do impossível do Real através da arte.

Por fim, o que é importante destacar é que o poder da palavra (*mot*), enquanto portadora de sentido, tal como na neurose, na psicose não se passa bem. Quando se constrói um apêndice para a ausência da função fálica (suporte do sentido no neurótico), a saber, a metáfora delirante, enseja-se uma possibilidade de inscrição, o que implicaria a entrada na ordem do possível, mas com a emergência antes de uma *significação* e não do sentido, o qual tem efeitos de interrupção da tentativa de escrever.

4.3. A escrita do nó borromeano na clínica

Para Lacan (1973), quando distinguimos uma ordem, cabe aqui pensarmos nas três (S, I e R) que permeiam seu ensino, nós fazemos dela um ser que deve se estender a noção de modo, uma vez que não haveria *ser* senão enquanto *modo*. De forma que cada um dos três registros encontraria a prova de sua existência onde se põe como limite aos demais, a exemplo, podemos dizer que o modo imaginário faz muito bem a prova do ser do simbólico, na medida em que "nós somos tão capturados por esse modo imaginário, que quando tentamos manipular a ordem simbólica, não conseguimos [...] sem imagens, em todo caso é com imagens que vocês o suportam." (LACAN, sessão de 11 de dezembro de 1973, tradução nossa), então, teremos aqui uma clara demonstração dessa intersecção de modos de ser, na qual se faz a prova de um ao mesmo tempo em que do outro registro. Entretanto, o que o avanço do ensino lacaniano vai nos evidenciar é que esses dois modos (Imaginário e Simbólico) seriam senão os de um início que segue na

impossibilidade do humano se conceber como seres de três dimensões. Assim, no decorrer, seu discurso vai mostrando o necessário de que essas dimensões sejam três, em outros termos, que se completem com a do Real, relegado em Freud ao ocultismo, uma vez que será aí onde se assentará que não há relação sexual possível.

Entretanto, é importante notar que longe de seguir em uma linha cronológica, apostando em uma diferença de um primeiro, segundo ou último, porque não se trata de cardinal quando se fala do Real propriamente, mas do 3 enquanto número, na medida em que se faz necessário: "Eu não posso dizer qual é a data de seu batismo, o Real", todavia, "eu te batizo Real porque se tu não existisse, precisaria te inventar. É bem o porquê de que eu te inventei" (LACAN, sessão de 11 de dezembro de 1973, tradução nossa). Esse batismo se caracteriza pela nomeação, isto é, a inscrição de um nome próprio àquilo que, no campo da psicanálise, até então, não poderia senão ser recusado sob o título, como o fez Freud, de ocultismo.

Isso se coaduna mesmo com Lacan dizer, nesse momento, que não se conta senão até três e isso, no bom caso. E ainda ter em conta que não é porque, contrário ao senso matemático habitual, se consegue contar até três que isso foi feito passando pelo 2. De fato, não se trata de ordem cardinal, na qual poderíamos dizer que o terceiro vem depois do segundo, o dois. Assim sendo, a pretensão lacaniana é de assegurar com isso aquilo com que se pode *contar*, na dupla acepção desta palavra. É do terceiro que surge o segundo porque é como furo que o Real, 3, se apresenta no Simbólico, 1, sobre a relação sexual que o Imaginário, 2, vem tamponar com o sentido. O dois será senão isso que despenca em conjunto com o 3. Isso porque "[…] nós não temos o sentido do volume, o que quer que se faça para imaginar como 3 dimensões do espaço. O sentido de profundidade, de espessura, é algo que nos falta, bem mais do que nós acreditamos. Isso tudo para dizer que nós somos seres de duas dimensões, apesar da aparência. Nós habitamos a *flatland*, a terra plana. [...] O melhor que podemos chegar a fazer é rabiscar [*scribouiller*]" (LACAN, sessão de 11 de dezembro de 1973, tradução nossa). Aqui, é preciso colocar o acento na função que a escrita assume para Lacan como de onde se pode tocar em algo do Real. Por isso, o fazer rabisco aqui deve ser tomado como propriedade da escrita, mas não daquela que adere à oralidade da língua.

Fazer rabiscos é o passo possível quando se trata do Real como *dit-mension* três, e também a razão pela qual se avança com a topologia, já que esta propriamente se torna operativa por supor no espaço uma consistência. De onde podemos tirar alguma consequência ao emprestar ao Real, definido unicamente como 3, uma consistência. Ainda que basteada em uma suposição puramente topológica, essa consistência renderá, na teoria topológica dos nós em Lacan, a construção do nó enquanto borromeano, assim, o Real consistiria unicamente porque mantém o nó e ainda - como consequência do espaço topológico se fundar na noção de vizinhança - como o três em relação ao Simbólico e Imaginário com os quais se enoda. Ou seja, o que trabalhamos desse Real é puramente as propriedades fundadas a partir dessa topologia, em outros termos, ele se concretizará na própria escrita do nó. E o mais revelador disso é que não lhe é necessária a suposição de sujeito algum para se operar, uma vez que é a própria topologia que suporta esse Real. Em suma, é dessa forma que se operacionaliza algo desse impossível, já que sua única valia enunciável está em ser contado como número. Esse é um passo fundamental e operado propriamente por Lacan que o desloca da pura suposição como, em suas palavras,

> [...]se trata de desalojá-lo [o Real] dessa posição que, no fim das contas, o subordina ao que se imagina ou ao que se simboliza. Tudo o que eles têm de Real é que isso faz três. Aqui, três não é uma suposição, e graças ao fato de que, por obra da teoria dos conjuntos, se elaborou o número cardinal como tal. [...] Não há língua onde o 3 não se enuncie. Está na língua, e também no funcionamento chamado linguagem. (LACAN, sessão de 15 de janeiro de 1974, tradução nossa)

Esse Real, pelo qual o três insiste, marca o impossível de se inscrever na língua o dizer pelo qual se sustenta a psicanálise, o da não-relação sexual, já que ao não poder habitar qualquer que seja ordem de pensamento, ela só pode ex-sistir. Todavia, considerar a ex-sistência, a partir desse momento, é fazer com que isso que estava na ordem da suposição, como *upokeimenon*, adentre e seja operável pela topologia do nó enquanto borromeano, na qual, para que esse nó se mantenha, foi preciso que os três registros fossem enodados e isso só adveio com esse Real apenas como três, porque ainda assim mantém a prova da não existência da relação sexual, ou seja, porque ele resta aí como suposição do impossível ($\underline{\exists}$f) , considerando o *parlêtre*, da inscrição de uma função (f) que escreveria a relação, entre o homem e a mulher, x e y.

$$\overline{\exists f} \quad f(x,y)$$

Fórmula da sexuação

Sem essa suposição não há nó que se sustente enquanto borromeano. É por isso que Lacan (1973-1974) considera o Real, como três, a sua invenção: se o Real não existisse, diz ele, seria preciso inventá-lo. Ou seja, distinto dos outros dois círculos por ser invenção necessária e, portanto, indiscutivelmente contingente, tal como o é a descoberta do inconsciente por Freud, uma vez que essas invenções se cruzam. Não havia antes um discurso engendrando um saber enquanto inconsciente. Assim o discurso analítico é contingente na medida em que partiu de um dizer que se constituiu evento a partir de Freud. Quando Lacan fala sobre seu retorno à Coisa Freudiana era nesse intento propriamente: o resgate do dizer freudiano que atravessa as palavras do próprio Freud. É assim que ele se diz acertadamente seu leitor, já que se tratava de ler seus textos escritos na dimensão de um dizer, porque só houve a fundação da psicanálise na medida em que se deu um encontro com o Real propriamente.

Assim, é preciso considerar que não é apenas em uma escrita, enquanto esvaziada de sentido (como vimos com a lógica) que se opera com o Real, na própria topologia se viabiliza a instauração de uma diferenciação de algo da ordem do dizer enquanto ex-sistência. É uma diferenciação não no nível qualitativo, mas quantitativo, porque se trata de fazer os três registros seres equivalentes, ou seja, um outro tipo de recorte no nível do Real.

> Quanto ao meu nó, dito borromeu, e o fato de que me esforço para igualar meu dizer àquilo que ele comporta, se o que ele enoda, como eu o enuncio, é propriamente o Imaginário, o Simbólico e o Real, isto não se deve senão àquilo que o nó comanda, o que enuncio por ele ser somente feito daquilo que enodo no nó borromeu, que não se produz senão com uma consistência que é a mesma para os três. A saber que sob o ângulo em que os tomo este ano em meu dizer, só a escrita os distingue. O que é, aqui, tautologia, pois se não estão escritos os três, acabo de dizer que são os mesmos, só a escrita os faz três. É preciso articular bem que na escrita do nó mesmo - porque pensem, esse nó não é mais que traços escritos no quadro - nesta escrita mesma reside o acontecimento de meu dizer. (LACAN, sessão de 08 de janeiro de 1974, tradução nossa)

Esse modo de abordagem lacaniana é magistral porque não há que se procurar sentido no Real e, é por isso que só a escrita se presta a essa tarefa. E mais: só há sentido onde algo foi cifrado pela linguagem, sendo esta a sua função

enquanto tentativa impossível da inscrição da relação sexual. É assim que esta, no momento em que se define por não poder se escrever, também aponta justamente isso que seria o limite da linguagem enquanto cifragem, uma vez que estaria precisamente no buraco em que o sentido sexual se inscreveria. Dito de outra maneira, é porque este não se inscreve que há o ser falante, e também por isso que apropriadamente se define o Real como impossível, já que é nesse furo mesmo que a linguagem tem seu lugar e limite. É por isso que, para algo da ordem do Real, não há que se esperar tirar o velamento porque não haverá véu senão no sentido. Não havendo sentido, não havendo a cifragem, Lacan nos aponta claramente que se trata de operar com a escrita.

Com a inserção do nó borromeano no seu ensino lacaniano, os anteriormente considerados registros são tomados enquanto três dimensões, ou como Lacan escreve, *dit-mansions* do espaço habitadas pelo ser falante. Algo importante dessa nova consideração é que o modo de escrita terá aqui, partindo da perspectiva topológica, primazia na medida em que uma lógica regerá a confecção desse nó para que se mantenha. A escrita correta para que o nó se constitua como borromeano expõe precisamente a dimensão do enigma na escrita quando posta no plano. Isso porque é a partir de uma sucessão de traçados que deve seguir uma determinada norma, o algoritmo dessa sucessão (enunciável, ainda que dificilmente) para que se faça essa projeção no espaço do nó e, ainda que inteiramente imaginável, o importante a destacar é que, ao imaginar o enlaçamento desses três círculos entre si, com o suporte da imagem, como Lacan acertadamente o ressalta, no Seminário 21, somos levados a imaginar isso que faria a boa forma desse nó. Isso quer dizer simplesmente aquilo que é demonstrável no Simbólico, o que, em outras palavras, implica a possibilidade que essa forma imaginada, a boa, seja demonstrada sob a ordem de *lalangue*, a qual podemos considerar, nos termos lacanianos, a matemática psicanalítica (LACAN, 1973-1974).

No fazer desse nó, trata-se de uma geometria distinta da cartesiana, uma vez que o ponto se determinará pelo entrelaçamento, apenas e sempre, de três círculos de barbante, e esse enodamento apresenta condições específicas, a saber: é necessário que seja feito de uma forma tal que, ao se cortar apenas um deles, os outros círculos ficam livres e o nó se desfará. A consideração dessa teoria, em Lacan, é uma forma não só de fazer consistir no espaço esses três círculos como equivalentes - é importante observar que não são necessariamente diferenciáveis

entre si - mas também de, a partir dessa escrita, torná-los operacionalizáveis topologicamente, criando-se uma algébrica lacaniana, na qual, sendo equivalentes, as três dimensões (R,S e I) serão designadas aí senão por letras. (LACAN, J. S21, 13/11/1973).

Então, observemos que a partir da introdução dessa nova teoria dos nós, o *sujeito* passa, de um certo modo, de suposto, o *upokeimenon*, a ser considerado como *ex-sistente*. Ou seja, com essa noção de *ex-sistência*, Lacan faz a questão do sujeito não padecer de uma possível inoperatividade se o tomamos como apenas suposto, nos deixando mais próximos da proposição acerca de que é preciso inventar o três, e como impossível, para que o nó borromeano mantenha sua consistência e a partir do que poderemos sustentar a noção de sujeito na psicanálise.

É justamente isso que Lacan desenvolve nesse momento: é preciso saber imaginar a estrutura ao tomarmo-la por Real. Como exemplo, na teoria lacaniana dos discursos, é preciso considerar que nestes não se trata de uma ideia, por isso que se mostram difíceis em um manejo com vistas a lhes dar um sentido inequívoco. Podemos até mesmo conjecturar que o emprego das letras aí foi feito para impedir a compreensão, se levarmos em consideração que dar um sentido implica fazer parar o saber inconsciente, enquanto conjunto aberto. Ser conjunto aberto é ser saber sem limite (LACAN, 1973-1974), e, por isso, as letras se mostram em sua função de fazer operacionalizável essa modalidade de saber, sem o que permanecer-se-ia em uma verborragia sem lastro algum, na qual poderia se alojar qualquer sentido.

Por isso será apenas no saber (S_2) inventado que o sujeito do inconsciente poderá ex-sistir. Este saber, estando nessa relação mesma entre dois significantes (S_1 e S_2), nos faz, desse modo, ter que considerar que a essência de uma relação é que ela tira seu efeito do retorno ao ponto de partida, havendo assim uma reciprocidade. Mais claramente, quando isso se coloca nos termos do saber, teremos que do amor ao saber inconsciente (S_2), faz com que o sujeito ($) seja sabido. Dessa forma, isso que a análise revelou como verdade é que o amor vai em direção ao sujeito suposto saber, de tal modo que a reciprocidade, aquilo que seria o outro termo *inverso* na relação com esse saber, implicará o analista (parceiro) suportado pelo amor. Afinal, é para que haja produção dos S_1, em análise, é preciso que o analista seja amado, sem o que não haveria análise possível. Em fim, “se o inconsciente é bem o suporte, um saber, é que tudo isso que eu queria lhes dizer

sobre o *non-dupes qui errent,* é que: quem não é apaixonado por seu inconsciente erra.” (LACAN, sessão de 11 de junho de 1974, tradução nossa).

Todavia, ainda que se preste a uma formulação acerca do sujeito do inconsciente, não se pode deixar de considerar também, na ocasião, que a teoria do topológica do nó borromeano diz mais sobre os elementos constituintes da prática psicanalítica, sustentada em um discurso que, para Lacan, deve sustentar seu lugar de ex-sistência em relação aos outros discursos (o do mestre, do universitário e o da histérica). Com isso se pontua que, ao ex-sistir aos demais, essa prática se fundamenta senão na dimensão do dizer, ainda que se valha da da fala. Ex-sistir sendo atribuído justamente àquilo que pode ser tomado como não ligado por dois, mas por estar entrelaçado entre três, isto é, estar “*troisé*”, neologismo criado por Lacan, fazendo replicação do que teríamos com uma dupla, casal, mas sendo em 3 (R, S, I). Refinando aqui essa noção que deve ser aquela para designar isso de estar em referência ao nó de 3, como borromeano. É preciso fazer, ou seja, escrever o nó para que se perceba os seus efeitos dedutivos e, inclusive, aquilo que a partir dele não pode ser demonstrado, mas apenas mostrado como suposto. Assim, dessa ex-sistência só temos a mostra que se faz a partir da escrita do nó. Outra conclusão tirada desse ponto é que não é apenas a ausência de um sujeito, em sua aparição senão evanescente, mas também que tudo isso que nos é “troisé”, ou seja, que se enoda, nos ex-siste. Desta forma, ao assegurar seu lugar de ex-sistêntia, o discurso do analista resta *troisé* (“triplado”, i.e., acoplado em três) ao nó borromeano, ou seja, é enquanto submetido à lógica do enodar dos três registros que se sustentará essa *práxis*.

Todavia, o sentido emergente desse discurso enquanto ex-sistente “faz surgir um tipo de sentido que esclarece os outros sentidos ao ponto de colocá-los em causa, eu quero dizer, de os suspender. No que [...] a ideia disso que é para eles o Real: o Real é a escrita. A escrita de nada além do que esse nó, tal que ele se escreve [...], segundo a lei da escrita, planificado.” (LACAN, sessão de 14 de maio de 1974, tradução nossa). Nessa escrita, para que um nó se sustente enquanto borromeano, isto é, com os três círculos enodados, é necessário escrevê-lo a partir de uma lógica de encadeamendo que não apenas assegure a manutenção dos círculos juntos entre si, mas que, nesse próprio enodamento, se inscreva a possibilidade de liberdade, a saber, quando um dos círculos é cortado os outros dois se soltam, fazendo com que o nó seja desfeito, ou seja, ele não se escreve mais.

É nessa medida que a teoria lacaniana dos nós emprega a noção topológica de vizinhança, uma vez que a forma como se enodam os três círculos entre si não somente é garantia da constituição do nó, mas também, ao mesmo tempo, constata o inconsciente como nodal, ou seja, como isso que de saber pode emergir a partir de um nó constituído borromeanamente. Sob esta perspectiva topológica, o inconsciente é fundado como nodal, implicando seu pertencimento à ordem do escrito, o que, em outras palavras, quer dizer que pode ser definido como isso que se escreve ou não.

A partir disso podemos ver aqui a convergência do nodal e do modal em sua formulação, já que "esse saber inconsciente não se suporta disso que ele insiste, mas dos traços que essa insistência deixa; não da verdade, mas de sua repetição na medida em que é enquanto verdade que ela se modula." (LACAN, sessão de 15 de janeiro de 1974, tradução nossa). É por isso que a intervenção psicanalítica opera antes com o esvaziamento do sentido, uma vez que se trata dos traços deixados pela repetição daquilo que não cessa de tentar se escrever e, de forma que temos escrito no próprio discurso psicanalítico isso que também deve ser considerado como uma decantação do sentido (S1 ◊ S2), uma vez que este é senão instrumento decorrente da não inscrição da relação sexual. Essa é a novidade da psicanálise com Freud, e a razão pela qual esta se faz necessária para relevar essa impossibilidade que não cessa de se escrever.

É importante ainda ressaltar que Lacan aporta essa noção de vizinhança, na topologia, para problematizar o paradoxo da teoria dos conjuntos, o qual foi, especialmente, debatido por ele ao longo do seu ensino, especialmente no Seminário 16 (1968-1969), *De um outro ao Outro*, a saber, o paradoxo de Russell, que mostra que em *Leis fundamentais da aritmética,* Frege apresenta um sistema que pode ter sido derivado de uma contradição, a seguinte: considerando que o conjunto M é o conjunto de todos os conjuntos que não possuam a si próprios como elementos; e, se todos os conjuntos estão formando o outro conjunto, então, ele não pode ser um conjunto de si mesmo, daí surge o paradoxo de que não poderia haver conjunto de todos os conjuntos, assim como também classe de todas as classes. O que Lacan aponta é que a noção de vizinhança, topologicamente, se fundamente na noção de conjuntos enquanto abertos, ou seja, um conjunto que não se fecha nunca, uma vez que "o problema, se o há, designado como paradoxo, é somente este: que a classe Homem não é um homem. Todos os paradoxos levam a isto. O que isso

quer dizer senão que, a rigor, isso que nós podemos designar como Homem é um conjunto aberto, o que salta aos olhos." (LACAN, sessão de janeiro de 1974, tradução nossa)

Deste modo, esse paradoxo citado só se mantém na medida em que, partindo de uma lógica proposicional, consideraria, por exemplo, a classe homem como o homem, ou seja, se tomaria o predicativo pela classe. Ao passo que essa consideração do conjunto enquanto aberto, abre o espaço para a verdade como meio-dizer, ou seja, dividida em duas metades, a qual por um lado tem um limite enquanto propositiva (como conjunto fechado), mas também, na outra metade, pode ser tomada como conjunto aberto, sem limite. E é essa vertente aberta que a conjuga com aquilo que é da ordem do inconsciente, ou seja, é enquanto aberta que a verdade pode habitar o saber inconsciente e ser considerada sob a perspectiva do discurso psicanalítico.

Em termos clínicos, se essa verdade se apresenta enquanto reclamação do analisante ao analista, não cabe menos que a acolher com a divisão que a marca, porque ela não-toda se diz, ou seja, marca a divisão e a divisão a marca. É isso que a clínica demonstra: há sempre lugar para o saber, uma vez que sendo invenção terá a verdade como um lastro. Por isso, não se trata de pôr esta última em face da mentira ou no demérito da ficção literária ou delirante, muito contrariamente, já que os simulacros fazem parte dessa invenção do saber no qual a verdade encontra uma via de se meio-dizer. Isso porque ao falar nunca se faz senão mentir, já que o Simbólico, enquanto campo dos efeitos do significante, não suporta a verdade e se exprime pela *Verneinung*, como a clínica psicanalítica bem o atesta. Para Lacan, "uma coisa falsa não é uma mentira. Ela não é uma mentira senão se ela é quista como tal, o que acontece frequentemente; se ela visa de qualquer forma que uma mentira se passe por uma verdade. Mas é preciso dizer, à parte a psicanálise, o caso é raro: é na psicanálise que esta promoção da *Verneinung*, a saber, da mentira quista como tal, para fazer passar uma verdade, é exemplar." (LACAN, sessão de 15 de fevereiro de 1977, tradução nossa)

Assim, alcançando-se a verdade pela mentira, uma ficção não pode ser excluída nessa mesma busca pela verdade, uma vez que, se tratando nos termos psicanalíticos, a verdade não é senão deduzida pelo saber inventado em uma análise, no que a ficção não mostra ter poder menor de alcance. Isso é suficiente para termos em nota que, em um certo momento da teoria e clínica psicanalíticas, o

saber inconsciente pode ter sido equivocadamente entendido como irracional, quando simplesmente se trata de uma convocação a uma construção, ou seja, essa sua racionalidade é para ser construída no processo. Já que, se a verdade não pode senão se meio-dizer, implica igualmente que esta venha a ser apenas sustentável por meio de axiomas, por isso mesmo, é *matematizável* por definição. Trata-se assim de rejeitar absolutamente a verdade como atrelada ao campo do sentido, uma vez que é apenas pela via da dedução matemática que se operacionalizam os efeitos da verdade na clínica, já que a experiência propriamente psicanalítica se sustenta na consideração do inconsciente, estruturado *como* linguagem, e por isso mesmo um saber *falado* e *inventado*.

Neste campo, esse saber é a consequência de que um significante (S_1) vem se apresentar diante de um outro (S_2), com o qual faz 2 apenas em aparência, já que este segundo vem ser marca apenas da diferença em relação ao outro, não fundando propriamente uma cadeia. No seminário 21 (1973-1974), Lacan retifica a formulação do encadeamento significante, ressalvando que o índice 1, no significante, quer dizer não apenas sua unicidade, mas também o seu isolamento em relação ao conjunto. Dessa forma, o uso de significante se dá senão por seu valor de troca, isto é, na substituição de uma parte pelo todo, na metonímia, ou de um por outro, na metáfora. Assim, o saber, marcado pelo significante índice 2, evidencia não apenas a divisão do sujeito, suposto nessa operação, mas também se relava como sendo isso contido entre dois significantes [S1→ S2], já que não fazem cadeia. E essa divisão mesma se constata no fato da verdade, em análise, como já pontuamos, se sempre meio-dizer.

Finalmente, isso que podemos dizer é que o dispositivo topológico escrito por Lacan testemunha não apenas esse entrelaçamento teórico do campo psicanalítico, mas também a não separação entre a clínica e seu ensino, em outras palavras, daquilo sobre o que fala, do lugar de onde diz e de sua *práxis*. A introdução da ordem da escrita nas suas formulações se estendem inequivocamente à prática clínica: o trabalho com a planificação do nó borromeano no que, para tanto, o Real como três precisa ser inventado para o sucesso do enodamento, se dá o mesmo para o sucesso do sujeito em análise com a confrontação do impossível da inscrição da relação sexual. Isso porque, ainda que a psicanálise tenha se erigido a partir da escuta clínica, constatamos que não podemos nesse campo dissociar os seus três pilares, clínica, teoria e prática, a ponto de que o discurso do analista se

fundamentar propriamente a partir de ditos, da escuta de Freud. Ditos que, no nível da constituição do campo da lógica, são, desde o início, esvaziados do sentido. Foi assim que a lógica começou com Aristóteles e foi isso mesmo que fez Lacan suspeitar e inventar o Real como terceira dimensão. E, nesse processo de esvaziamento dos ditos, a escrita se mostrou como imprescindível.

Não há lógica que não passe pelo escrito. A substituição da palavra significativa pela letra vazia operacionaliza o trabalho lógico. Essa é a operação possível quando lidamos com a ordem do Real, nos evidenciando a especificidade da escrita em relação à fala. Todavia, ainda que considerada a ciência do Real por Lacan, o que é dessa ordem não será tratado exclusivamente pela lógica, a saber, o dizer verdadeiro alcançará essa dimensão terceira naquilo mesmo que é seu furo e ao mesmo tempo borda em torno da qual a psicanálise como terapêutica se faz. É importante não deixar de ressaltar que, neste momento de seu ensino, o dizer não é apenas distinto da fala, mas também da voz. Esta última, conforme Lacan, pode ser definida simplesmente como a escansão, na medida em que, enquanto *a*, comportaria essa dimensão do tempo. Desta forma, não há que se confundir o dizer com a voz, mas tampouco com o escrito, uma vez que o dizer (como ex-sistência) que o objeto *a*, por exemplo, comporta é toda uma classe de coisas, que não são senão testemunhas dessa apreensão enquanto objetos *a*'s.

A ordem do dizer, como aquilo que ex-siste, ou seja, aquilo que está *troisé* ao nó borromeano, não implica extenso saber sobre, mas é justamente nisso que o dispositivo analítico poderá assentar sua eficácia. Por isso, não há outro meio senão elaborar saber em abundância para se encontrar com algo da ordem da verdade, uma vez que esta se diz na trama mesmo das contradições desse saber produzido em análise. Assim, se o ato de dizer pode ter mais peso que a fala ou a voz, esta última enquanto objeto *a*, é porque o primeiro é o que se recebe de uma experiência codificada e pode se passar por *evento* (LACAN, 1973-1974). E esse *evento* apenas ocorre na medida em que pode ser apreendido ao modo do nó de três, isto é, em suas implicações no Imaginário, como consistência de uma imagem, no Simbólico, como uma definição possível e, no Real, como uma invenção *individual*. É por isso que um *dizer* verdadeiro, assim, poderá ter um alcance tal e ser definido como aquilo que escorre pela ranhura (aqui é preciso considerar bem o quão esse termo carrega da ordem da escrita) aberta pela ausência da relação sexual, demonstrando que não se trata apenas de uma impossibilidade, mas que "[...] está aí ao que nós estamos

reduzidos, quanto a isso que é, essa relação sexual, de a realizar mesmo assim." (LACAN, sessão de 12 de fevereiro de 1974, tradução nossa).

Mas o discurso psicanalítico se valida como prática não apenas na medida em que o saber é algo que precisa ser inventado, e sim também porque há algo que retorna como ganho diante da perda inevitável do gozo que se liga a essa experiência desse amor ao saber inconsciente. Todavia, é preciso notar que esse gozo não se define como limite do saber, mas é aquilo sobre o qual não há saber possível e, por isso, a via, empreendida por Lacan, para tratar com isso que é o corpo que goza de si mesmo, é o nó borromeano. Para Lacan, o Real será senão a história dos nós.

Com isso, na clínica, um dizer tido como verdadeiro aparece como aquilo que de depósito se consolidou como suplência possível a não-relação sexual e o mais relevante é que, como Lacan ressalva, "chega-se a desbravar a via em direção a algo que é senão inteiramente contingente, algumas vezes e por engano,[e que] isso cessa de não se escrever, como defini o contingente, a saber, que isso leva, entre dois sujeitos, a estabelecer algo que tem o ar de se escrever assim [...] [como] a letra/carta d'(*a*)*mour*." (LACAN, sessão de 21 de dezembro de 1973, tradução nossa). Ou seja, o discurso psicanalítico, dada a impossibilidade, ainda assim, permite que algo, da ordem de um dizer, venha se colar a essa ranhura, constatando com a sua prática que tem algo que pode passar por aí e que ela não é inteiramente vazia. Essas formulações se mostram importantes para a clínica da psicose, na medida em que temos aqui um traço de algo da ordem do Real que não passa só pela lógica, mas que passa por um dizer trabalhado e oriundo da experiência analítica que vai propriamente se escrever na letra do (*a*)*mour*[11], no final de uma análise. E mais ainda: um dizer que não se resume à fala, porque se sustenta na letra.

Por último, quando Lacan passar a chamar de cadeia borromeana o que ele iniciou por nó, não se trata de uma retificação, mas sim a admissão desse nó de três como uma metáfora da cadeia e, aqui, ele se depara com um problema - e é a sua resolução que nos interessa para a questão da escrita - , uma vez que aqui teríamos que considerar o Real, definido apenas como o três, o terceiro elemento necessário para que se constitua esse nó como borromeano, em suma, um número, como

[11] (*a)mour*: em francês, esse neologismo guarda a ambiguidade entre muro (*mour*) e amour (amor), o que não é possível na língua portuguesa].

sendo metaforizado. Em outras palavras, considerar a escrita dos círculos como metáfora do Simbólico e do Imaginário não engendra divergências conceituais na teoria lacaniana, contrariamente da noção de Real enquanto impossível de ser simbolizado, e por isso mesmo, se caracterizando como resistente à metáfora.

A solução lacaniana é assentar no que seria a cifra isso que poderia ser metaforizado em relação a um número. Nesse caso, uma cifra do Real. O traço unário, apresentado ainda no Seminário sobre *A identificação* (1961-1962) sendo considerado um primeiro exemplo de cifra inventada por Lacan para dar conta da noção do Real como número, o 3. Assim, o nó é metáfora da cadeia, mas aquilo que nele consiste do Real não se enquadra propriamente no que podemos definir como uma ideia do Real, porque devemos admitir também que este não é apenas o terceiro elemento mas ao mesmo tempo isso que se confunde com a própria estrutura do nó. A própria escrita do nó é o que se pode ter do Real. Como Lacan diz, "em meus erros - os lapsos de caneta - que eu fiz centenas de vezes na frente de vocês tentando fazer - o que? - fazer uma escrita que simbolizasse essa cadeia. Eu considero que ter enunciado, na forma de uma escrita, o Real em questão, tem o valor do que é geralmente chamado de traumatismo." (LACAN, sessão de 13 de abril de 1976, tradução nossa), isso na medida em que o Real, enquanto impossível de se simbolizar, qualquer tentativa de se inscrever só pode ter efeito de trauma. Continuando, é "um forçamento de uma nova escrita [aqui se trata de um modo de escrita]. Uma escrita que, por metáfora, tem um porte do que se deve chamar de simbólico. É um forçamento de um novo tipo, se assim posso dizer, de uma ideia que não é uma ideia que floresce, de uma maneira espontânea do simples fato de que faça sentido em suma, isto é, do imaginário. Também não é algo inteiramente estranho. Mais ainda, é isso que torna sensível, o que se demonstra claramente - mas de uma maneira completamente ilusória - no que pode ser chamado de reminiscência." (LACAN, sessão de 13 de abril de 1976, tradução nossa). Trata-se de reminiscência justamente porque é algo que resiste à noção de ideia, a se imaginar completamente. De forma que o que se pode ter desse Real como nó, que resiste a comum metáfora, é essa reminiscência que ao mesmo tempo atesta o limite em relação ao campo do Simbólico e do Imaginário, com os quais se enoda através unicamente desse *modo outro* de escrita do nó.

Por isso mesmo que, para Lacan (1976), o analista seria o *feu follet*, (o fogo fátuo, que vem do *ignis fatuus* em latim), em relação a isso que seria *fiat lux*, a

expressão, em latim, da primeira palavra de Deus, na qual ele criou a luz. O que Lacan faz com isso é afirmar que não se trata de esclarecer nada e de lançar luzes, porque isso escamoteia justamente a experiência da psicanálise como aquela do inconsciente como algo no Real.

5. DO SABER (*SAVOIR*) INCONSCIENTE AO *SAVOIR-FAIRE*

5.1. Entre o saber inconsciente *como* S2 e o conhecimento *como* paranoico

O desenvolvimento do campo psicanalítico partiu da descoberta freudiana do inconsciente enquanto saber (S_2) e, mais precisamente, um *saber falado*, ou seja, atrelado à noção de significante (S), uma vez que enquanto *l'une-bévue* (equívoco) se suporta justamente nos tropeços da fala. Então, é ao falar que a interpretação desse saber (S_2) enquanto *l'une-bévue* se viabiliza na clínica psicanalítica e implica a suposição de um sujeito ($) representado por um significante qualquer (S_1), considerando que o saber estará entre esses dois significantes, S_1 e S_2, na medida em que o de índice 1, nos termos lacanianos, seria o que representa *verdadeiramente* o sujeito para o de índice 2. E ainda: "verdadeiro é *dizer* conforme à realidade, que é, na ocasião, o que funciona verdadeiramente, mas o que funciona verdadeiramente não tem nada a ver com o que se designa como Real." (LACAN, sessão de 13 de abril de 1976, tradução nossa). É dessa forma que a hipótese da clínica analítica parte do efeito de um saber verdadeiro, mas o Real resta propriamente como uma invenção em resposta ao saber inconsciente. Sem o que não poderíamos sustentar a descoberta de Freud de que interpretar o inconsciente tem efeitos clínicos: a psicanálise como *talking cure*. Cabe assim traçar as implicações de se identificar o Real a uma invenção propriamente lacaniana, que em suas palavras quer dizer precisamente que é seu *sinthome* e, enquanto tal, precisa ser considerado como algo que foi lhe imposto – e sob efeito traumático, como antes aludido – cuja formulação do nó borromeano seria justamente um tratamento desse Real, formulado portanto enquanto número e terceiro elemento necessário à constituição do nó.

Para chegarmos a esse S_2, partimos do ponto em que não apenas significantes, S_1's, há aos montes, mas que ao colocar o índice 1 aí quer-se dizer também que todos são 1 qualquer, implicando a existência do 1 não como único, mas como inteiramente sozinho (LACAN, 1975). A prova dessa solitude está nisso que aparece no lugar da relação dita sexual, na qual dois sujeitos insistem na relação como homem e mulher, mas isso que lhes sustenta nesse lugar são apenas

dois significantes que não têm *ratio* qualquer entre si. O que implica admitir que esse saber significante que escoará ali onde deveria se inscrever a relação sexual seja da ordem do Real, e ainda, é um saber no qual não há ao menos suposição de sujeito algum, ou seja, permanecendo do Real, ao se caracterizar não mais que um sedimento produzido no lugar onde se teria a inscrição dessa relação, e que se inicia quando essa questão emerge em cada um. É por que isso que permanecerá apenas uma via que não pode ser senão incidental pela qual esse três, como Real, entrará para o analisante. Porque, como vimos, não é certo contar esse três: tudo começa certamente pelo ser enquanto falante, *parlêtre*, e isso não adjunta necessariamente a ideia de um sujeito. Pode-se entrar qualquer coisa nesse três, porque como Real, será apenas o suporte de algo para o qual não há nada a compreender. Isso que será impresso se fará como um depósito, um saber indelével e ao mesmo tempo não subjetivado e que será outra coisa senão o inconsciente.

Desta forma, no saber inconsciente, se trata, assim, da via pela qual se fará possível o que quer que seja desse dizer verdadeiro que chegue a se fazer escutar para construir a suplência da ausência da relação sexual. Não por acaso que, ao lidarmos com o inconsciente, nos aproximamos senão da lógica, uma vez que esta será, para psicanálise, a ciência do Real e o dizer verdadeiro vem a ser isso que de saber do Real consegue escorrer e ecoar no inconsciente. Estando na ordem do escrito, isso com que a psicanálise tem que lidar, tal como Freud o fez com as manifestações do inconsciente, trata-se de algo de outra ordem que uma linguagem, ou seja, sendo de inequívoco cunho escrito e, por isso, está para ser lido como se estivesse decifrando o texto escrito em hieróglifos. Assim, não é uma tradução de uma língua para outra, mas de um modo outro de escrita que não se define como aquela de uma escrita fonética corrente, cuja finalidade está em se fazer espelho gráfico da língua oral.

Então, aquilo que podemos esperar de uma análise não deve ser tomado como uma via de descoberta de uma verdade, mas sim como dispositivo para sua invenção, e isso é propriamente o saber. Curiosamente, a formulação do saber como invenção, para Lacan, se deu justamente em sua tese de doutorado, quando tratou do caso de sua Aimée, a Marguerite Anzieu, uma paciente psicótica. E ele diz que foi assim mesmo que foi *abocanhado* por algo que o conduziu em direção a Freud. Então, foi justamente daquilo que a psicanálise freudiana recusou tratar, a saber, a psicose, que o seu apelo a esta foi feito.

Então, com isso podemos dizer que essa invenção está posta para todos, sejam neuróticos ou não, porque ela se faz como tentativa de preencher o buraco no Real, uma vez que, onde há a não-relação sexual se faz trauma. Então, não há outro meio senão inventar. O que a psicanálise mostra é que essa invenção não está para todos com os mesmo recursos, então, ela tem como limite nessa operação o *possível*, uma vez que esse saber vem como aquilo que pode ser logicamente inscrito no lugar de um dizer, o *dizer verdadeiro*, o qual, para Lacan, seria o que verdadeiramente assentaria sobre isso que seria o insustentável da relação sexual, ou seja, aquilo que preencheria o buraco. Por isso que o Real como três só pode ser fruto de uma invenção lacaniana para avançar sobre esse furo no qual toda a psicanálise se encontra erguida nas margens. E, para tanto, nada mais adequado que considerar a lógica como a ciência desse Real impossível de ser simbolizado. Assim, o uso da lógica adentra na *práxis* psicanalítica a medida que, nesse exercício, tentamos tirar consequências da verdade, justamente no que esta instaura aí, como princípio, a contradição, sem o que não se teria como elaborar isso que damos o estatuto de invenção e, menos ainda, esperar os efeitos de verdade de tal saber. Dessa forma, se o possível pode ser inscrito pelo *ou-ou* ou se escreve *p* ou *não-p*, o impossível será *e-e*, que seja *p* e *não-p*, o que é rejeitado para se manter a conformidade com o princípio da contradição. Vai ser nesse rejeitado que poderemos assentar o impossível da inscrição da não-relação sexual, de onde senão se inventará.

Cabe-nos ainda, no que concerne ao saber na análise, considerar aquilo que Lacan faz ao afirma que em *Nom-du-Père* [nɔ̃ dy pɛʀ] e *Non-dupes errent* [nɔ̃ dyp ɛʀ], trata-se do mesmo saber, uma vez que com isso ele ressalva a definição deste último como atrelado ao campo do significante (S_2). Essa identidade fonética, nesse caso apenas no francês, implica não apenas uma ambiguidade na emergência do sentido, mas também a suposição do sujeito do inconsciente, na medida em que a resolução desse impasse semântico lhe convoca como leitor. Isso é o que propriamente o define como *parlêtre*, uma vez que está a seu encargo decifrar esse saber ao fazer ascender um sentido: ou *Nome do pai* ou *Não-bobos erram*. Evidencia-se assim que é o efeito do sentido que concluirá a operação.

Em fim, para entendermos melhor essa noção de saber que aqui nos é dada, frisemos bem que temos um mesmo saber não importando qual dos dois sentidos emerja nessa disputa. Trata-se de uma concorrência porque um, ao se sobressair,

faz impedimento para a emergência do outro. Não podem ser os dois ao mesmo tempo. Isso é decisivo nessa noção de saber que restaria dúbia, ao não ser que nos valêssemos das propriedades da escrita, uma vez que, na ortografia, não há como fazer perdurar essa ambiguidade do saber no nível fonemático. É preciso escolher um sentido quando escrevemos: ou escrevo *Nom-du-Père* ou *non-dupes errent*. Assim, não se tratará do mesmo, na medida em que se pode através da escrita apontar o saber eleito pelo sujeito.

Temos um outro caso exposto por Lacan dessa relação entre significante e saber, no seminário 24 (1976-1977), *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, quando Lacan, ao introduzir a noção de pensamento no campo da psicanálise, precisa bem que se trataria de tomar o pensar como aquilo que, no homem, pode ser unicamente identificado a uma atribuição de valor, isso na medida em que valor se caracterizaria senão pela instituição de uma relação de submissão entre o valor de uso e o de troca. Não se tem aqui nada mais que uma aproximação dessa noção de valor àquilo que atribuímos como propriedade da linguagem nas formas da metáfora e da metonímia como sendo de produção de um efeito significante fundado na troca, em outras palavras: o valor de uso de um significante está em poder valer como outro, ou seja, seu valor de troca. A experiência analítica funda-se senão a partir da suposição de que esse valor de troca, materializado no equívoco significante, é a manifestação do inconsciente. É a isso que se liga a tradução proposta por Lacan do termo inconsciente em Freud, *Unbewußt,* (ụnbewusst, pronúncia alemã) pelo termo francês *une-bévue* (ynbevy) que quer dizer, em português, um-equívoco[12]: trata-se assim de ressaltar como fundamento da hipótese do inconsciente o equívoco significante. Essa tradução segue na via da similaridade fonemática de ambos os termos em suas línguas originais, mas também jogam com o efeito de sentido – e aqui, precisa-se admitir, de forma fortuita entre o francês e alemão, fazendo com que não seja replicável na língua portuguesa. É por isso que se pode dizer que se sabe – considerando o saber enquanto inconsciente – mais do que se pensa saber, uma vez que o pensamento se sustenta unicamente pelo valor de troca, o significante, que o faz incessantemente produzir e escamotear aquilo que nunca o significante poderá comportar, a saber, a relação sexual. Entretanto, é isso

[12] A tradução de *Une-bévue* por *um-equívoco* alcança apenas o significado do termo, mas não reproduz satisfatoriamente a tradução proposta por Lacan, neste seminário, uma vez que se trataria aí também de ressaltar em francês o feminino com o novo termo, o que não é possível fazer no português. Então, isso se perde.

que constitui o homem como ser falante, *parlêtre*, o que, nas próprias palavras de Lacan, quer dizer que

> [...]ele fala significante[...] com o que a noção de ser se confunde.[Ou seja,] Isto é Real e verdadeiro [considerando a vertente do saber enquanto aquilo que é apreendido entre significantes, S1-> S2][...] aqui os dois são sinônimos, mas isso não ocorre em todos os casos, por exemplo, na fé religiosa, o verdadeiro não tem nada a ver com o Real. A psicanálise gira nesse mesmo círculo: é a forma moderna da fé religiosa. À deriva, eis onde está o verdadeiro quando se trata do Real. Tudo isso porque manifestadamente [...] não há conhecimento. Não há senão o saber[...] [aquele com o qual] a gente se engana: um equívoco [*une bévue*], é isso do que se trata, a volta em círculos da filosofia. (LACAN, J. S24, 14/12/1973)

Isso porque, quando tratamos do tipo significante, só podemos dizer que há o mesmo e o outro, isto é a base de sua definição. E o que suporta essa diferença entre o mesmo e o outro é unicamente a materialidade, uma vez que será no material significante que poderemos sustentar uma diferença pura. Em outros termos, se só temos o tipo significante idêntico e o não, podemos dizer que existe uma série formado de outros - todos os mesmos enquanto unidade – e, será justamente nisso que o inconsciente como equívoco se sustentará, ou seja, um equívoco (*une bévue*) será sempre possível, o que, nos termos lacanianos, quer dizer que cessará eventualmente de se escrever como equívoco (*bévue*).

Evidenciamos, assim, que essa formulação é capital para a compreensão da noção de significante na teoria lacaniana e isso no passo em que ela se liga intrinsecamente com a hipótese do inconsciente que, no seminário 24, será acertadamente traduzido do termo alemão, por Lacan, como *l'une-bévue* (equívoco), valendo-se justamente da materialidade do significante para tanto. Nas palavras dele, "tudo o que não é baseado na matéria é uma fraude: 'material-não-mente' (*matériel-ne-ment*). O material se apresenta para nós como 'corpo-sistência'(*corps-sistance*), quero dizer, sob a 'sub-sistência'(*sub-sistance*) do corpo, isto é, aquilo que é 'con-sistente'(*con-sistant*): [ou seja,] isso que mantém em conjunto na maneira disto que se pode chamar um "con", em outras palavras, uma unidade" (LACAN, sessão de dezembro de 1976, tradução nossa). É partir disso que se pode defini-lo enquanto inteiramente único e disso que parte seu valor de troca. Como bom exemplo, temos a tradução lacaniana há pouco referida do termo empregado por Freud para inconsciente *Unbewußt* [*ụnbewusst*], cuja tradução se

funda especialmente na materialidade fonemática que passa de uma língua para outra.

Podemos dizer que essa operação, similar à transliteração – ainda que o uso desta última se justifique para a passagem entre sistemas de escrita alfabéticas distintas – se faz unicamente porque o significante apresenta esse valor de troca, podendo aferir assim fazer com que um sentindo novo venha a se escrever sobre o termo traduzido. Isso que também tivera sido apontado por Freud, em *O fetichismo* (1927), no caso do "brilho no nariz" (Glanz auf der Nase), aqui já relatado.

Deste modo, as relações entre isso que é da ordem do significante e da escrita encontra aqui uma via possível, mas isso tudo na medida em que consideremos bem os casos específicos: no francês, no alemão, assim como no português, a escrita é fonética e alfabética. É importante ter isso em consideração porque não vai ser todo tipo de escrita que possibilitará essa diferenciação ora exposta se colocarmos em face a língua a qual estaria ligada. Em alguns casos, o sistema escrito segue uma via própria e independente da língua falada, o que nos obriga a distingui-las em termos linguísticos já que se põem como formas de expressão sem apoio ou correspondência mútuos, tratando-se na verdade de diferentes línguas em uma mesma cultura, o que certamente terá consequência diversas e, atualmente, alheias à prática da psicanálise no ocidente.

Isso tudo para podermos dizer que essa ambiguidade fonemática do saber é justamente aquilo que, no campo da psicanálise, pode vir a ser sustentado como um enigma, tal qual este próprio se constitui pela hiância aberta pelo saber e fechado pelo passo final da emergência do sentido, como na resolução de uma charada. Nesse intervalo, enigmático por direito, tem-se o empuxo ao imaginário encarnado na operação de busca pela compreensão desse saber que se põe diante do sujeito, como *parlêtre* que é, a tarefa de decifrar, ou seja, fazer o trabalho.

O Imaginário vem a ser mesmo essa *dit-mansion* do sentido ou, em outras palavras, aquela que faz parar esse processo de decifração, ao passo que o Simbólico se encarregou de pôr isso que incidiu do Real em cifras. Conforme Lacan, "O imaginário é sempre uma intuição do que está para se simbolizar: [...] algo para mastigar, pensar. E para dizer tudo, um vago gozo" (sessão de 13 de novembro de 1973, tradução nossa). Assim, o saber do inconsciente dá trabalho ao sujeito, e é na medida em que faz esse trabalho que se tem a prova, melhor dizendo, da efetividade da sua suposição e também acesso a um certo gozo dado a cifragem

operada pela linguagem em relação a isso que esse saber inventando vem dar conta. Assim, esse gozo *fálico* não só é organizador na medida em que é aquilo com o que se pode contar dada a não-relação sexual, mas também vai ser em torno dele que uma experiência de análise se viabilizará. Lacan faz uso da fórmula do matemático George Boole para explicar esse poder ordenador do gozo.

$$x\,(1-x) = 0$$

Fórmula de Boole

O psicanalista francês propõe que onde, na fórmula original booleana, tem-se o 1 como universo, consideremos o gozo fálico, assim, leríamos essa fórmula da seguinte maneira: tudo isso que não é *x* é isso que é *x* subtraído do 1 (ou seja, do gozo fálico), sendo seu produto igual a 0. Tomando esse *x* pelo significante e, considerando a definição lacaniana clássica deste como sendo o que diante de um outro significante representa o sujeito, o que vai ocorrer é que esse significante, ao passo que é capturado no gozo fálico, vai senão se fazer como substituto e, por isso, ele próprio seria obstáculo à inscrição da relação sexual, restando senão o falo como privilegiado nessa operação. Ou seja: "algo que seria suposto poder ser escrito: x, R, y, a saber, de nenhuma maneira pode se escrever matematicamente porque aí se apresentaria como função em relação à função fálica ela mesma". (LACAN, sessão de 21 de maio de 1974, tradução nossa). É por essa razão que a teoria lacaniana sustenta que a linguagem só denota senão o falo, *Bedeutung* única, e é por isso que aqueles que a habitam só podem fazer metáforas ou metonímias, assim, o falo é a garantia da emergência de toda e qualquer significação.

Se a partir dessa formulação, o Simbólico é tido como arrebatado na ordem do Um do gozo fálico, é preciso considerar também que algo que vai emergir sobre a não-inscrição da relação sexual, tamponada por esse gozo, vai passar senão pela escrita. Isso porque a linguagem, enquanto arrebatada, sanciona que algo venha a se impor nesse além da homofonia manifesta nos ditos e que será resgatada na noção de letra por Lacan, uma vez que é nesta que o significante mostra essa precipitação pela qual o ser falante pode ter acesso ao Real.

Então, é preciso pensar como sem o recurso ao gozo fálico, ou na ausência do significante (particular) falo (aqui também sendo resultado da operação da metáfora paterna, ou seja, o Nome-do-pai), podemos pensar o manejo clínico do psicótico, na medida em que a experiência analítica ordena-se em torno desse gozo. E, considerando ainda, que sem o obstáculo que o gozo fálico impõe na captura de

qualquer significante que venha aí inscrever a relação sexual, podemos colocar que na psicose tende-se a inscrever alguma forma de relação sexual. A abordagem do caso de James Joyce em face do caso Schreber nos lança luzes importantes sobre esses questionamentos, uma vez que para ambos a questão da comunhão com o outro sexo ganha um desenlace importante no desenvolvimento dos seus respectivos quadros clínicos.

No caso de Joyce, como Lacan o mostra no seminário 23, ele teria construído algo que faz relação com Nora, sua mulher. Mas seria um gozo mais propriamente considerado semiótico, apresentando uma equivalência ao fálico. Essa é uma posição importante uma vez que toda a experiência de análise se ordena em torno da função fálica, não sem razão encarnando o seu gozo no órgão masculino dada sua diferenciação em relação aos demais gozos do corpo. Com essa equivalência à semiótica, o sentido não tem absolutamente nada nos termos de uma reflexão sobre o sexo, uma vez que propriamente não há nada de natural na diferenciação sexual no ser que é mais falado que falante, assim, o sentido faz sua suplência, ou seja, ela toma partido desse lugar vazio deixado pela inexistência da relação. Por isso mesmo, a clínica analítica trabalha pela via do trabalho do sentido, uma vez que "o sentido assim quando a gente não o trabalha, ele é opaco. A confusão de sentimentos, é tudo isso que *lalangue* é feita para semiotizar. E é bem por isso que todas as palavras são feitas para serem curváveis a todos os sentidos." (LACAN, sessão de 11 de junho de 1974, tradução nossa).

O interesse por aquilo de material que se constitui uma língua é algo que nos aponta Lacan de forma contundente, porque é por essa via que segue a interpretação propriamente analítica, na medida em que a escuta primaria pela equivocidade da língua e isso só se faz pelo que desta apreendemos de material; e o mais importante a ser observado é que essa aposta na equivocidade material, considerando a *lalangue* por seu fundamento, se mostra como a tentativa de intervenção possível entre dois, habitados pela mesma língua, que estão em um ritual de troca de falas e sob a suposição de um inconsciente. Essa é uma resposta possível da psicanálise, a qual se faz a partir e do limite do buraco no Real.

Por isso, para avançarmos nessa questão, precisamos considerar que, na clínica psicanalítica, trata-se de entender o que são duas pessoas em uma troca de palavras, na qual uma delas é suposta estar assentada no discurso do analista e que, por isso justamente, supõe aí o inconsciente na medida em que faz semblante

de objeta *a*. De tal modo que considere que surge aí também um saber, cuja articulação escapa a qualquer uma das partes nesse exercício. Ou seja, há um saber no Real que não se pode dizer que seja aquele que sustentamos como inconsciente, quando se diz que este toca no Real.

O que vemos em Freud é que, em relação a esse saber, teremos a emergência do dramático. A via trágica permeia toda a psicanálise que se ergue a partir do freudianismo, tendo o complexo de Édipo, o mais central de sua teoria, e que ainda consegue se manter como núcleo organizador da neurose que selará toda a desarmonia apontado pela psicanálise entre o homem e o mundo, considerando que isso, na verdade, não se trataria senão do mesmo aqui, concretizados numa psicanálise de trama traumática.

Enquanto que, em Lacan, esse saber Real será aquilo de que se trata como ex-sistência, uma vez que esta é o que insiste de fora e, por isso mesmo, se mostra como perturbadora, tal como o é a relação sexual para o ser falante. Podemos dizer que isso se impõe como um saber outro no qual não se pode nem ao menos supor um sujeito, *upokeimon*, aquele ao qual nos fiamos para dizer sobre o inconsciente, porque este saber também não tem nada de instintivo ou de ordenador, justamente o contrário pode ser constado. Podemos perceber isso no trecho a seguir: "se não há uma estrita consistência entre isso que Freud avança como sendo o inconsciente e o fato de que Deus, não há ninguém que acredite Nele, sobretudo Ele mesmo, é porque é nisso que consiste o saber do inconsciente." (LACAN, J. S21, 21/05/1974), o que se encarna na fórmula lacaniana, a saber, dizer que *Deus não acredita em Deus* é o mesmo que dizer que *há inconsciente*. Tiram-se outras consequências disso, quando o próprio Lacan diz que não é lacaniano, mas os outros se quiserem podem o ser, porque ele continua sendo freudiano. Essa "recusa" em assumir o próprio nome diz mais do que parece inicialmente, isso porque, para Lacan, acreditar no próprio nome é senão a definição da loucura enquanto tal.

Ao colocar a loucura nesses termos, como o louco sendo aquele que acredita em seu próprio nome, e que por Deus não acreditar em Deus é que há o inconsciente, Lacan nos permite concluir que na loucura, propriamente, não haveria saber inconsciente. E, em não o havendo, o trabalho a partir de um discurso psicanalítico com a psicose nos conduz a uma intervenção que considere o possível. Inicialmente, vai até a elaboração da metáfora delirante, que é quando Lacan emprega a expressão conhecimento *paranoico*, de tal modo que podemos

depreender daí que ele adianta que na paranoia não se trataria propriamente de um saber, o saber inconsciente, mas sim de algo da ordem do conhecimento.

Ainda que tenhamos relatado anteriormente que o psicanalista francês rende a sua descoberta, do saber como invenção, a sua paciente *Aimée*, paranoica, podemos dizer que a Margueritte Anzieu teve, em alguma medida, sucesso na estabilização de seu quadro paranoico, como nos constata Allouch (2005) em *Paranoia, Marguerite ou a "Aimée" de Lacan*. E, ainda é preciso admitir isso, e Lacan o fez, no seminário 23, quando diz que não é necessário que o inconsciente seja suposto ao saber, em outros termos, o saber, enquanto algo em construção, não expressa nenhum necessidade do inconsciente como hipótese. Em suma, há um saber, fruto de invenção pelo encontro com o Real, mas que não seria necessariamente estruturado enquanto inconsciente.

No caso de Joyce, com o *sinthome*, vemos que este restituiu algo diferente através de sua arte, construindo um Nome Próprio para fazer com que algo *similar* à ordem de um saber inconsciente possa subsistir por meio de seu modo peculiar de escrita. Enquanto, em Schreber, a sua produção fica mais propriamente atrelada à ordem do conhecimento, como paranoico, nota-se isso claramente em seu livro de *Memórias de um Doente dos Nervos*, que se presta senão a elaboração de um sistema flagrantemente delirante.

Lacan aborda uma outra formulação importante sobre esse aspecto quando nos apresenta a possibilidade de, no final de uma análise, haver uma identificação ao analista. Inicialmente, considerando a definição freudiana, na qual a identificação seria a cristalização em uma identidade, ele parte das três fórmulas sustentadas por Freud, em *Psicologia das massas e análise do Eu*: aquela decorrendo do amor ao pai; a identificação histérica; e, por último, a identificação ao traço unário. Ainda que prossiga por essa via da identificação proposta por Freud, ao longo desse seu seminário, ele levanta uma outra hipótese que apresenta-se extremamente relevante para a presente tese: a da identificação ao sintoma. Isso entra como uma possibilidade uma vez que um parceiro sexual pode ser o sintoma, e, mais importante ainda, é estritamente nesse caso que pode se constatar algo da ordem do conhecimento, nos termos de uma experiência analítica, na medida em que o parceiro sexual tomado como sintoma, será aquilo que se conhecerá de melhor: "Conhecer quer dizer saber-fazer [*savoir-faire*] com o sintoma: saber o desenrolar, o manipular. *Saber* corresponde ao que o homem faz com sua imagem; imaginar o

modo pelo qual se vira com esse sintoma. [...] *Saber* e *fazer* com seu sintoma é algo do final de análise." (LACAN, sessão de 16 de novembro de 1976, tradução nossa).

Isso nos coloca próximo do que será desenvolvido posteriormente acerca do *sinthome* em Joyce como um *savoir-faire*. Considerando que na psicose aquilo que seria da ordem da invenção no saber inconsciente está comprometido, ou seja, intervir pelo fazer semblante de objeto *a* buscando como efeito a produção de significantes mestres (S_1) não encontra efeito outro senão o desencadeamento da psicose. Desta forma, essa última formulação de Lacan nos abre uma via profícua para pensar o tratamento do psicótico a partir da perspectiva do conhecimento, e não do saber enquanto inconsciente. O ponto de partida inicial a considerar, nessa ordem, é a relação sexual, ou seja, o conhecimento do parceiro sexual, na medida em que este seja seu sintoma. Por isso, uma saída assertiva do caso de Joyce se fez na medida em que o escritor irlandês "deixou-se" enamorar por Nora, como veremos mais adiante.

5.2. Do saber (*savoir*) na clínica ao *savoir-faire* na psicose

Se a transferência é a descoberta da verdade do amor é justamente na medida em que é quando Freud toma o inconsciente como um saber, como discutimos anteriormente, que o amor irrompe na experiência de análise. E sobre esse amor, "não se sabe jamais como se fez para entrar aí, senão sob a forma do mal entendido, da coisa imprevista, da coisa que não se sabe o que fazer senão [...] que é preciso a reduzir, e mesmo a liquidar.[...] Porque é difícil de não confessar que o amor mantém um lugar." (LACAN, sessão de 19 de março de 1974, tradução nossa). Entretanto, essa verdade do inconsciente deve antes de tudo tocar o próprio analista, uma vez que se há transferência é a este que devemos consagrá-la: é o analista que na experiência analítica se passa como o sujeito suposto saber. E, ao sustentar-se em tal posição, é a sua relação com o saber, enquanto verdade do inconsciente, que operará na análise para o analisante.

Todavia, essa relação com o saber não se faz sem a passagem por sua análise pessoal, a partir do que podemos dizer, na posição de analista, ele entra aí também como testemunha, uma vez que padece, nos mesmos termos, desse saber. Ou seja, se sua posição se mantém também por isso que é da análise pessoal do

analista, como pensá-la com um paciente psicótico cuja relação com saber se estabelece de outra maneira que não a que supõe um inconsciente? Já que é preciso admitir isso, e Lacan o fez, não é necessário que o inconsciente seja suposto ao saber, em outros termos, o saber, enquanto algo em construção, não expressa nenhum necessidade do inconsciente. Em suma, é possível sustentar a posição de analista diante de alguém não submetido ao saber enquanto estruturado inconsciente? A resposta está mais naquilo que a própria psicanálise demonstra ao ter que se reformular para dar conta dos casos de psicose. E não é sem razão que, quando Lacan nos apresenta um caso de psicose bem-sucessida, Joyce, ele observa que aquilo pelo qual o escritor passou não teria garantia alguma que pudesse ser feito por uma experiência de análise.

Entretanto, para seguirmos nessa questão, faz-se mister considerar que essa referida suposição de saber ao analista, operadora da análise, é um engodo. Uma vez que isso só se firmaria se fosse possível um sujeito ao qual o saber lhe fosse atributo e o que a experiência analítica consagra do início ao fim é que é o analisante quem sabe e quem elabora sua experiência. A atribuição de um saber ao um outro é impossível, e ela só ocorre como farsa. A ressalva a ser feita aqui é que isso que o analisante sabe segue na trilha do Outro, e a análise demonstra que este é marcado por uma barra, enquanto $\not{A}$, que o duplica; todavia, é preciso ter em conta que, nessa duplicidade, "há um, mas não há nada de outro. O Um dialoga sozinho, já que ele recebe sua própria mensagem sob a forma invertida. É ele que sabe, e não o suposto saber." (LACAN, sessão de 10 de maio de 1977, tradução nossa). A barra no sujeito também é implicação desse mesmo efeito, ou seja, o S_1, o significante índice 1, se encontra no tetraedro do discurso do analista em uma ligação rompida (◊) com S_2, ou seja, o S_1 representa o sujeito diante do significante índice 2, mas não faz cadeia com este último, exprimindo precisamente tanto o A, S($\not{A}$), quanto o sujeito barrados.

$$\uparrow \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\not{S}}{S_1} \downarrow$$

Discurso do analista

É a partir disso que, na psicanálise, longe da postulação de um objeto, como ocorre na ciência, haverá o desejo como causa objetificada se confundido com o próprio sujeito. É dessa forma que se constata o impedimento da postulação do

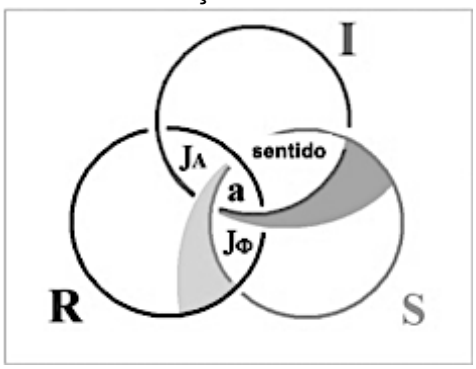
conhecimento nesses termos, já que não teremos um objeto a ser conhecido pelo sujeito, mas sim um sujeito dividido.

Sendo assim, isso que seria propriamente da ordem do conhecimento apenas poderá emergir fora da suposição da divisão subjetiva. Não é sem razão que Lacan, em *De uma Questão preliminar a todo tratamento possível na psicose* (1959), caracteriza o conhecimento como paranoico e, posteriormente, como atrelado ao ato sexual (LACAN, 1976-1977). Este ato é isso que será sempre refratário a todo e qualquer pensamento, mas justamente por isso será em torno dele que este último girará. Para Lacan, "a própria palavra *ato* implica a polaridade ativa-passiva, o que já é se envolver em um falso-sentido: é isso que se chama o *conhecimento*, com a ambiguidade de que o ativo é o que conhecemos, mas que imaginamos que – fazendo um esforço para conhecer – nós somos ativos. O conhecimento, portanto, desde o início mostra o que é: enganoso. É aí que tudo deve ser retomado desde o início, a partir da opacidade sexual." (LACAN, sessão de 13 de janeiro 1976, tradução nossa). É por isso que, no nível do pensamento, qualquer resposta ao ato sexual vai ser sempre senão fracassada. É nesse ponto mesmo que o *savoir-faire* se institui precisamente como uma resposta para além desse fracasso ao passo em que alcança, através de um artifício, algo sobre o sexual, uma vez que a reposta da linguagem sempre fracassará no que concerne a não-relação sexual. Schreber é um exemplo disso porque a solução via metáfora é instável, ainda que aqui se trate de algo que mereça mais propriamente ser caracterizado como conhecimento.

Em outras palavras, sobre isso, não há saber, *savoir*, significante índice 2, tratando-se ou não da neurose, de modo que o *savoir-faire* (saber-fazer) se situará em um além dessa dimensão propriamente do saber [*savoir*] que se funda na psicanálise como estruturada em torno da hipótese inconsciente. Como Lacan diz, "o que chamei de *savoir-faire* vai muito além e acrescenta aí o artifício que imputamos a Deus de maneira absolutamente gratuita, como Joyce insiste nisso, porque é algo que lhe fez cócegas em algum lugar do chamado pensamento." (LACAN, sessão de 13 de janeiro de 1976, tradução nossa). O Outro do Outro Real J($\not{A}$) vai ser sustentado neste artifício que, em outras palavras, será um fazer [*faire*] que nos escapa na medida em que esse gozo excede de sobremaneira ao artista, ou seja, um gozo do qual não se goza na arte. Considerando que isso que poderia se verter em gozo passaria pelo sentido, e, nisso que o Real faça sentido, ele sempre

emperra, uma vez que será justamente aquilo que se depura da operação de exclusão mesma do sentido.

Figura 12. Intersecções no nó borromeano



Em suma, é por não haver gozo em J(Ⱥ) que, no campo planificado do círculo do Simbólico com o círculo do Imaginário, se tem o sentido, e, na outra conjunção, a relação do Simbólico com o Real enquanto dele provém o gozo dito fálico, JΦ. Assim, é por essa razão também que o *parlêtre* se experimenta parasitário já que a conjunção desse gozo fálico está inscrita nessa interseção do Simbólico e do Real, e este último lhe é impossível. Ou seja, é na medida em que há algo do qual não podemos gozar, como aquele do sentido sexual, que o *savoir-faire*, enquanto uma arte, portaria seu valor notável (LACAN, 1976-1977). Assim, será no lugar do J(Ⱥ) que se localizará o *savoir-faire* do artista, mas também podemos considerar que essa não existência do Outro do Outro se liga à emergência do discurso psicanalítico como uma outra resposta possível, já que essa inexistência é, ao mesmo tempo, o suporte do inconsciente e, como Lacan pontua, este é algo que só pode se sustentar na suposição do Nome-do-Pai.

Em suma, a noção do saber inconsciente não abarca um saber absoluto, permanecendo pertencente à ordem de um saber fazer aí (*savoir y faire*), de onde se supõe o alcance psicanalítico *contingente* de intervir no *sinthome*. Resguardando esse termo *absoluto* ao saber no Real: uma existência aparente (*l'existence apparente*), conforme Lacan (1976-1977), inteiramente acidental e a partir da qual não teríamos como tomá-la senão como algo do tipo da não-relação sexual. O importante aqui é que essa formulação se relaciona com a criação de um novo neologismo, por parte de Lacan, a saber, *parêtre* (pare*ss*er), forjado para exprimir a comunhão entre o *paraître* (parecer) e o *être* (ser). Com esse neologismo, conseguimos circunscrever aquilo de que se trata de um saber no Real no qual se exclui a possibilidade de se falar sobre, uma vez que não seria o caso de passar a

barreira do impossível, definição primeira do Real. Assim, o *parêtre* se põe como um termo possível para ser atribuído àquilo com o que nos deparamos na clínica das psicoses quando não se pode dizer que há um sujeito *parlêtre* senão com inúmeras ressalvas.

6. A ESCRITA EM JOYCE E EM SCHREBER

6.1. Sobre a obra escrita de Joyce

Se podemos dizer que o *phallus* é a conjunção do falo com a função da fala, no caso de Joyce, é sua arte que vai pôr-se como suplência dada essa carência fálica. E, ainda, considerando a vida de Joyce, extensamente biografada, não seria equivocado afirmarmos que foi por essa via que o escritor irlandês teve sucesso em construir essa suplência, mas também centramos no seu modo de escrever singular o que vai defini-lo enquanto um verdadeiro artífice, na medida em que constrói, através da sua arte, o quarto elemento que repara o fracasso na confecção do nó enquanto borromeano. Um feito magistral porque fazer de sua arte o quarto elemento implica propriamente enodá-la ao nó e, para tanto, é preciso que esta tenha a consistência do Imaginário, o furo do Simbólico e ex-sista como Real. A partir disso, cabe-nos dizer, nesta tese, em que medida essa suplência se viabilizou propriamente através de um estilo joyciano de escrita, não analisado aqui em termos literários[13], no qual podemos constatar a emergência do um modo *a*utre (com o acento da conjunção do *a* do *objeto a* com *autre*, outro, em francês) de escrita, cujo estatuto propomos ser identificado sob o termo de (a)scrita[14].

Outro fato importante a ser observado inicialmente é a intenção de Joyce de que sua obra torna-se interesse da comunidade por três séculos e, especialmente, para os acadêmicos. Isso nos faz considerar que, ao menos, ele escrevia tendo em conta este leitor característico do outro lado, cuja posição é forçosamente imputada para aquela de um pesquisador, ou seja, antes de lê-lo (considerando propriamente que é quase ilegível), deve-se pesquisá-lo, desvendando seus enigmas. Ao remetente de sua obra cabe forçar/inventar uma leitura e, por isso mesmo, são inesgotáveis as possibilidades, especialmente, em *Ulisses* (1922) e *Finnegans Wake* (1939).

Se Lacan (1967) diz que o psicótico é aquele que carrega o objeto *a* no bolso, o que lhe garante certa liberdade, mas também lhe causa dificuldades e o sofrimento

---

[13] É importante observar que não é esse o objetivo, o presente trabalho pretende, na medida do possível, se ater ao campo psicanálitco

[14] Propomos esse neologismo para destacar da escrita corrente (aquela apenas fundada como fonética), de modo a restringirmos o uso do termo "(a)scrita" e suas derivações para circunscrevermos esse modo *autre* de escrita originária nisso que toca a ordem Real e se faz prova da sua invenção, em suma, o Real como essa própria escrita.

peculiar, podemos dizer que o sucesso de um tratamento tocaria nessa questão. No caso de Joyce, podemos dizer que a escrita de sua obra se constitui como uma tentativa de (a)screver o possível desse objeto *a*, localizando-o em outro lugar *que* não no seu bolso. Se o *a* se manifesta na linguagem como quebra, como aquilo que não se comporta, a escrita joyciana é uma demonstração exemplar. O sucesso de Joyce é fazer isso aparecer em sua obra através dos inúmeros enigmas que ele remete ao leitor que visa a atrair, o leitor acadêmico/pesquisador, mas, desta forma também, ele supõe um saber no outro, o qual pode escapar, propositalmente ou não, a ele mesmo, já que não é evidente que o escritor irladês tivesse noção do alcançasse das entrelinhas de sua obra; seria muito antes o contrário. É sua intenção deixar que o mundo acadêmico se ocupe dele, e isso na medida em que constrói uma obra altamente autobiográfica e tem sua vida pessoal também vastamente relatada por outros.

Ao tomarmos essa direção, em especial, ao campo acadêmico e considerarmos a teoria lacaniana dos discursos, constataremos que não é sem razão esse endereçamento. Lacan apresenta a sua teoria dos discursos, no seminário 17, *O avesso da psicanálise*, a partir da qual o discurso seria como uma estrutura necessária que ultrapassaria a palavra. Trata-se aqui reconhecidamente de discursos sem palavras, uma vez que poderiam estes muito bem subsistir em certas relações fundamentais e sem palavra alguma. A estrutura definir-se-ia, portanto, como aquilo na qual se indicaria a entrada em jogo apenas do efeito da linguagem, a partir de fórmulas de relação que tomariam corpo no Outro. É importante notar aqui que Lacan diferencia essa estrutura em relação ao discurso, e é por isso que este "pode dominar a realidade sem supor consenso de qualquer um, porque é ele quem determina a diferença para fazer barreira entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação." (LACAN, J. 09/04/1970). Sendo assim, um discurso condicionaria toda palavra que ali possa se produzir; e o mais importante é que, ao formular a sua teoria dos discursos, Lacan expõe que estes matematizam o seu próprio insucesso. Ou seja, cada discurso mostra como o *objeto a* pode ser atuado, funcionando no aparelho de linguagem como efeito de queda. O que se evidencia assim é que para fazer semblante, ou em outras palavras, para que se faça o laço social, é necessário que algo falhe. (QUINET, 2006).

Voltando a endereçamento de Joyce, temos que, no discurso do universitário, o saber (S_2) seria aquilo que age sobre o objeto *a*, produzindo um sujeito barrado

($). Ao se colocar o saber como agente, imprime-se o comando característico do campo acadêmico, o *continue a saber*: um saber inesgotável na tentativa incansável de apreensão do objeto *a*, o que rende certamente uma produção abundante, na medida em que o *a* sempre escapa ao campo do S_2, por isso mesmo, resultando dessa operação discursiva, teremos o sujeito como barrado. Assim, através desse endereçamento, Joyce, enquanto escritor, assenta na obra isso que carregaria no bolso, uma explicação para proliferação de tantos enigmas e de sua quase ilegibilidade: o objeto certo para o discurso em vigor na academia.

$$\uparrow \frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$} \downarrow$$

Discurso do Universitário

Agente	Outro
Verdade	Produto

Lugares nos discursos

Se, como Lacan (1975-1976) ressalta, Joyce era um herege e até mesmo na universidade, foi a esta que ele direcionou o cuidado de sua obra. Esse herético concebe, em uma primeira obra, *Stephen Herói*[15] que vem a ser o nome do personagem principal do *Um Retrato do Artista quando Jovem* (A Portrait of the Artist as a Young Man), que figura o próprio Joyce e sua vida. *Retrato*[16] é o primeiro romance publicado por ele, em 1916, que conta a infância e adolescência de *Stephen*, no qual o escritor termina por recriar os ritos para a vida adulta, incluindo nisso a separação da família, amigos e sua terra natal, a Irlanda, e mudança para Europa.

Segundo Richard Ellmann (1989), um de seus principais biógrafos e comentadores, tanto *Dublinenses*[17] quanto *Stephen Herói*, *Retrato* e *Ulisses* são autobiográficos e, seus personagens centrais são as versões de um Joyce jovem, o Stephen, e um mais maduro, Leopolde Bloom, personagem do último livro referido. O Bloom, como personificando a maturidade, embora se espelhe no Ulisses do poema homérico, conhecido por sua astúcia e inteligência, na reescritura joyciana, ele se apresenta mais como ridículo, bobo em muitas ocasiões, um homem comum, mas é completo ao mesmo tempo pela positividade, pelo seu apego aos valores humanos, então, percebe-se rapidamente que a alusão ao herói grego muito mais se dá como derrisão das qualidades heroicas atribuídas ao personagem mítico. É

[15] Joyce começou a escrevê-lo provavelmente em 1903, mas foi publicado apenas postumamente, em 1944.
[16] Para maior fluidez na leitura, usaremos, a partir desse momento, apenas *Retrato* em vez de *Retrato de um Artista quando Jovem*.
[17] Livro de contos, sua primeira publicação, em 1914

interessante também trazer uma conversa, relatada por Ellmann, que Joyce teve com um amigo sobre o porquê, diante de todas essas diferenças, da escolha do mito helênico para compor sua obra: inicialmente, é-lhe questionado por que não teria usado, em vez de Ulisses, Cristo como referência, ao que Joyce responde que *Cristo* não tinha se casado e também não tinha vivido com mulher; diante da resposta, o amigo segue e apresenta *Fausto* como outra possibilidade, ao que ele retruca mais uma vez dizendo que sobre este último não se sabe nada da sua família, apenas de suas ambições por poder e conhecimento, além de sua inteligência e desejo de unir a África com a América; e à terceira possibilidade arguida, *Hamelet*, o escritor diz que o personagem shakespeariano é apenas filho; ponto em que conclui afirmando que a escolha por Ulisses se deu porque este é *filho*, *marido* de Penélope, *pai* de Telêmaco, *rei* de Ítaca e *companheiro* de heróis como Aquiles, além de ter passado por aventuras fantásticas, ou seja, por isso tudo ele é o homem completo (ELLMANN, 1999). É por isso que Bloom só pode se fazer como completo de forma derrisória, como piada do herói homérico.

O importante a observar é que Joyce na medida em que escreve e, partindo do pressuposto que escreveria para solucionar o seu próprio enigma, ao se personificar nos protagonistas (Stephen Dédalos, Leopold Bloom), ele o faz de um modo extremamente peculiar porque, de fato, pode-se dizer, não só que ele mantém essa dimensão enigmática, como também, a explora de tal forma que os enigmas se proliferam significativamente nas sequências de seus livros escritos. Em outras palavras, a medida que amadurece, o seu estilo, considerando por seus comentaristas como experimentalista, se torna mais preeminente em suas obras, e ele ainda mais enigmático. A definição lacaniana acerca do enigma (Ee), a saber, uma enunciação cujo enunciado não é encontrado, também revela que, nessa operação, o efeito de sentido que emergiria fica suspenso, enquanto o enigma permanecer e isso propriamente é o que a leitura de Joyce causa.

Em seu primeiro romance publicado, *Retrato,* Stephen segue mais próxima à via de decifração do seu próprio enigma. Há, neste livro, o que poderíamos considerar um início de trabalho de Joyce para a construção de uma metáfora delirante com a sua crença *na consciência incriada de sua raça* e no apelo ao pai, “Velho pai, velho artífice, sustente-me agora e para sempre com mão firme” (JOYCE, 1916, p. 309). Isso também ocorre de forma semelhante em Schreber que acredita ser a mulher que gerará uma nova raça, mas, em Joyce, isso da raça eleita não vai

muito longe e é importante salientar aqui como essa diferença se mostrará decisiva na evolução do quadro de Joyce em relação ao que constatamos como desfecho do caso do jurista. Ainda que Joyce fale dele mesmo, ou seja, não há dúvidas sobre o caráter autobiográfico de seus livros, ele o faz por meio de personagens (Stephen, Bloom), ao contrário evidentemente de Schreber, já que se trata neste de um livro de nomeadamente de memórias. É interessante constar que o irlandês se escreve através de seus protagonistas e, o que é ressaltado por muitos dos seus comentadores. Adams (1966) traça, inclusive, comparações e lança hipóteses sobre a construção e imiscuição dos dois personagens em *Ulisses*, na forma como Joyce se conta enquanto jovem arrogante (Stephen) e mais maduro (Bloom). Dessa forma, é preciso considerar não apenas este último livro, mas também *Retrato* e *Dublinenses* como uma obra só, não apenas porque vários personagens passeiam nos três livros, mas antes porque, enquanto escritor, Joyce deu mostra de que sempre se tratava de sua vida.

Em *Ulisses*, sua obra seguinte, isso que poderia seguir como sendo a elaboração de uma metáfora delirante sustentada na figura do herói helênico é encarnado como uma derrisão do heroico. Essa é a saída que salva Joyce da solução pela metáfora delirante: ele pega um conto heroico para escrever que "não é isso": Bloom será construído para tirar a consistência do mítico. Ao contrário dos passos de Schreber, Joyce não acedida em si mesmo senão enquanto enigma, cuja resposta permanece sempre adiada, como efeito da dimensão enigmática que ele sustenta em sua própria arte. A questão diagnóstica de Joyce é incerta justamente pelo recuo da metáfora delirante que começa a ser traçada no *Retrato*, mas que não evolui, diferentemente da maioria dos casos de psicose, e ainda é preciso lembrar que seu primeiro livro, *Stephen Herói*, é o começo de se contar partindo de uma versão heroica, mas ainda assim não se pode dizer que se trataria, apesar da fascinação pela figura do Cristo expressa nesse livro, de Joyce acreditar-se substituindo-o como redentor. E, mesmo em *Ulisses*, apesar de ter um conto heroico como enquadre, trata-se de homem bobo, traído pela mulher e insuficiente como pai.

Apesar de ter sido propriamente escrito, entre 1914 e 1921, em Trieste, Zurique e Paris, e publicado já no ano seguinte à sua conclusão, *Ulysses*, segundo Ellmann (1999), começou a ser preparado já em 1907. Isso porque para iniciar a sua leitura, é preciso já ter lido *Dublinenses* (1914) e *Retrato* (1916), uma vez que vários personagens passeiam entre eles, assim, essas suas três primeiras

publicações devem ser consideradas uma obra só, na qual, no último, temos a aparição da versão mais madura do escritor e que o faria um marco na literatura. Não há apenas a continuidade de personagens, mas também de temas e de métodos. No primeiro, o livro de contos, há o que os literatos chamam o método mítico, o qual também aparece mais uma vez no *Retrato*. No final deste último livro, por exemplo, Stephen termina deixando Dublin e indo para Europa, e, no romance seguinte, ele está voltando para Irlanda, então, há também uma ligação entre os acontecimentos.

Em *Ulisses*, para o escritor irlandês, era preciso "encontrar um herói pagão o qual pudesse colocar numa cidade católica, transformar Ulisses num dublinense. Stephen Dedalus [de *Retrato*] não podia assumir esse papel porque era a *persona* imatura de Joyce; como persona madura, Joyce escolheu Leopold Bloom. Stephen e Bloom vinham de extremos opostos de sua mente e vida, mas havia necessariamente muitas semelhanças, que Joyce enfatizava e justificava fazendo do homem mais velho uma espécie de pai para Stephen."(ELLMANN, 1989, p. 448.) Então, em sua obra, Joyce imiscui mito e biografia, ao contar sua vida *com* o poema homérico, ele revela isso que, na teoria da psicose, se demonstra como sendo a carência paterna em sua vida, mas, ao mesmo tempo, trata de fazer sua suplência, mas o faz de um modo peculiar, a saber: contar a sua própria vida, a de Bloom, um homem comum, *com* o poema homérico que conta o retorno à Ítaca de Ulisses, herói da Guerra de Tróia, e isso só pode ser feito senão como uma derrisão da figura épica, porque Bloom é o que há de mais comum e distante de encarnar um herói.

O livro está dividido em três partes. Os três primeiros episódios constituem a primeira parte, *Telemaquia*, na qual o personagem Stephen Dedalus, o jovem poeta protagonista do romance anterior, publicado sete anos antes, *Retrato,* reaparece e figura como uma sátira da juventude do escritor irlandês, mas também, considerando a referência ao poema homérico, podemos ler que, nessa parte que abre o romance, trata-se propriamente da busca que o jovem Joyce teve que empreender dada a carência de um pai, tal como Telêmaco, filho do herói homérico Ulisses, o fez durante boa parte da sua vida, ao procurar saber sobre o seu pai. É por isso que precisamos considerar os três primeiros livros de Joyce como uma obra só. O principal protagonista, Leopold Bloom, entra na segunda parte, e é nesta que percebemos mais claramente o artifício de torná-lo um Ulisses dublinense, ao contar

um dia comum na vida dele, as suas andanças por Dublin como equivalente aos cantos do poema homérico. Na última parte, na qual ocorre o reencontro entre, pode-se dizer, os dois Joyce's, o Bloom (uma figura paterna falida) e Stephen (um jovem arrogante), encenando mais abertamente aquilo que seria a carência paterna do último ao mesmo tempo em que mostra a falência do protagonista principal em ser um pai. O último episódio, *Penélope*, o "fluxo de consciência" da Molly Bloom, mulher de Leopold, é um dos escritos mais interessantes da obra, porque é um monólogo sem pontuação alguma, assim, cabe ao leitor supor os cortes, as pausas, ou seja, para lê-lo é preciso colocar algo de si, supondo ser o sentido dado por Joyce quando o escreveu.

É notável como através dessa sua (a)scrita, a língua se assujeita à trama, ou seja, fica subvertida, em certo grau, à jornada dos próprios personagens. Como exemplo, tem-se a injeção do grego, por Joyce, no primeiro capítulo de *Ulisses*, cuja divisão em 18 capítulos refere-se à 18 horas de um dia apenas da vida de do seu protagonista. Cada um dos capítulos é escrito com um estilo específico. Considerada uma reescritura do poema homérico, na medida em que conta a história de seu protagonista *com* (deve-se entender aqui o emprego desta preposição no sentido *instrumental* que comporta) o herói helénico e o sentido desse *com* mostra sua evidência primeira justamente na injeção do grego na língua em que o livro é escrito já em seu primeiro capítulo, assim, a *helenização* da língua inglesa exemplifica o alcance, ou melhor, em que nível se dá a intrusão do mítico Ulisses no Bloom, a saber, no nível da *lalangue*. Esse seu estilo experimentalista se acentua cada vez mais no decorrer de sua arte, e isso podemos dizer decorre do fato de que quanto mais Joyce (*a)*screve mais toca nisso que entendemos, no campo da psicanálise, como *lalangue*.

6.2. A leitura *impossível* de Joyce

Considerando a dificuldade de leitura, Stuart Gilber e também Carlo Linati construíram os enquadramentos dos dezoito capítulos de *Ulisses*, os famosos esquemas, os quais, o próprio Joyce diz ser uma produção mais de seus comentadores que dele mesmo. Estes esquemas nos demostram que para cada um dos capítulos é possível supor um enquadramento arquitetado por Joyce, ou seja,

temos neles uma tentativa de apreensão de uma estrutura ainda que tais esquemas não se aproximem do que Lacan consegue propriamente depurar quando sustenta o seu *sinthome* sob a topologia dos nós, eles são um tentativa clara de apreender algo da (a)scrita joyciana, constatando que ao mesmo tempo que escrevia, Joyce (*a)*screvia algo, somente não o fez com os três círculos de barbante (R, S, I). Podemos pinçar, da própria análise lacaniana, um exemplo de como isso se passa em Joyce:

> [...] alguém, um dia, veio vê-lo [Joyce] e pediu-lhe que falasse sobre o que queria dizer com uma certa imagem. Era uma imagem que reproduzia um aspecto da cidade de Cork. Então Joyce, que sabia o que esperar de alguém assim, lhe respondeu que era Cork. Ao que o homem disse, "mas é óbvio que eu sei o que é: um aspecto da cidade, em fim, a grande praça, digamos, de Cork, eu a reconheço. Mas o que ela enquadra?". Ao que Joyce, que o aguardava na vez, respondeu, "Cork". (LACAN, sessão de 11 de maio de 1976, tradução nossa)

Quando esse perguntador insistiu em obter uma resposta pela segunda vez, ele seguia a vontade de todos que o leem que era de conhecer do que, de fato, se tratava, ou seja, que lhe fosse apresentado um enunciado correspondente à enunciação, já que era Joyce quem se suponha deter essa resposta. Mas, como bem se percebe, o enigma se mantém na medida em que não se limita a um sentido unívoco: há a consistência da própria imagem, podendo representar um lugar da cidade; mas também o nome próprio da cidade, o qual igualmente poderia ser tomado pelo sentido da palavra enquanto substantivo comum, isto é, "cortiça" (*Cork*, em português). Então, ele joga com a imagem, nome comum e próprio simultaneamente para manter essa dimensão enigmática, já que vários enunciados ou sentidos podem ser alojados ali.

Em relação ao esquema de Linati, é preciso ressaltar que foi propriamente Joyce quem lhe enviou um texto como um *resumo-esqueleto-esquema* do seu romance o qual teria sido adaptado e publicado pelo italiano. No geral, estes esquemas sempre indicam o nome do capítulo, ou seja, a que canto do poema homérico se refere, a hora do dia, as técnicas usadas, os temas, a ciência ou arte, partes do corpo, entre outros aspectos. Tomando, por exemplo, a partir do que se apresenta neste esquema acerca do capítulo 4 de *Ulisses*, temos sucintamente o seguinte: nome do episódio *Calipso*, decorre das 8 às 9 horas do dia, na casa dos protagonistas; como técnicas usadas, o diálogo de duas pessoas, narração e monólogo; como temas principais, o exílio, mitologia e Israel; como ciência/arte, a

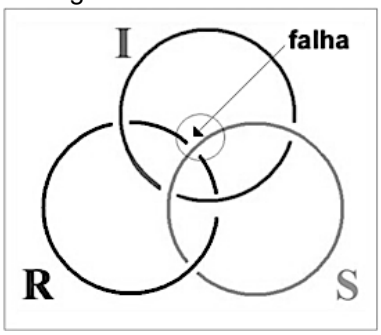
economia. Com isso, tem-se um enquadramento daquilo que Joyce escreveu em cada episódio, o que obviamente não faz de *Ulisses* algo inteiramente legível, mas tem como efeito principal fomentar ainda mais a dimensão enigmática do que está escrito porque aponta para uma estruturação possível, ou seja, o osso que sustenta o romance.

O interessante é que, na psicanálise, é a partir da relação com o corpo que podemos sustentar a hipótese da emergência de um sentido naquilo que destacamos na experiência analítica como as produções do inconsciente, todavia, é importante destacar que o que temos acesso, ou seja, o saber (S_2) está sempre condicionado ao campo do significante (S), desta forma não se pode dizer que isso que emerge enquanto saber esgota isso que comporta a relação com corpo. Esse resto intocado, estrangeiro ao saber, aponta uma via também para entendermos isso que se passa no caso Joyce, quando Lacan diz que a sua obra propriamente opera essa sutura na relação peculiar que o escritor irlandês estabelece com seu corpo.

O despedaçamento do corpo na psicose é uma experiência amplamente constatada nas abordagens psicanalíticas nesses casos. Podemos assim dizer que não é sem razão o que encontramos esquematizado no quadro de leitura de *Ulisses*, a versão de Linati, a qual teria sido inicialmente feita pelo próprio Joyce. Nesta, ele associa, por vezes, nisso que consideramos também como atestação de que se trata da (*a*)scrita, a um determinado episódio do seu livro uma parte do corpo humano. Pode-se dizer que é a forma, enquanto (*a*)scritor, que ele encontra de suprir essa relação de despedaçamento a qual aludimos na psicose. Saber precisamente o porquê de tais conexões é uma tarefa extremamente difícil para seus leitores: por exemplo, saber a razão pela qual no último episódio, no qual se alude ao canto *Penélope* da Odisseia, é a carne prevalente. A incapacidade de enunciar tais razões é antes um elemento que conjuga a favor desse modo *autre* da escrita de Joyce e como ela se assemelha à escrita lacaniana do nó, já que não é de todo impossível levantar conjecturas, até mesmo plausíveis sobre as associações, mas é certo que permanecerá sempre um resto intocado, ou seja, algo que não ascende ao enunciado, permanecendo enigmático, mas de algum modo fazendo essa sutura na relação com o próprio corpo. É por isso que sua escrita desempenha um papel importante, na medida em que o *ego* vem a ser justamente a ideia do corpo como uma imagem, porque o corpo é senão isso que tem consistência no homem.

Considerando esse caso a partir da teoria dos nós, podemos supor que a falha se deu nessa parte destacada na figura, porque nisso implica que o círculo do Imaginário pôde se livrar dos dois outros, desfazendo-o enquanto borromeano.

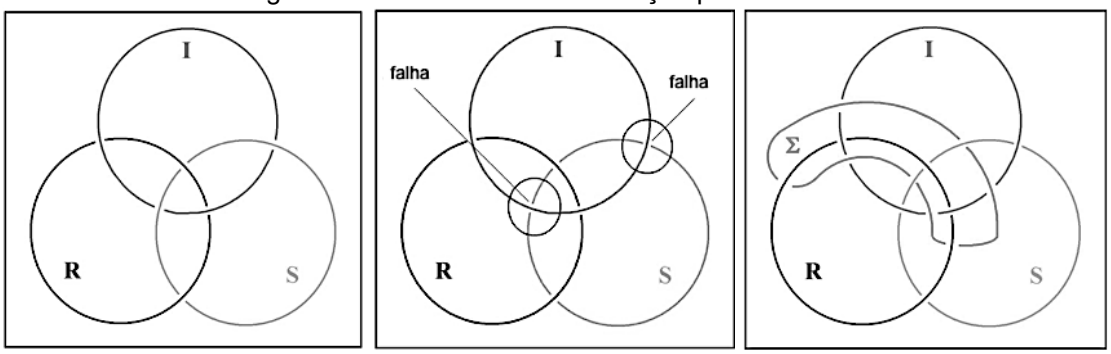
Figura 13. Nó com falha



Esse deslizamento do círculo do Imaginário no nó não apenas se verifica clinicamente na experiência psicótica de despedaçamento do corpo, mas também na precariedade da emergência do sentido, já que este adviria justamente da copulação do Imaginário com o Simbólico, o que não ocorre sem uma estruturação borromeana. Não é sem colocar algo de si mesmo que se consegue ler Joyce ou ser joyciano, extraindo um dos vários sentidos possíveis ou, mesmo assim, frequentemente, nenhum sentido – especialmente, no avançar de seu percurso que culmina com *Finnegans Wake* (1939), praticamente intraduzível. É uma das razões para nos depararmos com um texto quase ilegível. O imaginário se destaca, mas Joyce não constrói aquilo que, em termos psicanalíticos, chamamos de metáfora delirante, como ocorre em Schreber, ele repara seu nó fazendo, através da sua arte, o quarto elemento.

Nas três figuras a seguir, constatamos a sutura feita pelo *sinthome*, Σ, nas falhas no nó, e o que resulta dessa compensação é uma estruturação *aparentemente* borromeana.

Figura 14. Nós com falhas e correção pelo *sinthome*

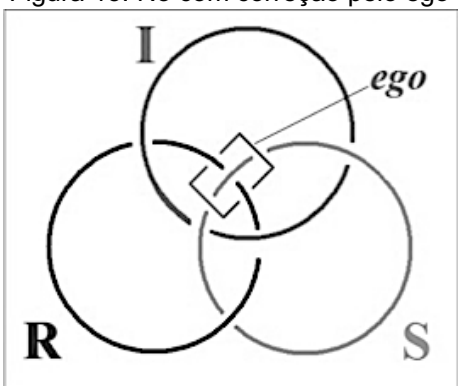


Em aparência porque mesmo com a falha no nó de três reparada no lugar onde ela ocorre, o nó não se torna borromeano, tendo apenas a aparência de um, e

o que também irá implicar assim a inexistência de equivalência entre os sexos, precisamente no nível do quarto elemento reparador do nó. Isso abrirá uma via para que a relação sexual se estruture a partir dessa diferença, sendo propriamente o *sinthome* isso que suportará o outro sexo como não-equivalente. O que Lacan adverte é que "se uma mulher é um *sinthome* para um homem, claramente haverá a necessidade de encontrar outro nome para o que é o homem para uma mulher, uma vez que o *sinthome* é caracterizado pela não-equivalência." (LACAN, sessão de 17 de fevereiro de 1976, tradução nossa). Dessa forma, evidencia-se que o *sinthome* força a invenção dos sexos e nisso do nome próprio para que assertivamente se estruture a relação sexual, o que será determinante no desenrolar de um quadro psicótico. No caso do escritor irlandês, teríamos Joyce elevado ao estatuo de Nome Próprio e isso em sua relação com Nora, ao passo que, no caso Schreber, se dá uma relação de aprisionamento a Deus, na qual, no último relato que temos, o jurista, ao não constituir um Nome Próprio, se resigna com a ideia de sua emasculação ao se tornar a mulher geradora de uma nova raça (Allouch, 2012).

Nesse momento, é preciso observar que a tese lacaniana de fracasso na psicose se liga à ocorrência da *Wervefung* do Nome do Pai, ou seja, a inexistência da inscrição desse significante primordial, então, se trata propriamente de localizar essa falha no nó seguindo estritamente essa formulação, ou seja, a falha deve incidir de tal forma onde ocasione o desenlace dos três registros, a saber, na figura, na interseção entre o S e R no círculo do I. Assim, um reparo para ser efetivo precisará ser feito por isso tudo no lugar da ocorrência da falha existente, ou seja, entre os círculos do Real e o do Simbólico, com esse elemento reparador que vem a ser Ego, *Sinthome* e Nome Próprio concomitantemente, já que, enquanto quarto elemento, ex-siste ao nó e isso implica se enodar aos três outros registros.

Figura 15. Nó com correção pelo ego



Observemos que, na teoria dos nós, o Real é o terceiro elemento, mas é ao mesmo tempo o nó, ou seja, a (a)scrita do nó, então, uma falha implica mesmo um fracasso na invenção do Real como terceiro, como o impossível. O não-sentido, em suma, é um dimensão necessária. É o que Joyce faz ao reparar o nó com uma obra caracteristicamente enigmática, sustentando o *non sense*. Enquanto em Schreber, como também em muitos outros casos de psicose, constatamos o efeito estabilizador da construção da metáfora delirante, implicando, para tanto, a resolução do enigma, mas com efeito efêmero, uma vez que não se consegue manter um sentido estável por muito tempo. Mas nisso encontramos o limite do tratamento possível da psicose pela psicanálise, não somente porque (*a*)screver é sempre da ordem da contingência, mas porque precisaríamos estar aí em uma dimensão do *savoir-faire*, produzindo artesãos e não psicanalistas, ainda que ambas se aproximem não se trata do mesmo.

Em suma, a compensação pela demissão paterna, a *Verwerfung*, se apresenta no fato de que, para Joyce, o nome que lhe é próprio se valoriza às custas do pai. Assim, se consideramos que o Édipo, como Lacan afirma no seminário 23, pode vir a ser também um *sinthome*, sob a égide do amor ao Pai, o que ocorre em Joyce é que no lugar do Nome do Pai, ele inventa, enquanto artífice, a si mesmo como suplência e, já que se trata do *sinthome*, o que há de mais singular, é o (Nome) próprio Joyce, senhor de si, o *individual*. "É nisto que se pode dizer que o *Nome Próprio* faz tudo o que pode para fazer mais do que o S_1 do mestre, que se dirige em direção ao S do pequeno índice 2, em torno do qual se acumula o que é o saber [S1→ S2]" (LACAN, sessão de 10 de fevereiro 02 de 1973, tradução nossa), isso se faz através da sua arte propriamente, não somente quando Joyce se escreve como Stephen Dedalus e Leopold Bloom, na tentativa de fazer-se comum, mas, especialmente, na medida em que esse Nome Próprio sustenta o enigma de e em sua obra como uma (*a*)scrita, resultando o deslizamento eterno em sua leitura, e fazendo advir também o joyciano, ou seja, o nome comum dado aqueles que o amam porque é preciso lhe supor saber para poder lê-lo. E é a suposição de saber conduz senão ao amor, como Freud nos constou desde o início.

No trecho a seguir, Lacan fala sobre esse tema importante para a nossa tese atual, ao relatar a nomeação dos três registros e a implicação necessária para fazê-los constituir:

> Eu anunciei o Simbólico, o Imaginário e o Real, em 1954, e intitulei uma conferência inaugural desses três nomes, tornados, em suma por mim, isso que Frege chama de nomes próprios. Fundar um nome próprio é algo que faz elevar um pouco o seu nome próprio; o único nome próprio em tudo isso é o meu: a extensão de Lacan ao Simbólico, ao Imaginário e ao Real é o que permite a esses três termos consistir. Eu não sou especialmente orgulhoso disso. Mas, após tudo, eu percebi que consistir queria dizer algo. É que precisaria falar de corpo, que há: um corpo do imaginário; um corpo do simbólico, é *lalangue*; e um corpo do Real, do qual não se sabe como ele sai. (LACAN, sessão de 07 de dezembro de 1976, tradução nossa).

Com isso, ao retornamos para a questão da constituição do Nome Próprio como saída possível para um caso de paranoia, devemos ressaltar então que é preciso fazer esse nome consistir. No caso de Joyce certamente isso passaria por sua obra enquanto escritor. Não seria muito supor que, no caso Schreber, também assentaríamos em seu livro de memórias a sua tentativa de dar um certa consistência ao seu nome enquanto um Schreber (o termo em alemão se assemelha foneticamente a escrever, *schreiben*) e sua família era conhecida notavelmente por ter muitos escritores; o seu pai, médico e pedagogo, chegou a escrever mais de 20 livros, então, havia algo peculiar na materialidade de seu próprio nome que levou o jurista por essa via de escritor. Todavia, como salientamos, não bastaria escrever, mas (a)screver propriamente.

Por fim, é importante retomarmos que, com a introdução da teoria dos nós, podemos resgatar um equívoco quando dizemos que na loucura haveria liberdade. Em *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946), Lacan diz que não há como conceber a liberdade sem ter como limite aí a loucura, não querendo dizer com isso que o psicótico goze da liberdade, justamente o contrário, na maioria dos casos, como constatamos na clínica possível da psicose, se trata mais do aprisionamento ao Outro (Allouch, J.), como nos mostra o caso Schreber. Então, não há como apregoar liberdade senão em relação ao uso peculiar do significante em sua materialidade, tendendo para um uso mais idiossincrático e menos preso ao código social, como se demonstra acertadamente no estilo experimentalista de Joyce. Assim, o louco, na solução da metáfora delirante, estaria longe de se equiparar ao livre. E isso se confirma, quando Lacan retoma esse assunto e clarifica que o termo de liberdade, outrora utilizado no texto de 1946, era para dizer justamente que se trataria da liberdade entre os círculos de barbantes com os quais se constrói o nó borromeano, o nó de 3, no qual, na falta de um, o caso da psicose, os outros dois

círculos estariam livres em relação ao outro. E essa falta do um adviria do erro da invenção do Real como o 3 do nó, o impossível. Assim, a liberdade se daria no nível do nó, enquanto enodando o Real, o Simbólico e o Imaginário, e que o caso normal é que se uma dessas três dimensões faltar, seria o caso de se tornar louco.

Em consideração aos neuróticos, Lacan afirma que estes são "inquebráveis[…] qualquer que seja, o Real, o Imaginário ou o Simbólico que lhes falte, eles se mantém de pé." (LACAN, sessão de 11 de dezembro de 1973, tradução nossa). Deste modo, na questão da loucura e da liberdade aqui, não se trataria unicamente da falta de um dos círculos para manter a consistência do nó, como borromeano, como de três. É por isso que Lacan fala, na ocasião, do caso normal, ou seja, aquele no qual o nó foi feito de tal forma que estando um libertado não tem como não ficar louco. É isso que ele quer dizer quando aponta que pode-se liberar um, na medida em que mantenham-se os três sendo equivalentes. Então, o decisivo, nesse ponto, seria que continuassem a exercer a mesma função em relação aos demais. Isso aponta para o tratamento, uma vez que se pode prescindir da construção do nó enquanto borromeano, contanto que se mantenha a boa imagem, ou seja, que as três dimensões mantenham suas funções entre si de diferenciação, como ocorreria no caso de Joyce, que o faz através de sua arte, enquanto (*a*)scritor.

6.3. (a)scrita em Joyce

Em seu último romance, *Finnegans Wake*(1939), Joyce chega ao máximo em seu estilo de escrita experimentalista, no qual a intromissão de várias línguas na inglesa é de tal forma que isso que começou desde o início em seus outros livros, a saber, a subversão da função significante à sua materialidade, culmina em um livro que o sonho é o personagem e não o sonhador e, também, rende o livro como quase inteiramente intraduzível. Assim, se víamos nos seus outros romances uma autobiografia que se sustentava no protagonismo de Stephen e depois Bloom, agora é o próprio sonho o personagem central.

Em certa medida, a sua escrita se torna mais autônoma ao passo que rompe com o sentido, e isso se presentifica nessa arte joyciana de manuseio da materialidade constituinte da palavra. Aqui nos cabe retomar a definição lacaniana de uma escrita como um *saber suposto sujeito*, uma vez que o que se pode supor aí

é um saber tocando no Real, o qual não se estenderá na suposição de que haja um sujeito e coadunando com a nossa proposição de que, nesses casos, teríamos antes o *parêtre* (*paresser*) e não um *parlêtre* (*falasser*) Por isso essa quebra, propriamente um *savoir-faire*, encontra sua razão no fato de que a palavra, por ser justamente portadora do sentido, estará sempre atrelada ao efeito da significação fálica, que é parasitária por definição. O mal das palavras, para Joyce, vinha precisamente desse parasitismo necessário à emergência de sentido, porque é esse parasita que sustenta toda e qualquer língua enquanto tal. Mas é também por isso que o *sinthome* joyciano se mostra inanalisável, já que a intervenção, fundada no discurso do analista, não encontra outra fonte de operação senão na função fálica mesmo, ainda que a reconheça como parasitária e ateste que o sujeito enquanto *parlêtre* é mais falado que falante.

Advém da impossibilidade de pensar a cadeia borromeana, e mesmo isso que seria sua metáfora, o nó de três, o imperativo, no caso do nó, de fazê-lo, o que quer dizer simplesmente escrevê-lo para ver como funciona. Então, precisamos aqui salientar que tal modo de escrita, (*a*)scrita nesse caso, se dá como necessária e autônoma em relação à qualquer formulação que parta da linguagem. Com isso, essa (*a*)scrita se caracterizaria propriamente como um fazer (*faire*) a partir do qual um saber (*savoir*) poderia ser suportado: a obra enigmática joyciana. Dessa forma, podemos dizer que "Joyce não sabia que estava fazendo o *sinthome*, ou seja, que o reproduzia. Ele era inconsciente disso, e é por essa razão que ele é um puro artífice, que ele é um homem de *savoir-faire*, isto é, o que também é chamado de artista." (LACAN, sessão de 09 de março de 1976, tradução nossa).

O *savoir-faire* é o que constitui o artífice: isso é o exemplar no caso do Joyce que, enquanto escritor, ao *fazer* sua obra, suporta nela propriamente algo da ordem de um *saber* sobre si mesmo. É justamente no estatuto disso que escreve enquanto saber que encontramos a razão pela qual não há o desencadeamento de sua psicose, como ocorre no caso Schreber em vários momentos de sua vida, mesmo após a escrita do seu livro de memórias. O jurista não (*a)*screvia, porque é justamente no modo de escrita *autre* que um saber (*savoir*) pode se suportar; se tratava antes de um conhecimento acertadamente qualificado como paranoico.

Mas aqui nos deparamos com o que está em uma ordem expressamente contingente em uma experiência analítica, ou seja, não há absolutamente como dizer que este dispositivo possa colocar alguém na via de (*a*)screver tal como Joyce.

Por isso também ele não era um caso para a análise: o que ele sabia fazer estava ao alcance em sua arte. Não é sem razão que os grandes casos de psicoses teorizados no campo da psicanálise, Schreber e Joyce, foram construídos a partir de escritos e não de falas. O discurso analítico trabalha com a suposição do sujeito barrado, definido como *parlêtre*, por isso, a interpretação propriamente do analista pode vir a ter efeitos.

Não é por acaso que a primeira proposição lacaniana acerca de todo tratamento possível na psicose, em seu texto de 1958, nos *Escritos*, aponta a saída pela via da metáfora delirante, já que o dispositivo analítico não prescinde inteiramente da intervenção pela palavra, portadora do sentido. A metáfora delirante, possível de ser construída em um trabalho de análise, se coloca como garantia e fundamento para emergência do sentido e seus efeitos benéficos, todavia, o que o quadro schreberiano atesta é que é uma solução provisória, por isso também, devemos a qualificar como o possível. Partindo da apreensão lacaniana acerca da lógica modal, é importante ressaltar o *possível*, nessa sentença, como aquilo que se escreve, uma vez que, nesse caso, não se tratando de um sujeito barrado, algo se escreve em seu lugar como resposta possível. Em suma, Lacan admite a solução do Joyce como algo excepcional e que extrapolaria em certa medida aquilo que se pode almejar como alcance de uma psicanálise, mas nisso temos um avanço significativo não apenas porque ele ainda assim põe essa solução em termos da psicanálise, a saber, o *sinthome*, mas também porque reabre a questão do tratamento psicanalítico inicial possível como aquele centrado na construção da metáfora delirante.

O ego, em Joyce, realizou uma função que só pode ser apreendida através desse modo *a*utre de escrita, isso na medida em que se faz como o reparo operado no nó joyciano e, portanto, tratar-se-ia senão de algo da ordem da (*a)*scrita. Por essa mesma razão, Lacan não recorre, nesse contexto, ao termo Eu, seja enquanto *moi* ou *je*, os pronomes em francês possíveis para se referir a primeira pessoa do singular como objeto ou como sujeito da frase, respectivamente. Ao fazer uso da expressão latina, pouco usada em seu ensino, a qual, na maioria das vezes, é rechaçada pela psicanálise e colocada como uma má tradução do *Ich* freudiano, Lacan também acentua com isso que, não apenas o caso Joyce, mas a psicose em geral, demanda uma série de observações no emprego de termos ou conceitos psicanalíticos já consolidados na análise dos casos clínicos.

A solidariedade conceitual que há na teoria psicanalítica, ou seja, uma implicação mútua de toda o campo da prática, da clínica e da teoria, é importante para pensar sobre casos que se distanciam de uma clínica e teoria da neurose, uma vez que temos todo julgo psicanalítico assentado em noções que frequentemente, e em maior parte mesmo, não podem ser estendidas para o quadro da psicose sem fazermos inúmeras ressalvas: como se não pudéssemos falar de desejo, por exemplo, na psicose ou até mesmo de significante, sendo assim, retomando a ideia de solidariedade desse rede conceitual psicanalítica, qualquer expansão (se é que trata aí unicamente do campo psicanalítico ter-se fundado e firmando pela ideia de um sujeito circunscrito na neurose, o que é preciso ser melhor compreendido afinal) para psicose deve ser considerada como fazendo limite ao próprio campo psicanalítico. Assim, fazer entrar a psicose, não apenas clínica, mas teoricamente, ao contrário do que se pode imaginar, dado ao amplo debate que ela suscita, não deixa de se mostrar problemático, ainda que estejamos contando com um Lacan já em seus últimos anos de ensino.

Então, para seguirmos em nossa discussão acerca do uso do Ego, devemos partir da perspectiva narcísica, na qual ele será isso que suporta o corpo enquanto imagem, todavia, ainda assim, no caso de Joyce, ele desempenhará uma função diferente visto que, como se afirmou anteriormente, ele se constituirá propriamente como reparo na falha do nó. Por isso, ele integrará esse lugar de quarto elemento reparador na constituição do nó de três, enquanto função suplementar à ausência do Nome do Pai.

Então, a constituição desse quarto elemento se dá na medida em que a (a)scrita joyciana serve de apoio propriamente para o escritor e é isso que provocaria sua estabilização. Vemos que, para Lacan, o nó borromeano é postulado também como um apoio ao pensamento. E é somente ao escrever que podemos fazê-lo valer como um suporte e tirar consequências tais que impliquem o próprio pensamento. Desta maneira, a formulação do nó de três é o tratamento à invenção desse Real, enquanto *sinthome* lacaniano, de modo que se trata também de atestar o limite de uma fala sobre o Real, mas também sobre o *sinthome* sob a perspectiva de um saber. Caracterizando especialmente essa (a)scrita por sua autonomia própria e diferenciada absolutamente daquela sob comando da linguagem, cujo apoio na função fálica é garantia de qualquer produção, já que a *Bedeutung* única da linguagem é o falo. Assim, é um modo de escrita que não mantém qualquer relação

com a fonação enquanto emissão significante e que, por isso, circunscreve propriamente um modo de escrita originário do encontro com o Real, enquanto *sinthome* lacaniano. É um tipo de escrita que não deve ser colocada nos termos da que destacamos inicialmente como ligada ao pensamento de Derrida, mas também encontra nesta algumas posições semelhantes. Em suma, é preciso aqui destacar que se trata de a colocarmos nos termos propriamente lacanianos e, para tanto, devemos nos voltar para onde ela surge e isso ocorre indissociavelmente à formulação da teoria topológica dos nós em Lacan. Como ele nos diz:

> A única introdução destes *nós bos* [borromeanos], da ideia que eles suportam um osso, em suma, um osso que sugere, se assim posso dizer, suficientemente algo que eu chamaria, nesta ocasião, "*osbjet*", que é o que caracteriza a letra da qual eu acompanho este "*osbjet*", a letra pequeno *a*. E se eu o reduzo - este "*osbjet*" – a esse pequeno *a,* é precisamente para marcar que a letra, nessa ocasião, não faz senão testemunhar a intrusão de uma escrita como *a*utre [outra], como *a*utre com precisamente um pequeno *a*. A escrita em questão vem de outro lugar que não do significante. (LACAN, J. S23, 11/05/1976).

Dessa forma, ao considerá-la originária ao nó, mas já rabiscada em outras formulações no ensino lacaniano, algo se fabrica de novo através desse outro modo escrita, (a)scrita, na medida em que se constitui não apenas como suporte ao pensamento, mas também via para emergência de outro pensamento, uma vez que ela é tudo isso que se tem do Real. Isso se exemplifica claramente na evolução das formulações lacanianas, na medida em que elas têm os seus desdobramentos atrelados aos possíveis modos de enodamento borromeano, tal como se fez, inicialmente, na teoria dos discursos. Segundo o próprio Lacan, “o que eu me permito avançar é que a escrita, neste caso, muda o sentido, o modo do que está em jogo, e o que está em jogo é esta *philia* [amor] da sabedoria. Sabedoria, o que é isso? É isso que não é muito fácil de suportar de outro modo que da escrita, da escrita própria do nó bo”(LACAN, sessão de 11 de maio de 1976, tradução nossa).

6.4. A solução do enigma em Joyce e Schreber

Se consideramos que o fim de uma análise está em sofrer o menos possível, e, o possível, nos termos lacanianos, é senão aquilo que eventualmente cessaria de se escrever, devemos ter em conta que ao se escrever algo, passa-se para outra

coisa, ou seja, o escrito apaga o seu traço, não deixa vestígios, colocando a possibilidade de um menor sofrimento. Passar para outra coisa é uma mudança que afeta o sujeito, por isso, não se pode dizer que haja propriamente memória em termos de um *printing* (defendido por Freud, em seu texto *Nota sobre o bloco mágico*) que perdure para contar sua história do mesmo lugar de onde veio. A imiscuição do humano no campo do significante implica essa particularidade da memória quando comparamos com os efeitos observáveis desta no mundo animal (Lacan, 1976-1977). Em todo caso, é preciso considerar que aquele que começa a "escrever suas memórias" não será o mesmo que coloca o ponto final nesse escrito. Schreber é um caso exemplar disso, assim como Joyce, mas, neste último, ele não ousou colocar em si propriamente um ponto final, na medida em que em sua (a)scrita causa um eterno deslizamento na atribuição de sentido.

Algo oportuno é trazermos isso que Lacan, no decorrer do seminário 24, especula como sendo a possibilidade de invenção de um significante que, tal como o Real, não teria sentido algum. Trata-se de uma especulação, como bem se pontua, mas ele considera que nesse caso poderia bem esse significante ter um efeito de sideração. Em outras palavras, se lembramos que o sentido é o que faz parar, sem isso o significante teria um poder de remanejamento em torno de si em relação ao campo significante. Ou seja, um significante novo, um que não tenha nenhuma espécie de sentido, seria apenas um efeito. Isso nos interessa na medida em que, se tomamos isso que ocorre na psicose, percebemos que há todo um reordenamento do léxico original da língua materna em uma tentativa de alojar isso que seria o retorno do Real, mas por ser dessa ordem sempre terá que dar provas do seu fracasso em se escrever. Assim, o desencadeamento da psicose tem esse impacto reordenando todo conjunto significante para dar conta disso que vem da ordem do Real e, a forma como isso se fará será decisiva para o desenvolvimento e boa evolução do quadro.

Em Schreber, o desencadeamento mais grave do seu quadro psicótico acontece pouco dias após quando assume a presidência da Corte de Apelação de Dresden. Essa é a crise mmais grave e conhecida, pois é nesse período, em torno de 10 anos, de 1893 a 1903, que ele permanecerá internado no sanatório de Sonnenstein, no qual escreverá seu livro de memórias. Entretanto, essa não foi sua primeira internação causada por perturbações em seu estado mental. Em 1884, quando concorre e perde as eleições parlamentares pelo Partido Nacional Liberal,

ele fica internado por um período de 6 meses, sob o diagnóstico de hipocondria, no centro psiquiátrico da Universidade de Leipzig, cujo diretor é o Dr. Paul Emil Flechsig, o qual desempenhará papel relevante em todo o desenrolar e evolução do seu sistema delirante. Antes ainda dessa primeira internação, o jurista teria passado por perturbações mentais em um outro momento, a saber, em 1878, aos 36 anos, dias antes de casar-se com Ottlin Sabine, mas não resultou em uma internação.

Após a longa estadia no sanatório Sonnenstein, Schreber retoma sua vida, mas continua a fazer os ritos necessários a sustentação do seu sistema delirante, como o culto a volúpia feminina e aparenta estar com seu quadro estável. Todavia, 4 anos depois, em 1907, com o falecimento da mãe e um problema de saúde de sua esposa, ele retorna com o mesmo quadro psicótico e é internado no sanatório de Dösen, em novembro desse mesmo ano. Assim, ele passa os últimos 7 anos de sua vida internado, falecendo em 1914, aos 69 anos.

O importante aqui a destacar, nessa cronologia do caso Schreber, é que, nas análises tanto de Freud, em 1911, no seu texto *Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranoia Relatado em Autobiografia*, quanto em Lacan, especialmente no seminário *As psicoses*, de 1955-1956, eles só relatam a grande crise na qual o jurista escreve seu livro. Um acompanhamento mais preciso de sua biografia nos aponta que Schreber teve outras crises e que elas não cessaram após a escrita do seu livro, a partir do qual propriamente a psicanálise sustentou uma prática clínica com o psicótico cuja finalidade estaria na elaboração do delírio, ou seja, era preciso fomentar, em uma conjunção do possível no caso, a construção de uma metáfora delirante que geraria menos sofrimento para o paciente.

Todavia, não se trata aqui de rechaçar essa solução, uma vez que não há qualquer garantia da construção do *sinthome*, como ocorre no caso de Joyce, porque ela depende desse fazer enquanto artífice propriamente, ainda assim, é preciso considerar aqui os limites e que os efeitos da metáfora não são estáveis. O que nos leva a ponderar que a condução por uma via que tampone essa emergência do Real na psicose pela via de uma metáfora, ainda que apaziguadora, será sempre provisória e isso porque não haverá metáfora que dê conta disso que é da ordem do Real. Aqui, podemos trazer como contraponto não apenas a solução de Joyce, mas também do próprio Lacan, quando se trata do Real: é preciso (*a*)screver, ou seja, admitir o *non sense* dessa ordem e fomentar uma forma de abundar não o sentido,

mas sim a dimensão enigmática que não deixa de ser uma articulação, isto é, tem-se assim uma direção e não um sentido.

Em seu livro *Memórias de um Doente dos Nervos*, temos passagens que retratam isso da quebra da língua, e seu efeito apaziguador chega a ser superior àqueles de quando ele propriamente vai atribuindo sentido as expressões e termos inicialmente estranhos a sua compreensão, como assassinato da alma, emasculação, profano etc. Como é frequente nas psicoses em geral, tem-se a criação de um léxico original, nesse caso, a chamada *linguagem fundamental* schreberiana,

> Quem quiser empregar aqui a expressão "punição" terá razão num certo sentido; mas é preciso notar que, diferentemente do conceito humano de punição, o objetivo não é infligir dano, mas obter uma precondição necessária à purificação. Deste modo se explicam, mas em parte também precisam ser corrigidas, as representações correntes na maior parte das religiões sobre o inferno, o purgatório, etc. (SCHREBER, 1905/1984, p.32)

Então, essa abundância de neologismo, que figura a dimensão material do significante, pode ser considerada não apenas a assinatura do delírio, mas também aquilo que se pode dizer sobre o próprio Schreber. Ainda assim, no decorrer de seus escritos, constatamos que na medida em que seus delírios chegam a um nível mais articulado, o jurista fica menos certo do cunho fantasmático e menos enigmático de toda isso que lhe vem. O que ocorre é que ele vai decifrando isso que podemos chamar como as cifras da incidência do Real em tentativa que será sempre infinita de fazer verter em sua *linguagem fundamental* o impossível, chegando à solução pela via da reconciliação com a ideia de sua emasculação, mas apenas por ter como objetivo a geração de uma nova raça humana. Essa é a resposta que temos em seu livro autobiográfico, mas que, como vimos na cronologia de seu caso, não lhe rende a estabilidade por muito tempo.

Diferentemente, se considerarmos, Joyce, veremos que ele, antes de se render a uma significação, joga muito mais com a ambiguidade da língua, o que lhe rende o título de escritor do enigma. Assim, ao não seguir a solução via metáfora delirante, que pode ser considerada como uma resposta *possível* do psicótico ao enigma lhe imposto, no caso do escritor irlandês, não há resposta, mas antes o reenvio eterno desta em forma de enigmas através do modo que ele (a)screve, uma vez que essa dimensão é capaz de sustentar por si mesma a enunciação e prescindir do enunciado correspondente. Em outras palavras, ele escreve de um

modo tal que o enigma não deixa de ser uma resposta, mas uma que lhe permite escapar do efeito parasitário e aprisionador da emergência de um sentido unívoco.

Então, essa saída joyciana vem fazer parte da construção de uma suplência bem-sucedida justamente pelo efeito dessa sustentação incessante do enigma-Joyce, o *aftersoon*, ou seja, há um deslizamento incessante daquilo que pode emergir enquanto sentido, mas há ainda assim uma articulação, (a)scrita que sustenta Joyce. Podemos constatar efeito semelhante a esse da sustentação do enigma e sua implicação no sentido, em Joyce, também no que ocorre na neurose, se partirmos do papel nuclear da função fálica como determinante do sentido neste quadro. Para tanto, precisamos considerar, como Lacan o ressalva, que o privilégio do falo, na neurose, não está propriamente em poder ser definido como o significante da falta, mas em ser aquilo que se chama e do qual não sai nenhuma palavra, uma vez que o *phallus* (Φ), como *Bedeutung* única da linguagem, não encontra correspondência na cadeia significante. É ele quem sustenta não apenas o sentido, mas também a dimensão enigmática na neurose na medida em que "podemos chamá-lo loucamente, que ele continuará a não dizer nada" (LACAN, sessão de 16 de junho de 1971, tradução nossa).

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \quad \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai}\left(\frac{\text{A}}{\textit{Phallus}}\right)$$

A fórmula da metáfora paterna

Considerando esse enquadramento na fórmula da metáfora paterna, teremos que o Nome-do-Pai, enquanto significante, é o falo, a *Bedeutung* única, mas também vai ser um *Nome*, cuja eficácia advém do fato de que, ao apelo neurótico, se levantará para responder, a saber, o *Pai*. A psicanálise se constituiu em torno dessa função paterna, isso porque sua clínica operacionalizou-se a partir da função fálica que engendra o sentido, ainda que, enquanto psicanalistas, o reconheçamos como parasitário. Considerando que, segundo Allouch (2007), a saúde mental seria passar para outra coisa, o Nome-do-Pai será justamente o significante privilegiado ao qual um apelo nunca terá reposta alguma e isso livra, em certa medida, o neurótico do aprisionamento radical ao Outro nos moldes da psicose schreberiana.

Ainda assim, o que mais impressiona quando se lê o texto de Joyce, especialmente, o mais maduro, é que o número de enigmas não apenas é grande,

mas, como é ressaltado por seus comentadores, pode-se dizer que ele joga com isso. Ao se fazer enigmático, intrínseco a sua (*a)*scrita porque essa alcança a dimensão da enunciação, ele remete seus enigmas ao outro, aqui um leitor-pesquisador necessariamente decifrador, e é por isso que pode-se dizer que há joycianos tal como dizemos que há lacanianos. Porque, em ambos, a invenção do *sinthome* exige que o Nome Próprio deles seja empenhado nesta operação de decifração. A leitura disso que se (*a)*screve impõe necessariamente que algo do escritor se inscreva no leitor. Esse é o efeito de se fazer o Nome Próprio, Joyce, passar para o nome comum, a saber, um joyciano, uma vez que a decifração dos enigmas dependerá do empenho de algo de si naquilo que supõe ser propriamente Joyce. Isso se exemplifica nas repetidas vezes em que o leitor terá que se interrogar sobre o porquê de Joyce ter elaborado um determinado enigma, a razão pela qual o escreveu de uma certa forma; nisso tudo, é o próprio Joyce que está em questão para o leitor.

Dessa maneira, em suas obras, o que ele faz ao provocar um eterno deslizamento do enunciado, mantendo o enigma, se assemelha à posição de Lacan quando (*a)*screve o nó. Essa é sua intensão, e ele o diz explicitamente que não escreve para que compreendam rapidamente, porque se trata de evitar a interrupção do deslizamento que ocorre automaticamente com a emergência do sentido, o qual, como dissemos, faz a cadeia parar, fazendo com que o *possível* se escreva e o *impossível* reste intocado. Não é sem razão, uma vez que ao evitar o sentido, primando-se antes por seu esvaziamento, sustentamos essa via, ainda que sempre contingente, pela qual podemos tocar em algo da ordem do Real como impossível. A teoria dos discursos lacanianos, por exemplo, comporta variados enunciados acerca de um mesmo discurso, todavia, há nestes uma estrutura, o que implica também a (*a)*scrita lacaniana, que estabelece as relações possíveis entre as quatro letras que compõem cada discurso. Opera-se igualmente com os neologismos, os quais demandam dos psicanalistas a consideração de uma suposta *intenção* lacaniana em suas construções, uma vez que, ainda que reine a hipótese do inconsciente, sempre se pergunta o porquê do Lacan ter feito da forma que o fez.

É nessa medida que se afirma que o Real, como três, é propriamente sua invenção: a sua resposta sintomática à descoberta do inconsciente por Freud, o que implica reduzir também toda invenção ao *sinthome*, ou seja, a aquilo que faz parte da constituição do nó borromeano do próprio inventor (LACAN, 1975-1976). Em

suma, a escrita enquanto enigma é invenção, tanto para Joyce quanto para Lacan, porque para constituição do nó borromeano, é preciso fazê-lo para dar conta disso que seria o encontro com o Real que só pode advir como *sinthome*.

Assim, quando Lacan diz que a enunciação é o enigma elevado à potência da escrita, é preciso ressaltar que se trata aqui da (*a)*scrita, uma vez que é neste modo que se pode alcançar essa dimensão da enunciação sem o respectivo enunciado. Isso é importante porque liga a (*a)*scrita ao enigma em Joyce, e nos separa do que acontece com a emergência da metáfora delirante, a saber, a resolução do enigma em Schreber. O que se constata com isso é que a decifração, no caso do jurista, o leva também a ser devorado pelo Outro. Sem contar com uma significação fálica, podemos dizer que a apresentação do enigma da esfinge, em *Édipo Rei* de Sófocles, precisa ser reformulada no caso da psicose, trata-se antes de: "decifra-me *e* te devoro". Isso porque à decifração, enquanto resposta unívoca, segue-se inevitavelmente uma missão. Contando com o *phallus* (Φ) que, como dissemos, desempenha também em sua função de escrito (LACAN, 1973), o neurótico consegue se safar disso porque essa resposta vai ser o possível suportado pela cadeia significante, assim, qualquer resposta não terá efeito de aprisionamento porque o Outro é faltoso, S(Ⱥ). É isso que uma experiência de análise faz, uma vez que, ao esvaziar o sentido, pode-se passar para outra coisa: esta é a definição de saúde mental, nos termos de Allouch, que quer dizer em outras palavras, ser herético, tal como Joyce e Lacan.

6.5. Considerações finais: De Schreber a Joyce - entre a metáfora delirante e a (a)scrita do sinthome

Primeiramente, é preciso considerar que, se nos seus seminários anteriores Lacan centrou sua teoria em torno da formulação do Real como três necessário para que se constituísse o nó borromeano, no seminário 23, ele avançará introduzindo um quarto como elemento suplementar possível a essa sua teorização inicial. Se o nó de 3, RSI, se mostra suficiente para dar conta dos quadros clínicos da neurose e também lança luzes sobre o que ocorreria na psicose, ou seja, o fracasso desse nó, na inserção desse quarto elemento constata-se um avanço mais profícuo na sua teoria dos nós naquilo que concerne ao tratamento das psicoses, que não se

restringe ao possível constatado na clínica psicanalítica, isso na medida em que a possibilidade de solução para a falha no nó seria justamente a invenção do *sinthome* como quatro. E isso pode ocorrer fora da análise.

Esse passo é possível na medida em que, nos seminários antecedentes (21 e 22, especialmente), teríamos que o sujeito, definido enquanto *parlêtre*, como vimos, conta apenas até 3, e essa é a condição para aferir-se enquanto ex-sistente ao nó. Todavia, a introdução desse quarto elemento na constituição do nó borromeano não se restringirá a esses últimos casos, a neurose, é toda a teoria lacaniana dos nós que é reformulada com isso. Apenas devemos considerar que, na psicose,

> Não é que o Simbólico, o Imaginário e o Real, que definem *perversion* [a versão do pai] estejam rompidos, é que já são distintos, e que para supor um quarto, que é o *sinthome*, é necessário assumir tetraédico isso que faz o laço borromeano e que a *perversion* quer dizer apenas *version vers le père* [versão em direção ao pai], e que, em suma, o pai [*père*] pode ser um *sintoma* ou um *sinthome*. A ex-sistência do sintoma é o que está implicado na posição mesma que supõe esse elo - do Imaginário, do Simbólico e do Real - enigmático. Se encontram em algum lugar [...], isso que esquematiza a relação entre o Imaginário, o Simbólico e o Real como separados um do outro,[nesse caso,] vocês já têm no plano [...] a possibilidade de ligá-los pelo *sinthome*. (LACAN, sessão de 18 de novembro de 1975, tradução nossa)

Dessa forma, na psicose, a invenção do quatro seria o conserto possível para que o nó se constitua semelhante ao borromeano e com isso apresente as propriedades de tal, mas não implicando por isso que um sujeito ex-sista a essa nova estruturação do nó. Ainda assim, teríamos aqui um caso de psicose cuja definição mereceria ser chamada de bem-sucedida, como Joyce mostra bem ser exemplo naquilo que Schreber fracassa.

Nesse momento, se faz mister entender que o *simbolicamente real* não é o mesmo que o *realmente simbólico*, uma vez que este último se definira como isso que de Simbólico está incluído no Real, o que só poderia ser mentira. Já o *simbolicamente real* seria o que há de Real no Simbólico, ou seja, a angústia. Assim sendo, podemos dizer que o *sinthome* vem a ser, então, isso que, ainda que Real, *funda* um “sentido” no simbólico, a partir do que a invenção se construirá. Por isso se demonstra ser via de estabilização do quadro psicótico, uma vez que é a única coisa possível de ter efeito similar ao do sentido naquilo que de Real venha a se apresentar. É por essa medida que Lacan não define o *sinthome* somente como invenção, mas também enquanto signo, o qual justamente ao passo que trata do

Real se revelará como "*mas não isso"*, ou seja, a negação tomada como signo aqui nos remete a isso que pode ter efeito apaziguador à emergência do sentido. Para fazer notar as implicações da introdução do signo nesta sua formulação, é de suma importância resgatar a distinção deste em relação ao significante. Este último definido como introduzindo a pura diferença, isto é, por não conter a si mesmo, um significante pode ser caracterizado senão como aquilo que não é em relação ao conjunto dos demais significantes e, a partir dessa constatação, como efeito próprio da cadeia significante, pode-se também dizer que é aquilo que pode representar um sujeito para outro significante, dado não conter a si próprio. Já o signo vem a ser aquele que representa algo para alguém. Não há sujeito nesse nível aqui, sendo esse "alguém" o suporte do signo.

Assim, Lacan, no seminário *A identificação* (1961-1962), faz uma articulação semelhante: no lugar do par significante-sujeito, teremos signo-alguém, o que, em outras palavras, quer dizer que um alguém é o que é acessível a um signo, não se tratando de uma representação, o que caracterizaria, segundo ele, a forma mais elementar de subjetividade, uma vez que não há objeto. (LACAN, J. 06/12/1961). É justamente por isso que uma implicação primeira e necessária para o advento do significante é justamente que a relação do signo à coisa seja apagada e, essa transposição – através do apagamento da coisa - pode se dar de diversas maneiras, as quais, segundo Lacan (1961-1962), nos darão os modos de manifestação do sujeito propriamente ou não.

Em suma, a restrição da suposição do sujeito unicamente à função significante é fundamental para entender as implicações da introdução do signo na formulação lacaniana acerca do *Sinthome*, a saber: se o significante presentifica a diferença pura, o segundo terá como sua manifestação a negação, a qual aparecerá como signo ao passo que Lacan introduz "mas não isso" em sua formulação acerca do *Sinthome* como quarto elemento, enodando-se ao Simbólico, o Imaginário e o Real. É por isso que Lacan diz que:

> [...] não poderia fazer melhor do que o [Joyce] nomear este *sinthome* - porque ele merece - pelo nome que lhe convém deslocando - como eu tenho dito - a ortografia [...]. As duas ortografias dizem respeito a ele. Mas é um fato que ele escolhe. No que, ele é como eu, um herege, porque a heresia é exatamente o que especifica o herege. Nós devemos escolher o caminho pelo qual tomar a verdade. Tanto mais que, uma vez feita a escolha, ela não impede que alguém a submeta à confirmação, isto é, de ser herege da maneira certa, alguém que de ter reconhecido a natureza do *sinthome*, não hesita

> em usá-lo logicamente, isto é, até alcançar seu Real, no final do que ele não estará mais com sede. (LACAN, sessão de 18 de novembro de 1975, tradução nossa).

O caráter excepcional da psicose em Joyce, que podemos considerar como bem-sucedida já que seu nó faz simulacro de borromeano, centra-se justamente naquilo que consegue fazer-se ilustre enquanto escritor do enigma, de uma forma tal que ele próprio se escreve enquanto um, ao passo que também como um bom herético, se trata não apenas de uma obra autobiográfica, mas que desde o início se pretende ser tomada aos cuidados de outro, a academia, como bem queria o próprio escritor. Em outras palavras, é uma escrita que não busca um acabamento de si, ou seja, um sentido, mas sim o seu deslizamento, e isso o constatamos nas inúmeras leituras possíveis que academia até os dias de hoje nos deram e continuam a fazê-lo. Sempre se pode ler mais na obra joyciana, porque ele (*a*)screve tal como Lacan o alcançou, aproximadamente 50 anos após, com a escrita do nó borromeano: é uma (*a*)scrita do Real enquanto estrutura na qual as palavras e múltiplos sentidos podem se alojar.

Ao empregar um novo termo, o *sinthome*, o próprio Lacan aponta que, no caso de Joyce, trata-se de outra coisa que não o sintoma tradicional analítico forjado a partir de uma experiência de análise. Isso tudo nos leva a compreender que não é sem razão que Lacan não seguiu com Schreber, o qual, até então, ao menos em seus seminários[18] era o caso clássico quando precisava recorrer à psicose em suas formulações teórico-clínicas. Uma possibilidade é que Schreber não teve sucesso em inventar propriamente um *sinthome*, resguardando-lhe mesmo a solução via metáfora delirante. Desse modo, não há motivo para não considerar que ele nos apresenta essas duas soluções como distintas no quadro psicótico. Isso porque, no decorrer de seu ensino, temos noções que vão sendo reformuladas, mas não se trata nesta situação disso: há uma ruptura importante quando Lacan apresenta o *sinthome* como quarto elemento, no caso Joyce, a ponto de interrogar-se sobre se tratava-se, de fato, de um psicótico: a solução pelo *sinthome* imprime algo distinto daquilo que se sucede com a metáfora delirante, uma vez que com esta última, dificilmente, ter-se-ia dúvida sobre se tratar de um quadro psicótico.

Retomando o caso Schreber, a sua solução é se render àquilo que o Outro, figurado por Deus em seu sistema delirante, quer dele e fazer disso a sua própria

[18] Isso porque, apesar da Aimée, Marguerite Anzieu, ter sido a primeira psicótica a ser analisada em suas produções, ela não é referenciada em seus seminários senão em pequenos enxertos

missão, a saber: a sua emasculação como meio de alcançar o seu propósito missionário, sendo a mulher que será fecundada pelos raios divinos e dará origem a uma nova raça. Toda a trama de seu livro de memórias culmina com esse desfecho missionário, o qual, ao menos, como os relatos biográficos atestam, tem um efeito de estabilização do quadro. Em relação àquilo que Schreber escreve, as possiblidades de leituras não são extensivas; muito contrariamente, o jurista não supõe saber em qualquer outro: é ele próprio quem deve levar aquilo que lhe foi revelado ao mundo. Ele não sustenta o enigma como Joyce em sua obra, o qual remete ao outro, à academia, os possíveis desvelamentos sobre si, porque não há absolutamente como dizer que sabia ou mesmo que havia resposta enunciáveis para os enigmas que forjava em suas obras.

O caso Schreber nos demonstra que a sua emasculação como resposta é o que lhe mais provoca sofrimento, ao menos inicialmente, porque a sua melhora virá quando se dá a sua reconciliação com sua transformação em mulher. A dificuldade maior estará muitas vezes não apenas na resposta ao enigma imposto, mas também na manutenção desta como solução apaziguadora por muito tempo. As recaídas são consideráveis quando se trata da solução pela metáfora delirante. Schreber, por exemplo, morre em um sanatório e, sobre essa internação, não há relatos sobre se a missão de emasculação se manteve ou não até a sua morte. Enquanto isso, no escritor irlandês, é o significante que vem jogar com o significado. E isso se faz através do uso que Joyce faz da língua, tornando-a, especialmente, em seus últimos livros, quase ilegível. Ele rompe frequentemente a barreira, inclusive, daquilo que se manifesta muito correntemente, dos neologismos, produzindo mais efeito antes de tudo enigmático, ali onde o leitor esperaria um significado. Desta forma, isso que ele escreveu pode ser lido em uma grande variedade de formas e com dificuldades, ou, como em muitas passagens, não se lê. Por isso também o surgimento de tantos comentadores sobre sua obra atestam a dificuldade de leitura quando não se parte de um esquema prévio: isso fica constatado em Ulisses com a criação dos esquemas de Stuart Gilber e Carlo Linati para o leitor situar-se minimamente na tentativa de leitura de *Ulisses*.

Ainda que o primeiro esquema (uma tabela de cores, técnicas e órgãos do corpo) tenha sido confeccionado pelo próprio Joyce (o de Linati), nele o escritor não mostra claramente as relações entre os modos de escrita usados e propriamente o que escreve, ou seja, ainda assim, é preciso sustentar uma amarração em um

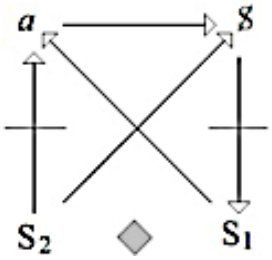
suposto sentido em Joyce, e, com isso, ele mantém a dimensão enigmática sem dar garantia alguma de que, de fato, há uma resposta ou mesmo que ele a tem.

É por essa via que a escrita de Joyce consegue operar da mesma forma que a escrita lacaniana dos nós, na medida em que, naquilo que se faz, ela não é apenas esvaziamento de sentido, mas, ao sustentar-se como enigma, deixa traços, que se mostram como apenas *direção* de leitura. Nesse aspecto, é importante considerar que a noção de direção no nó (enquanto levrógiro e dextrógiro) só advém na consideração de um terceiro, o Real, ao se pôr como registro limite ao Simbólico e ao Imaginário, naquilo que a copulação destes dois últimos engendraria o sentido, de forma que essa *direção* vem com o invenção do Real aí, nisso que a letra, ao se situar como borda, suportaria o isolamento da função de fonação e esvaziamento do sentido. Em outras palavras, a operação de isolamento da fonação, suportada pela letra, só pode senão se fundar a partir do nó de três, ou melhor, como ex-sistência a este e, é nisso que a obra joyciana nos dá testemunho.

Assim, na (a)scrita de Joyce, especialmente, se considerarmos a sua última obra, *Finnegans Wake* (1939), o jogo com os equívoco se dá em tal nível que não se consegue fixar um sentido inequívoco, ou seja, há algo de assemântico, mas que por isso apresenta um efeito, a saber, de gozar da língua. Isso é revelador como parâmetro também em uma experiência analítica, se nos recordarmos que, como analista, trata-se de fazer com o analisante tenha prazer em dizer a verdade, então, a psicanálise em certa medida também dá mostras desse gozo da língua em sua prática corrente através da fala, mas naquilo que nessa podemos repercutir as propriedades da (a)scrita.

Então, desta forma, trata-se do prazer de Joyce nesse gozo da língua em vez de ser prisioneiro dela como Schreber atesta no final com a solução via metáfora delirante, a qual lhe garante um casamento entre o imaginário e simbólico, engendrando um efeito de sentido, mas ao custo de sua liberdade porque ali ao fracassar em inventar o Real como impossível, sem sentido, ele se torna prisioneiro. Em algumas passagens, temos até relatos seus sobre isso que foge do sentido, como o ritornelo, espécie de repetição de refrãos estereotipado sem sentido, ou ainda, nas falas sem sentido dos pássaros, mas o jurista não consegue articular de alguma forma isso que seria da ordem da letra. É isso que encontramos na arte de Joyce, tal como em Lacan, seja através dos grafos, matemas e fórmulas, e mais acentuadamente na escrita do nó. Como exemplo mais claro, podemos tomar que a

estruturação de um discurso não é feita apenas por quatro letras (a, S1, S2, $), temos também mais 5 traços que religam as letras, duas barras e ◊, símbolo da impotência.



Estrutura do discurso: letras em articulações

A tessitura dessas relações será decisiva para o tratamento. É preciso articular ainda assim esse impossível e, é nesse nível, que situamos a (a)scrita. Em suma, quando se segue na via dessa metáfora, não haverá buraco que não seja possível ser tamponado aí porque todo o sistema delirante, em Schreber, dá provas de sua readequação. Então, se escrevermos o nó schreberiano teríamos o seguinte:

Figura 16. Nó com falhas nos ponto de intersecção entre S e I, e S e R.

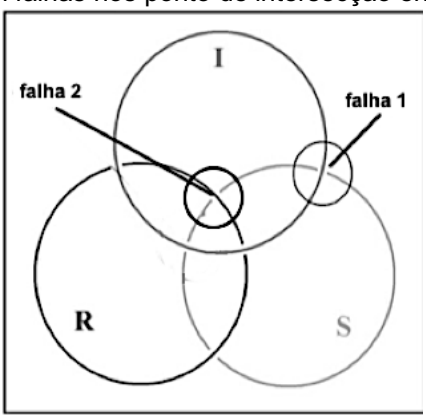
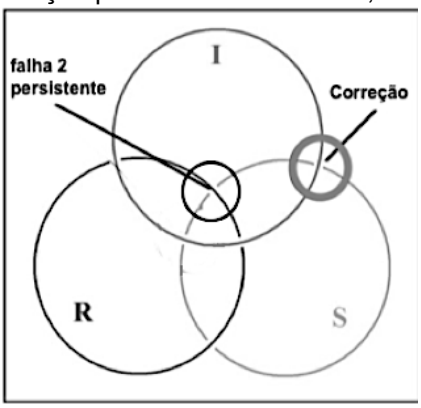


Figura 17. Nó com correção pela metáfora delirante, mas deixando o R livre.



Constatamos uma correção na falha 1 que ligaria o Simbólico ao Imaginário porque temos a garantia de um sentido, ainda que delirante, mas que não tem sucesso em enodar-se com o Real, motivo pelo qual esse insiste em sucessivos

momentos de sua vida, como já relatamos na cronologia de suas crises e seu término no sanatório. De tal forma, que a correção não tem sucesso em fazê-lo um nó semelhante ao borromeano, porque o Real aí está livre, ou seja, não foi inventado como necessário seria tal como temos em Joyce. Isso está longe de implicar que o jurista não sofra as incidências desse Real que não se enoda com os outros dois registros; justamente o contrário, vemos um gozo ainda mais mortífero no culto à volúpia feminina e em sua emasculação, ainda que tenham, ao menos no momento final de escrita de suas memórias, sido relatados como uma reconciliação apaziguadora.

Desta forma, isso que Joyce tem sucesso é na emancipação da significação do discurso ao colocar a língua a seu serviço, a exemplo da introjeção de múltiplas línguas em sua escrita, garantindo-lhe acertadamente a correspondência com o *sinthome*.

A partir disso, podemos ponderar que, em uma análise, cabe-nos mais acentuarmos a função do *dizer*, antes que do falar. Essa é uma ideia também defendida pela psicanalista francesa Colette Soler, em seu livro, *Lacan, lecteur de Joyce* (2015), segundo esta psicanalista, Lacan começa a desenvolver essa tese a partir *O Aturdido* (1973), publicado nos *Escritos*. Isso porque o *dizer* conjugaria aquilo que de fato é efetivo como cura, uma vez que implicaria sempre a ex-sistência ao nó borromeano, seja pela fala ou não. E aqui precisamos reforçar que não se tratará de qualquer outra via, como a da escrita corrente atrelada à fonação significante, mas antes, a exemplo de Joyce e do nó borromeano lacaniano, a que consegue ter alcance tal que enoda os três registros.

Segundo Soler, essa introdução do dizer é importante porque precisa a eficácia da palavra, ao interrogar se seriam os enunciados ou o fato de dizê-los que produziriam os efeitos terapêuticos na clínica, uma vez que está sempre colocado a todos a opção de se calar. Então, Joyce se faz mister para o avanço no ensino lacaniano não apenas porque escreve – e isso não é difícil de se constatar se consideramos outros escritores sucumbem à psicose, ou seja, não basta escrever –, mas pela maneira como ele se serviu das propriedades exclusivas da escrita para conseguir por ela um efeito do *dizer* enquanto *evento* ao (*a*)screver. Ressaltamos, neste momento, que isso não inviabiliza o argumento que segue na via do *savoir-faire*, isto é, do Joyce como artífice, trata-se apenas de acrescentar aqui um fator que extrapola propriamente o dispositivo analítico quando consideramos essa ordem

do dizer que faz evento, porque ele instituiu como necessário um fazer aí, e arte joyciana é isso que o escritor irlandês faz sem o saber.

Por isso Lacan (1976) emprega o termo *art-dire* (arte-dizer) para esse caso. Assim, a (a)scrita de Joyce testemunha isso que se percebe desde Freud, já em *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen* (1907), por exemplo, como os escritores se mostram estar não apenas ligados ao que se passa em uma experiência analítica, mas, muitas vezes, à frente desta, uma vez que é preciso admitir que Joyce não teria o que fazer em um divã e isso Lacan prontamente admite. Tratar-se-ia justamente do contrário: o tratamento psicanalítico da psicose precisa tomá-lo como novo paradigma, ainda que isso force um avanço difícil, pelas razões que elencamos, já que aqui estaríamos adentrando na via de um *savoir-faire*. Todavia, ainda assim será significativo para uma prática psicanalítica fundada apenas na elaboração da metáfora delirante *forçar*, em certa medida, nos casos de psicose, seu casamento com a arte da (a)scrita.

REFERÊNCIAS

ADAMS, R. M. (1966). **James Joyce, Common Sense and Beyond**. Nova York: Ed. Random House.

ALLOUCH, J. (2007). **A Clínica do Escrito** (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

_____. (2007). **A Clínica do Escrito** [*Lettre pour lettre*] (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

_____. (1997). **Paranoia: Marguerite ou a "Aimée" de Lacan** (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

_____. (2012). **Prisonniers du grand Autre - L'ingérence divine I**. Paris : Epel.

_____. (2013). **Schreber théologien. L'Ingérence divine II**. Paris : Epel.

_____. (2015). **Une femme sans au-delà. L'Ingérence divine III**. Paris: Epel.

BIRMAN, Joel (2003). **Freud & a filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CAMPOS, Augusto; CAMPOS, Haroldo. **Panaroma do Finnegans Wake**. 3a ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986

COSTA, Ana (2001). **Corpo e Escrita**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. (2006). **Sonhos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2010). **Clinicando - Escritas da Clínica Psicanalítica**. Porto Alegre: Appoa.

_____. (2015). **Litorais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Escuta.

DERRIDA, J. (1973). **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva.

_____. (1991). **A Farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras.

_____. (1995). **A escrita e a diferença**. São Paulo: Perspectiva.

ELLMANN, Richard (1989). **James Joyce**. Trad. Lya Luft. São Paulo: Globo.

FINK, Bruce, (1998). O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998

FREUD, Sigmund (1900-1901). A interpretação dos Sonhos (II) e Sobre os Sonhos (1900-1901) (Volume V) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. 24 v. 2ª edição. Rev. trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Imago.

_____. (1900). A interpretação dos Sonhos (I) (1900) (Volume IV) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. 24 v. 2ª edição. Rev. trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Imago.

_____. (1905). Um caso de Histeeria: Três ensaios sobre a sexualidade e outros trabalhos (1901-1905) (Volume VII) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. 24 v. 2ª edição. Rev. trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Imago.

_____. (1911/2010). Observações Psicanalíticas sobre um caso de Paranoia [dementia paranoides] Relatado em Autobiografia. In **Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranoia Relatado em Autobiografia ["O Caso Schreber"], Artigos sobre a Técnica e Outros Textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 13-107). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1911)

_____. (1913/2012). O interesse da psicanálise. In **Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 328-363). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1920/2010). Além do princípio do prazer. In **História de uma neurose infantil ["O homem dos lobos"], Além do princípio do prazer e Outros textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 161-239). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1921/2011). Psicologia das massas e análise do eu. In **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1923/2011). O Eu e o Id. In **O Eu e o Id, "Autobiografia" e Outros Trabalhos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 13-74). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1924/2011). A perda realidade na neurose e na psicose. In **O Eu e o Id, "Autobiografia" e Outros Trabalhos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 214-221). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1924/2011). Neurose e psicose. In **O Eu e o Id, "Autobiografia" e Outros Trabalhos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 176-183). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1933/2010). 34 - Esclarecimentos, explicações, Orientações. In **O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 294-320). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1933)

_____. (1909/2013). Observações sobre um caso de neurose obsessiva ["O homem dos ratos", 1909]. In **Observações sobre um caso de neurose obsessiva ["O homem dos ratos"], Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e Outros textos.** (P. C. Souza, trad.) (pp. 9-85). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1910/2013). Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. In **Observações sobre um caso de neurose obsessiva ["O homem dos ratos"], Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e Outros textos.** (P. C. Souza, trad.) (pp. 232-240). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1916/2014). Traços arcaicos e infantilismo dos sonhos. In **Conferências introdutórias à psicanálise.** (P. C. Souza, trad.) (pp. 216-232). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1916/2014). Incertezas e críticas. In **Conferências introdutórias à psicanálise.** (P. C. Souza, trad.) (pp. 248-263). São Paulo: Companhia das Letras.

JOYCE, James (1914/1998). **Dublinenses**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

_____. 1916/2016). **Um retrato do artista quando jovem**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1922/2011). **Ulisses**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

LACAN, J. (1931). **Structura des psychoses paranoïaques**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1931-07-07.doc>. Acesso em: 1 de outubro, 2012.

_____. (1945/1998). O tempo lógico e asserção da certeza antecipada. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 197-213.

_____. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In **Escritos** (pp. 152-194). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1948/1998). A agressividade em psicanálise. In **Escritos** (pp. 104-126). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1953/2003). Discurso de Roma. In **Outros Escritos** (pp. 139-172). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem. In **Escritos** (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1955/1998). A coisa freudiana. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 402-437.

_____. (1955/1998). O seminário sobre "A carta roubada". In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 13-66.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 16 de novembro de 1955**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1955.11.16.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 30 de novembro de 1955**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1955.11.30.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 7 de dezembro de 1955**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1955.12.07.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 14 de dezembro de 1955**. Disponível em: <http://www.ecole-

lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1955.12.14.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 11 de janeiro de 1956**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1956.01.11.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 31 de maio de 1956**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1956.05.31.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956/2008). **O seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In **Escritos** (pp. 496-533). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1956-1957/1995). **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1957-1958/1999). **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 591-652.

_____. (1958/1998). A significação do falo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 692-703.

_____. (1958/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível na psicose. In **Escritos** (pp. 537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1960a/1998). Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e a estrutura da personalidade”. In **Escritos** (pp. 653-691). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1960b/1998). Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In **Escritos** (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 29 de novembro de 1961**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1961.11.29.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 06 de dezembro de 1961**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1961.12.06.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 13 de dezembro de 1961**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1961.12.13.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 20 de dezembro de 1961**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1961.12.20.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 10 de janeiro de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.01.10.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 24 de janeiro de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.01.24.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 28 de fevereiro de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.02.28.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 28 de março de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.03.28.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 02 de maio de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.05.02.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 09 de maio de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.05.09.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 16 de maio de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.05.16.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 30 de maio de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.05.30.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 13 de junho de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.06.13.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification: Sessão de 20 de junho de 1962**. Disponível em: <*http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.06.20.pdf*>. Acesso em 25 de março de 2015.

_____. (1962-1963/2005). **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1964/2008). **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1966/2003). Apresentação das *Memórias de um doente dos nervos*. In **Outros Escritos** (pp. 219-223). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1965-1965). **Séminaire XIII, L'objet de la psychanilyse: Sessão de 1 de dezembro 1965.** Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1965.12.01.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

_____. (1965-1965). **Séminaire XIII, L'objet de la psychanilyse: Sessão de 8 de dezembro 1965.** Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1965.12.08.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

_____. (1965-1965). **Séminaire XIII, L'objet de la psychanilyse: Sessão de 15 de dezembro 1965.** Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1965.12.15.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

_____. (1965-1965). **Séminaire XIII, L'objet de la psychanilyse: Sessão de 22 de dezembro 1965.** Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1965.12.22.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

_____. (1967). **Petit discours aux psychiatres.** Disponível em: < http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1967-11-10.pdf >. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

_____. (1969-1970/1992). **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1971/2003). Lituraterra. In **Outros Escritos** (pp. 15-25). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 17 de fevereiro de 1971**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.02.17.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 10 de março de 1971**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.03.10.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 12 de maio de 1971**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.05.12.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 9 de junho de 1971**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.06.09.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 12 de junho de 1971**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.06.12.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971/2009). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 13 de novembro de 1973**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 20 de novembro de 1973**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 11 de dezembro de 1973**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 18 de dezembro de 1973**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 8 de janeiro de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 15 de janeiro de 1947**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 12 de fevereiro de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 19 de fevereiro de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 12 de março de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão 19 de março de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 9 de abril de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 23 de abril de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 23 de abril de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 14 de maio de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 21 de maio de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errent: Sessão de 11 de junho de 1974**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 15 de abril de 2016.

_____. (1972-1973/2008). **O seminário, livro 20, mais, ainda**. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1975-1976). **Séminaire XXIII, Le Sinthome: Sessão de 17 de fevereiro de 1976**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXXIII/1976.02.17.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1975-1976). **Séminaire XXIII, Le Sinthome: Sessão de 13 de abril de 1976**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXXIII/1976.04.13.pdf>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1975-1976/2007). **O seminário, livro 23: o sinthoma.** (S. Laia, trad.; A. Telles, rev.). Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 16 de novembro de 1976**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 14 de dezembro de 1976**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 21 de dezembro de 1976**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 11 de janeiro de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 18 de janeiro de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 8 de fevereiro de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 15 de fevereiro de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 8 de março de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 15 de março de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 19 de abril de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 10 de maio de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1976-1977). **Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre: Sessão de 17 de maio de 1977**. <*http://ecole-lacanienne.net* >. Acesso em 20 de maio de 2016.

_____. (1977). **Ouverture de la section clinique**. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1977-01-05.doc>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1979/2003). Joyce, o Sintoma. In **Outros Escritos** (pp. 560-566). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1998). De nossos antecedentes. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 69-76.

LÉTHIER, R. (2012) **Seminários Brasileiros, Roland Léthier** (Org. Falek, J.). Disponível em: <http://newpsi.bvs-psi.org.br/ebooks2010/es/Acervo_files/Seminarios-BrasileirosRoland.pdf> Acesso em: 2 de fevereiro de 2012.

PORGE, Erik (1998). **Freud/Fliess: Mito e quimera da auto-análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

QUINET, A (2002). **Na mira do Outro: a paranoia e seus fenômenos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

QUINET, A (2006). **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ROUDINESCO, E., & PLON, M. (1998). **Dicionário de Psicanálise** (R. Vera, L. Magalhães, trad.; M. A. C. Jorge, superv.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ROUSSEAU, J.J.(1962). Ensaio Sobre A Origem das Línguas. In: **Obras J.J. Rousseau, vol, II**. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962.

SAUSSURE, F. (1974). **Curso de linguística geral**. 6ª ed. São Paulo: Cultrix.

SCHREBER, D.P. (1905/1984). **Memórias de um doente dos nervos** (M. Carone, trad. e org.). Rio de Janeiro : Edições Graal. (Trabalho originalmente publicado em 1905)

SOLER, Colette (1989). **A clínica do Real.** Revista da Clínica Freudiana. Ed. Jul-set.1989.

_____. (1991). **Artigos Clínicos.** Salvador: Fator, 1991

_____. (1998). Amar seu sintoma. In: **A psicanálise na civilização**. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 391-415.

_____. (1998). A literatura como sintoma. In: **A psicanálise na civilização**. Rio de Janeiro: Contra Capa. Pp. 13-20.

_____. (2007). **O inconsciente a céu aberto da psicose**. Rio de Janeiro : Cia. de Freud.

_____. (2012) **Lacan: o inconsciente reinventado.** Rio de Janeiro : Cia. de Freud.

_____. (2015). **Lacan, lecteur de Joyce.** Paris: PUF.