

**SOBRE LEITURA E ASCETICISMO: REFLEXÕES EM TORNO E A  
PARTIR DA TRANSFERÊNCIA <sup>1</sup>**

ROSEMARY ARROJO  
IEL/UNICAMP

*Words do address bodies directly; they  
do tell a story of sex and violence.*

Jean-Jacques Lecercle

**The Violence of Language**

*If we have been ravished by a poem, it  
will cost us our own poem. If the poetic  
self in us loves another, it loves itself  
in the other; but if it is loved, and  
accepts love, then it loves itself less,  
because it knows itself less worthy  
of self-love.*

Harold Bloom

**A Map of Misreading**

*Gosto de sentir a minha língua roçar  
A língua de Luís de Camões  
Gosto de ser e de estar  
E quero me dedicar  
A criar confusões de prosódia  
E uma profusão de paródias  
Que encurtem dores  
E furtem cores como camaleões*

Caetano Veloso

"Língua"

Nestes tempos pós-modernos, herdeiros de Nietzsche e de Freud, em que se aceita a diferença e em que se psicanalisa o sujeito e se desconstroem suas ilusões de

---

<sup>1</sup> Este trabalho é parte de um projeto de pesquisa patrocinado pelo CNPq (ref. 304543/89 6 NV).

---

transcendência com requintes dignos dos mais aplicados obsessivos, temos que desnudar também os casos de amor e ódio, as paixões e os desejos dissimulados que concebem nossas relações com o outro e com o real. Um dos mais freqüentes alvos dessa guerra contemporânea ao logocentrismo e desse novo humanismo é a figura do pensador representado como um perseguidor de "verdades", um caçador ou um garimpeiro de essências, que se afasta de seus semelhantes e busca em sua mente, em sua "racionalidade", a forma de decifrar o real, olhando-o de cima com um olhar supostamente livre de qualquer desejo e das contingências de seu momento histórico e da comunidade a que pertence. Nesse isolamento e nessa pretensão, se assemelha ao asceta, ao sacerdote descrito em vários momentos da obra de Nietzsche como alguém que "trata a vida como um labirinto no qual devemos retrair nossos passos até o ponto em que nele entramos, ou como um erro que apenas um ato corajoso pode corrigir, insistindo ainda para que conduzamos nossas vidas em conformidade a esse ideal"<sup>2</sup>. Como complementa Richard Rorty, além de pretender se separar da influência e do contato de seus semelhantes, esse asceta que, em algum grau, habita todo filósofo e todo intelectual, "busca se distanciar e se limpar daquilo que contempla" na esperança de atingir uma auto-negação, uma "askesis purificadora" que pudesse promover seu encontro com uma essência imutável e absoluta (p.70). Para a realização desse fantástico projeto, qualquer língua natural é um embaraço, um estorvo, exatamente por estar tão "maculada" de regionalismos, tão marcada de subjetividade, tão ligada ao corpo e, principalmente, a tudo o que implica a ligação com a língua materna:

*Aqueles que incorporam esse tipo de personagem estão sempre tentando lavar de suas línguas a língua de suas respectivas tribos. O asceta considera essa linguagem viscosa, no sentido sartriano. Sua ambição é conseguir atingir o acima, o anterior ou o fora do que se pode dizer com a linguagem. Sua meta é sempre o inefável. Já que é forçado a usar a linguagem, ele quer uma língua que empreste um sentido mais puro às palavras da tribo ou, o que seria ainda melhor, uma linguagem completamente dissociada das atividades da tribo, que fosse irrelevante para a mera busca do prazer e para a fuga da dor. (pp. 71-72, grifo do autor)*

Esse repúdio consciente e explícito ao subjetivo e ao humano que se entranha na linguagem não representa, entretanto, um repúdio "real" ao desejo e ao corpo. Pelo contrário, a obsessão pela "verdade" e por sua procura a qualquer preço pode ser diagnosticada como sintoma de um desejo mais exacerbado do que o da maioria dos mortais. Como propõe Rorty, esse asceta poderia muito bem ser considerado um "obsessivo falocêntrico", que persegue um ideal de virilidade superior e muito mais

---

<sup>2</sup> Essa "amostra" de Nietzsche sobre a atividade do asceta se encontra em *Genealogy of Morals III* (trad. de Francis Golfing) (Nova York, Doubleday 1956), p.253; citado por Rorty. p.70. Esta e todas as outras citações e referências são traduzidas para o português por mim.

eficiente: "o asceta é mais viril porque o que importa não é o falo de carne mas o imaterial -- aquele que penetra através do véu das aparências e entra em contato com a verdadeira realidade [ e ] atinge a luz no final do túnel" (p.71). O tamanho do desejo de poder implícito na pretensão de "atingir o acima, o anterior ou o fora do que se pode dizer com a linguagem" somente pode ser medido com instrumentos divinos já que na maioria das mitologias se reserva esse lugar privilegiado, além da perspectiva e das limitações da linguagem, precisamente a um ser imortal e livre da história, um pai absoluto, dono absoluto de todas as verdades e de tudo aquilo que pode lembrar a representação de uma figura materna. Através dessa perspectiva desconstrutora -- que reconhece a extensão de seu próprio desejo ao pretender se insinuar por trás da tentativa de ascese e de assepsia que tem definido grande parte dos projetos filosóficos que conhecemos -- podemos rever algumas implicações dos objetivos expressos da lingüística estrutural que se funda exatamente a partir do sonho de transformar o estudo da linguagem numa "ciência" o mais exata possível. Essa escolha se justifica pelo fato de que grande parte das reflexões que se ocupam em desvendar a leitura se baseia em algum ramo da lingüística ou de algum projeto intelectual semelhante. A mesma ascese, a mesma isenção, a mesma objetividade que se impõem ao pesquisador se tornam também os ideais inatingíveis a serem perseguidos pelo leitor e pelo tradutor, sendo que este ainda tem a desvantagem adicional de deixar escrito o testemunho de seu fracasso, de sua "infidelidade" não só ao "original" de que parte nas também às expectativas de que a tradição cerca seu ofício.

Frente à penosa tarefa de estudar um fenômeno tão rebelde e tão escorregadio quanto a "linguagem" que invade, inclusive, os domínios de várias ciências -- "a psicologia, a antropologia, a gramática normativa, a filosofia, etc." -- que devem se separar "claramente" da lingüística, Saussure crê encontrar "uma solução para todas essas dificuldades": "é necessário colocar-se primeiramente no terreno da 'língua' / **langue** / e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem". A "língua" passa a "não se confundir com a linguagem" já que

*é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; a cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence, além disso, ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade. A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. Desde que lhe demos o primeiro lugar entre os fatos da linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação. (pp. 16-17)*

Nos moldes saussurianos, a "língua" é uma estratégia aparentemente eficiente que, além de demarcar as fronteiras que supostamente garantem um lugar próprio para a lingüística e de separá-la das outras ciências -- que, como diz Saussure, "por culpa de um método incorreto, poderiam reivindicar a linguagem como um de seus objetos" -- também deixa de fora, ou "quase" de fora, aquilo que poderia subverter a "ordem natural" que ele mesmo introduz num "conjunto" avesso a qualquer classificação:

*A parte psíquica não entra tampouco totalmente em jogo: o lado executivo fica de fora, pois a sua execução jamais é feita pela massa; é sempre individual e dela o indivíduo é sempre senhor; nós a chamaremos fala [ parole ] (p.21)*

Além de uma estratégia e de um objeto "adequado" para a ciência da linguagem, a "língua" se transforma num abrigo que separa "quase" totalmente o racional do psíquico, o social do indivíduo, a ciência do caos. Jean-Jacques Lecercle sintetiza esse enredo de isolamento e repressão:

*Os lingüistas, como todas as tribos primitivas, têm seus mitos sobre origens e seu herói epônimo. O mito narra a construção heróica de um objeto científico, a língua, a partir do caos primitivo da filologia -- a famosa revolução copérnica atribuída a Saussure. É um mito da exclusão, da abertura das águas e da emergência de uma nova ciência. A língua, não a fala; a sincronia, não a diacronia; o valor, não a significação; em todo lugar, os fenômenos relevantes são separados dos irrelevantes. O resultado é um sistema não-histórico, não-social, onde a comunicação é reduzida a um esquema abstrato e não envolve interação entre falantes reais. (p.26)*

Lecercle chama de "resíduo" a tudo aquilo que não convém à organização e ao comportamento previsível da "língua", a tudo aquilo que a "língua", por não poder disciplinar, transformar em disciplina nem encaixar em seus rígidos moldes, exila "nos elementos descartados das dicotomias, na fala, na diacronia ou na significação". Limpa desses rejeitos, dessa contaminação, a "língua" se pretende ascética e antisséptica, pressupondo um sujeito transparente e programável, reduzido a papéis esvaziados de receptor e emissor de signos. Isolado de sua vida pessoal, de sua classe social e de suas pulsões, o sujeito sonhado pela lingüística se coloca, como sugere Lecercle, na "posição tradicional de um anjo", um anjo de articulações mecânicas e alienado de qualquer emoção (p.33). Nesse cenário e a esse preço, o lingüista tem seu objeto "científico", sempre "idêntico a si mesmo", essencialmente estável, homogêneo e inequívoco, em que qualquer fenômeno diacrônico ou qualquer interferência "psíquica" podem ser descartados por corrupção. Paradoxalmente, entretanto, essa "língua" que pretende instituir a "ordem natural" no caos da linguagem, não passa de uma abstração, de uma ordem projetada pelo lingüista sobre a dinâmica viva da linguagem, sobre seu fluir intrinsecamente avesso à paralisia do "previsível" e que apenas dentro do mito ascético

da linguística como "quase" ciência constitui o "erro" que precisa ser corrigido e disciplinado. Diferentemente da "língua" mumificada por Saussure, a língua que falamos é, nas palavras de Lecercle, "corrupta, heterogênea e não tão facilmente distinguível de sua exterioridade nem de outras línguas" (p.36) e, acima de tudo, inseparável do que somos e do que sentimos, tanto consciente como inconscientemente.

O que se apresenta como a "ordem natural" não passa de um artifício, de um artefato que serve apenas à expectativa do lingüista de poder contar com um objeto flexível a seu desejo de sistematização e de controle que pudesse finalmente lhe abrir as portas da vizinhança mais próxima possível das chamadas ciências "exatas". Além de ser uma espécie de depósito de lixo da "língua", que a livra do que é inconveniente e invasivo, o "resíduo" também tem desempenhado uma função estratégica fundamental para o assentamento da lingüística como disciplina com lugar demarcado nas instituições que organizam os conhecimentos, ou seja, tem servido como uma espécie de estoque de latifúndios, reservados e guardados como cartas na manga, aos quais se recorrem sempre que a "disciplina" precisa se defender e se expandir. Fundada a partir da demarcação da fonologia, gradualmente a lingüística passou a ocupar e a lotear áreas antes reservadas ao "resíduo", resgatando-as para o lado do permitido e do reconhecido, desde que, obviamente, mantivessem a mesma "legislação", os mesmos pressupostos básicos, as mesmas pretensões de assepsia e ascese da área-matriz. A argumentação é de Lecercle:

*já que a exclusão de certas partes da linguagem -- a sintaxe, por exemplo -- levantava problemas óbvios, ou devido ao desejo natural de alargar o campo da ciência, a lingüística passou a ocupar regiões do resíduo, abrindo-as à investigação científica. A história da disciplina é a história de seus deslocamentos em direção à sintaxe, à semântica, à pragmática e à análise do discurso. (p.26)*

A "revolução copérgnica" supostamente detonada a partir do **Curso de Lingüística Geral** na verdade serviu apenas para solidificar alguns fios importantes da filosofia ocidental e para conferir um brilho de "ciência" à reflexão sobre a linguagem que se pratica desde Aristóteles. Como lembra Samuel Weber, a famosa distinção saussuriana entre significante e significado resgata e atualiza uma formulação semelhante de Aristóteles, que já diferenciava o referente, o significado (i.e., o "estado psíquico") do signo verbal (falado ou escrito), da mesma forma que a noção da arbitrariedade do signo já ocupava a reflexão platônica do **Crátilo** e é velha conhecida da concepção de signo cultivada pela filosofia. Além disso, a própria terminologia de Saussure apenas continua uma venerável tradição que se reporta à distinção formulada pelos estóicos entre **signans** e **signatum** (1991, pp.26-27), trazendo por trás de nomes "quase" novos mais uma versão da surrada oposição entre conteúdo e forma. Como conclui Weber, o germe da "revolução" engendrada por Saussure deve ser procurado em outra zona de sua reflexão, numa zona, aliás, que é também seu ponto cego, seu

calcanhar de Aquiles, ou seja, "na radicalização da idéia de diferença como princípio do signo lingüístico" (p.27). Como conclui Saussure num dos trechos mais instigantes do **Curso**:

*na língua só existem diferenças. E mais ainda: uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais ela se estabelece; mas na língua há apenas diferenças sem termos positivos.* (p.139, grifos do autor)

Na magistral desconstrução a que submete o texto de Saussure, Jacques Derrida revela a brecha irreparável que essa noção de diferença como alicerce do processo de significação abre no projeto "científico" sonhado por Saussure:

*o jogo das diferenças envolve sínteses e adiamentos que impedem que haja em algum momento, ou de alguma forma, qualquer elemento simples que esteja presente nele mesmo e que se refira apenas a si mesmo. Quer no discurso escrito ou falado, nenhum elemento pode funcionar como um signo sem se relacionar a outro elemento que também não se encontra simplesmente presente em si mesmo.* (**Positions**, p. 26)<sup>3</sup>

A intromissão da diferença, ou da "**différance**" -- a diferença no tempo e no espaço, na releitura de Derrida -- dentro do espaço tão caprichosamente cercado por Saussure, desestabiliza a oposição "língua"/"fala" que fundou a "disciplina" da lingüística como ciência, supostamente capaz de manter de fora a subversão do "psíquico", do diacrônico e do social. Apesar do próprio mito prever exílios forçados para tudo aquilo que não cabe na organização da "língua", esse "rejeito" excede as margens de seus campos de concentração e é flagrado como o próprio terreno, a própria base em que se alicerçam todas as classificações, toda a "língua", assim como toda a "fala".

Um outro nome para essa área reservada ao reprimido, ao que precisa ficar de fora para a constituição de um objeto que agrade a razão e à necessidade de dominar o caótico e o imprevisível poderia muito bem ser "inconsciente", ou seja, aquilo que, em termos freudianos, é excluído pelas regras e pela lei mas que retorna, sempre retorna, e pode ser rastreado não apenas nas várias manifestações "autorizadas" pela cultura -- na literatura, na poesia, nos atos falhos, nas ambigüidades -- mas também, e, principalmente, nas teorias que pretendem controlá-lo e cercar sua interferência. Dentro do enredo montado pela lingüística, é a diacronia que assombra a sincronia, o individual que contamina o social, é a "fala" que teima em invadir a "língua", o literal que não se separa tão facilmente do figurado, tornando inviável o ascético projeto de Saussure. A essa lingüística desinfetada do viscoso, do humano, do inconsciente, Jacques Lacan opõe, por exemplo, uma "lingüisteria", que não ignora a intervenção do

---

<sup>3</sup> A propósito, ver também **Gramatologia**, especialmente "Lingüística e Gramatologia", pp.33-90.

sujeito e de seu desejo e, ao invés da "língua" que cabe apenas no gesso pronto da lingüística, teríamos a "alíngua", a área do equívoco, da heterogeneidade e, principalmente, do jogo, da interferência do desejo, da paixão e do prazer. Como observa Lecercle, sempre que desejo e linguagem se encontram, "sempre que o sujeito se apaixona pela linguagem", "a alíngua deixa seu rastro". Assim, o "primeiro mapa da alíngua é uma lista de seus amantes" que, como "fantasmas", assombra o lingüista e sua "praxis racional" (p.38). Todo escritor, todo poeta, todo estudioso da linguagem e, portanto, também todo lingüista fazem necessariamente parte dessa lista. Entre outros, menos citados, Lecercle nomeia, por exemplo, o "purista", que guarda a integridade da língua contra a mudança e a corrupção, "não com as armas da ciência mas do bom-gosto", entretido pela "tarefa de legislar sobre o que escapa à legislação, de defender em nome do bom-gosto um status pelo qual nenhuma opção consciente foi responsável". O "lingüista poliglota" é outro desses apaixonados, arrebatado pelo desejo de acrescentar sempre mais uma língua à sua coleção de amadas; aliás, como acrescenta Lecercle, todo estudante de línguas "sofre de uma versão branda" dessa mania. Há, ainda, os amantes tímidos, como o "esperançoso estudante de esperanto" que disfarça sua paixão sob o alibi da busca de uma "paz universal" mas que, na realidade, através da dedicação a uma língua artificial, realiza sua fantasia de poder sobre a linguagem (pp.38-39).

Essa relação possessiva de amor e paixão encontra sempre e irremediavelmente como primeiro objeto a língua materna que, para Lecercle, é a melhor metáfora da "alíngua". Essa língua especial, "que para cada um de nós é radicalmente diferente de todas as outras", de quem somos íntimos e que guarda e cultiva nossas mais doces e mais dolorosas memórias, "aquela que habitamos e que fala através de nós", está inextricavelmente ligada ao corpo e à língua da mãe, e seu próprio aprendizado -- diferente do aprendizado subsequente de qualquer outra língua -- se entrelaça aos momentos mais dramáticos da relação edipiana (p.39). Como lembra Jane Gallop, na releitura que Lacan faz de Freud, a cena edípica é precisamente um drama sobre a linguagem e, mais especificamente, sobre a castração lingüística, sobre a incapacidade de controlar e possuir não apenas a mãe, mas também a linguagem, ambas já possuídas e penetradas pelo pai e pelo mundo e, portanto, incapazes de fornecer a tão sonhada união total e exclusiva ao pequeno desejante (pp.50-51). A fantasia da possibilidade dessa união, ou de alguma versão dessa união, que nomeia a diferença da língua materna em relação às outras, estrangeiras, embala qualquer projeto lingüístico, qualquer tentativa de deslindar os mecanismos da linguagem e, de forma exemplar, o trabalho do tradutor, dividido precisamente entre o amor a uma língua materna, supostamente plena, e o dever em relação a uma outra, forasteira e inadequada.

Voltando aos "rejeitos" da razão e da lingüística e à situação da dicotomia em que se instalam, podemos concluir nossa reflexão a partir da observação de Lecercle de que a "alíngua" é "um termo emblemático de seu referente". "Graficamente distinta e foneticamente indistinguível de sua expressão- mãe 'a língua', fonte deliberada de infinitas ambigüidades para o falante", a "alíngua" é, "ao mesmo tempo, o mesmo que

'a língua', que ecoa, e diferente dela [ ... ] É, na verdade, o emblema da articulação da 'língua' no inconsciente" (p.38). E essa articulação é exatamente o ponto em que a própria distinção entre língua e alíngua -- como todas as outras aqui mencionadas -- entra em colapso; é o ponto em que a alíngua literalmente engloba e contém a língua. Assim, o "resíduo" enquanto "alíngua" não é meramente o que pode ser deixado de lado ou de fora "quando o lingüista termina seu trabalho"; não é, de forma alguma, "a escória que se descarta quando se extrai a pepita de ouro" do significado em estado puro. A "alíngua", como o inconsciente da língua, como o "resíduo" que não cabe na "língua" de Saussure, não pode ser concebida como aquilo que simplesmente se deixa do lado de fora da lei e da teoria (pp.40-41). Conseqüentemente, quando não se deseja uma ciência limpa do humano e de suas vicissitudes, não se concebe a "língua" em termos de uma construção racional, controlada e previsível, separada não apenas do "psíquico" nem tampouco da "massa", do "lado executivo", como quer Saussure. Quando se rompe essa ilusão de assepsia proposta pela lingüística saussuriana, pode-se começar a lidar também com o que Lecercle chama de "a violência da linguagem", sua capacidade de "inserir palavras dentro de corpos", sua vocação inata para o estabelecimento de relações de poder. É também nesse sentido que Deleuze e Guattari enfatizam não apenas a não-autonomia da linguagem mas também sua materialidade, sua intervenção direta no real e no destino humanos.<sup>4</sup> Como observa Lecercle, não se trata simplesmente de uma questão de se retomar a conclusão austriana de que as palavras fazem coisas. Mais do que isso, "as palavras são coisas":

*A linguagem não pode ser uma simples representação do mundo; é também uma intervenção dentro dele, que deve ser analisada em termos de posições, avanço e recuo, marcações territoriais e desapropriações. Estamos mudando aqui do corpo do indivíduo para o corpo político. A não-autonomia da linguagem se abre para o social. A linguagem é uma instituição com uma vingança. Sofre o destino de todas as instituições: é um lugar para o exercício de poder e um alvo para ataques rebeldes. (p.49)*

A desestabilização da dicotomia "língua"/"fala" e de todas as outras em que também se aposta o **status** científico de uma reflexão sobre a linguagem não propõe o caos. A aceitação da diferença como regra constitutiva da linguagem não implica a inércia nem o abandono da ciência. Ao sujeito consciente da divisão que o habita corresponde um pesquisador que desce de seu abrigo platônico e abre mão de seu sacerdócio e de sua ciência ascética, reconhecendo seu desejo e reconhecendo-se como parte integrante e interessada das construções que seu trabalho arma. Assim, a ciência moderna, como escreve Shoshana Felman, necessariamente "inclui o sintoma do observador no que é observado" (1987, p.63) e nesse sentido talvez nenhum outro

---

<sup>4</sup> Ver, principalmente, **Mille Plateaux**.

projeto científico "moderno" seja tão exemplar quanto o de Freud, descobridor também da transferência, esse encantamento, esse nó apertado que nos amarra uns aos outros e que se esconde por trás de todos os nossos atos criativos.

§ § §

Uma formulação freqüentemente citada de Jacques Lacan -- "o inconsciente se estrutura como uma linguagem" -- ilustra o parentesco próximo entre linguagem e psicanálise, sinalizando, primeiramente, para o fato óbvio de que a linguagem, além de ser o material por excelência da psicanálise, o instrumento com que se moldam os processos descobertos por Freud como os sonhos e os atos falhos, é também seu objeto de análise. Além disso, alude a uma outra descoberta fundamental de Freud, segundo a qual os sintomas são simbólicos, ou seja, "representam pensamentos e memórias reprimidos" e, conseqüentemente, também o inconsciente, que se estrutura, portanto, de uma forma semelhante à de qualquer linguagem (ver Forrester, p.108). Essa leitura produzida por Lacan a partir dos insights freudianos traz, entretanto, implicações mais profundas que transcendem a sessão de análise e a terapia psicanalítica. Como lembra Felman, Lacan não vê na "descoberta" do inconsciente -- já intuído antes por inúmeros poetas e objeto da reflexão explícita de filósofos como Schopenhauer e Nietzsche -- a grande "originalidade" da obra de Freud. Para Lacan, a grande revolução instaurada por Freud é a descoberta de que o inconsciente, não apenas "fala" -- "isso fala" -- mas de que o faz "a partir do próprio discurso da consciência", que perde, portanto, "o que poderia ser seu privilégio"<sup>5</sup>. Como o "resíduo" de Lecercle, o inconsciente -- ou o "outro" da consciência -- não é algo que possa ser simplesmente descartado ou mantido "fora" da razão ou da consciência, já que se inscreve como uma "divisão", uma "clivagem" dentro dela própria: "o inconsciente não é mais a diferença entre a consciência e o inconsciente e, sim, a diferença inerente, irredutível entre a consciência e ela mesma" (Felman 1987, p.57).

Além de falar, esse inconsciente, "estruturado como uma linguagem", também lê ou, melhor, sua fala já é a leitura que realiza a todo o momento e a cuja inevitabilidade está para sempre destinado. Em outras palavras, segundo Felman, o inconsciente "não é simplesmente aquilo que deve ser lido mas também e, talvez, principalmente, aquilo que lê, ou seja, aquilo que lê no que está sendo lido":

*O inconsciente é um leitor. O que isso implica em termos mais radicais é que todo aquele que lê interpreta a partir de seu inconsciente, é um analisando, mesmo quando a interpretação se faz a partir da posição do analista. (1987, pp.22-23)*

---

<sup>5</sup> Felman cita Lacan a partir de *Le Séminaire*, livre XI: *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse* (Paris, Seuil, 1973), pp.26-27. Ver Felman 1987, p. 58.

O inconsciente constitui não apenas o objeto da investigação analítica, mas também seu sujeito. Não é apenas aquilo que se investiga mas também aquilo que investiga, fazendo da psicanálise uma ciência que explicitamente tem que incorporar e aceitar o inconsciente do pesquisador no processo e no resultado de sua pesquisa. Na relação analista/analizando, como na relação sujeito/objeto, ou como em qualquer outro diálogo que repita esses papéis -- leitor/texto, autor/texto, autor/leitor, tradutor/texto -- não há um lugar privilegiado e isento de onde se possa olhar de cima e de fora o "sintoma" do outro. Nesse sentido, o inconsciente é também a "castração radical do domínio da consciência, que acaba por se revelar para sempre incompleta e ilusória, para sempre destinada a enganar-se a si própria" (Felman 1987, p.57). Para Jane Gallop, o propósito ético e a meta terapêutica mais importantes da psicanálise revista por Lacan é precisamente a aceitação da castração não apenas sexual mas, sobretudo, lingüística: "somos inevitavelmente destituídos de qualquer compreensão dominadora da linguagem, e podemos apenas nos significar num sistema simbólico que não controlamos e que, ao contrário, nos domina" (p.20).

A situação dialógica em que o inconsciente inevitavelmente fala e lê nos traz uma outra formulação famosa de Lacan: "o inconsciente é o discurso do outro". Como lembra Forrester, na base da psicanálise freudiana, a "chave" para se chegar aos significados do sintoma se encontra no processo de transferência, em que o "discurso do paciente lentamente traduz os sintomas, as fobias e os padrões de comportamento e os traços de caráter para a fala oferecida ao analista que nela se encontra implicado". Nesse diálogo, o analisando passa a atribuir ao analista o papel de uma "testemunha" às suas revelações, o papel do "outro", cuja existência é invocada pela mediação da fala. Nesse papel tudo o que o analista diz -- suas respostas e suas reações -- e que produz um "efeito" no analisando é precisamente o inconsciente do analisando, ou seja, "o discurso do outro" (p.108). A produção desse efeito que se dá na relação transferencial, que passa a se confundir com a própria interpretação e que se estabelece entre sujeitos sempre portadores de um inconsciente não pode isentar nem mesmo aquele que se encontra na posição de autoridade e de analista. Ao rever o início da história da psicanálise, Forrester apropriadamente observa que o verdadeiro responsável pela descoberta da psicanálise foi, na realidade, Joseph Breuer durante o famoso episódio em que, assustado com o efeito nele produzido pela fala de sua paciente Anna O., literalmente a abandonou e fugiu. O próprio Freud explica o incidente:

*O que realmente aconteceu com a paciente de Breuer pude adivinhar mais tarde, muito depois de nosso rompimento, quando repentinamente me lembrei de algo que Breuer havia me contado num outro contexto antes de iniciarmos nosso trabalho conjunto e que ele nunca mais repetiu. Na noite do dia em que todos os seus [ de Anna O. ] sintomas haviam desaparecido, ele foi chamado para vê-la novamente e a encontrou muito confusa, sofrendo de cólicas abdominais. Quando lhe perguntou sobre o que a incomodava, ela respondeu:*

*"Agora o bebê do Dr. B. está chegando!" | ... | Tomado de horror ele fugiu e transferiu a paciente para um colega.<sup>6</sup>*

Como observa Jane Gallop em relação ao mesmo episódio, a "descoberta da transferência é a descoberta de que o poder na análise não é o poder do analista, mas de algo muito poderoso que ocorre entre sujeitos" (p.28). Se o sintoma do analisando tivesse uma origem clara e determinável -- se houvesse em algum lugar, num texto ou numa pessoa, uma verdade escondida como uma essência de contornos claros -- e se o poder de interpretar pudesse ser equacionado à possibilidade de se retirar do inconsciente essa verdade, na forma do incômodo trauma, e se esse poder fosse uma habilidade que um analista pudesse desenvolver, Freud teria podido centralizar na hipnose o segredo da terapia psicanalítica. Embora Freud não tenha podido ser explícito em relação à contra-transferência, à transferência que se passa com o analista, seu abandono da hipnose como método de trabalho já no início da psicanálise e seu desenvolvimento da "cura pela conversa" sugerem que, diferentemente de Breuer, ele pôde incorporá-la ao seu "método" e, portanto, lidar com ela de forma satisfatória. Na leitura que Lacan produz a partir da psicanálise freudiana, fica claro que, sem esse "enredamento de dois desejos" que se dá entre analista e analisando não se teria podido fundar nem desenvolver a psicanálise. Assim, na leitura de Lacan, a transferência é, necessariamente, "um fenômeno no qual o sujeito e o analista estão juntos", o que implica, inclusive, o abandono da noção de contra-transferência, já que dividir esse fenômeno em termos de transferência e contra-transferência é apenas "uma forma de escamotear o que está envolvido" (em Suleiman, p.128). A interpretação, como conclui Felman, é precisamente o que ocorre "**nos dois lados** da situação analítica" (1987, p.21, grifo da autora).

O diálogo, real ou imaginário, em que se sustenta a situação analítica, como qualquer outro ato de interpretação, não é, como sugere Felman, "um mero acidente, uma contingência da leitura, mas sua condição estrutural de possibilidade" (1987, p.60). Qualquer ato de leitura se estrutura a partir de uma diferença, a partir do que se poderia chamar de um "modo de reflexividade inédito", i.e., o processo "através do qual algo se volta sobre si mesmo":

*um novo modo de reflexividade que necessariamente incorpora uma passagem através do Outro, não como um reflexo de si mesmo mas como uma diferença radical de si mesmo, uma diferença radical para a qual, paradoxalmente, o próprio movimento da reflexividade se dirige; uma reflexividade cuja auto-referência, cujo processo de voltar-se sobre si mesma, não se baseia na simetria mas na assimetria: a assimetria entre o sujeito de que partiu e o sujeito*

---

<sup>6</sup> In *Letters of Sigmund Freud, 1873-1939*, organizado por Ernst L. Freud, tradução de Tania Stern e James Stern (Londres, The Hogarth Press), pp.409-10, carta datada de 02 de junho de 1932. Apud Forrester. p.17.

*para o qual voltou, a assimetria entre a ida e a volta; uma reflexividade, portanto, que, passando através do outro, volta para si mesmo quase sem ser capaz de juntar-se a si mesma; uma reflexividade que é, portanto, não-totalizável, ou seja, irredutivelmente dialógica, e na qual o que retorna ao sujeito a partir do Outro é, paradoxalmente, a ignorância ou o esquecimento de sua própria mensagem; uma reflexividade, portanto, que é um novo modo de cognição ou de coleta de informações em que a própria ignorância se torna estruturalmente informativa, num diálogo assimetricamente reflexivo em que os interlocutores -- através da linguagem -- informam um ao outro sobre aquilo que não sabem. (1987, p. 60)*

Qual seria, entretanto, o detonador do mecanismo que possibilita esse namoro, esse "algo poderoso" que se dá entre sujeitos? A resposta da psicanálise aponta para a ilusão do sujeito de que o Outro possui o que lhe falta, de que o Outro detém o segredo. Como explica Gallop, "assim que houver, em algum lugar, um sujeito que supostamente saiba [--um "sujeito suposto saber", na tradução **standard**--] há transferência" (p.44). No processo de análise, até mesmo antes de que se inicie, a transferência se instaura quando o analisando começa a supor que o analista sabe e tem as respostas e as revelações que lhe faltam. O analisando supõe que o analista tenha "um domínio total da linguagem", como aquele que a criança imagina nas mãos de seu pai ou de sua mãe. Assim, "do ponto de vista do paciente, nada que o analista diga é produto do acaso, e o paciente começa a interpretar qualquer coisa que o analista emita, até mesmo seus balbucios e sua gagueira" (p.44). De forma semelhante, no pacto estabelecido pelo jogo analítico, também o analista tem que supor que, em algum nível, o paciente -- ou o inconsciente do paciente -- sabe mais do que diz e a tudo que diz em análise se atribui a interferência desse saber.

### § § §

Em "Within the Microcosm of The Talking Cure" -- parte de uma coletânea dedicada à interpretação da obra de Lacan -- Julia Kristeva escreve: "a propagação da psicanálise [ ... ] nos tem mostrado, desde Freud, que a interpretação necessariamente representa apropriação e, conseqüentemente, um ato de desejo e assassinato" (Kristeva, p.33, citado em Gallop, p.27). Como lembra Jane Gallop, uma afirmação como essa, embutida no contexto de um livro intitulado **Interpreting Lacan**, sugere que interpretamos Lacan a partir de um desejo de possuí-lo e que, ao cometermos esse ato de apropriação, também o matamos: do ponto de vista psicanalítico, qualquer interpretação é motivada "por desejo e agressão", "pelo desejo de possuir e matar", ou seja, "sempre se dá dentro de uma situação de transferência" (p.27). Para Shoshana Felman, por exemplo, é possível se estabelecer uma analogia entre o psicanalista e o crítico literário, "mas apenas na relação de interpretação", ou seja, quem interpreta, quem se constitui como o sujeito da interpretação é o leitor, enquanto que o texto é seu

objeto. Na "relação de transferência", contudo, o crítico ocupa, por analogia, o lugar do analisando, que vê no texto que lê um abrigo para o significado que vale a pena decifrar e obter; o texto passa a ser, nesse processo, "o sujeito suposto saber", recebendo do leitor-analisando o mesmo tipo de "autoridade" que se atribui ao analista na situação analítica (Felman 1977, p.7; citado em Gallop, pp.27-28).

Alçado à posição do sujeito que supostamente sabe, à posição privilegiada que pertence ao analista, o texto se revela um objeto dos investimentos afetivos do leitor que com ele passa a estabelecer uma relação dialógica. E nessa relação, que se estrutura, como vimos, a partir de um "modo de reflexividade inédito", pautado pela diferença, o leitor realiza sua passagem através do Outro do texto -- e do texto do Outro -- passagem essa que não apenas modifica o texto mas também o leitor que nela embarca. Uma leitura emblemática desse movimento transferencial -- feito de agressão e desejo, de amor e ódio, de vida e morte -- é precisamente a leitura que Lacan faz de Freud. Na relação transferencial que se estabelece entre Lacan e o texto freudiano, podemos dizer que a passagem de Lacan através do texto canônico da psicanálise produz não apenas um Freud diferente do Freud anterior a essa leitura, mas também um Lacan diferente do que poderia ter sido antes desse movimento. Em outras palavras, Lacan não recupera Freud, nem simplesmente se reflete no texto freudiano, como poderia ocorrer num diálogo simétrico. O resultado desse encontro-desencontro, desse caso de amor de Lacan por Freud, modifica a ambos. O que Lacan traz de volta de sua passagem por Freud é uma diferença no mínimo dupla. Assim, Lacan inevitavelmente se apropria do texto de Freud e, ao possuí-lo, ao transformá-lo em outro, destrói -- em nome de uma proteção, ou até mesmo de uma fidelidade -- aquele que Freud podia ser antes desse gesto de amor e ódio, antes dessa penetração tão radical executada pela leitura. O retorno a Freud proposto por Lacan é, irremediavelmente, um retorno através da diferença e da transformação.

Uma exploração importante das possibilidades e das implicações de um modelo transferencial de leitura se encontra no trabalho de Harold Bloom, que propõe uma teoria de poesia -- e, conseqüentemente, uma teoria de leitura -- cujo objetivo é "corretivo", ou seja, cujo objetivo é "des-idealizar as explicações que aceitamos em relação à forma pela qual um poeta auxilia a formar outro" (1973, p.5). Para Bloom, o leitor ou o aprendiz de poesia que se apaixona pelos poemas de algum precursor somente pode se tornar um poeta "forte" -- i.e., uma "figura importante, dotada da persistência de lutar com seus precursores fortes mesmo até a morte" -- através da "des-leitura" ("**misreading**"), através da leitura transformadora que, ao se apoderar da poesia do precursor, também a mata. Essa concepção de "influência" -- que, para Bloom, não se distingue daquilo que chamamos de "amor" -- implica

*que não há textos, mas apenas relações entre textos. Essas relações dependem de um ato crítico, de uma des-leitura ou uma traição, que um poeta comete em relação a um outro, e que não difere, na natureza, dos atos críticos necessários realizados por todo leitor forte em relação a cada texto com que se depara. A*

*relação de influência governa a leitura da mesma forma que governa a escritura, e a leitura é, portanto, uma des-escritura, da mesma forma que a escritura é uma des-leitura.* (1975, p.41)

Todo e qualquer poema, conseqüentemente, nunca é sobre "alguma coisa" nem sobre "ele mesmo", "é necessariamente sobre outros poemas; um poema é uma resposta a outro poema, como um poeta é uma resposta a outro poeta, ou uma pessoa a seu pai ou sua mãe" (1975, p.18).

À luz do retorno a Freud empreendido por Lacan, podemos pensar o leitor "forte" de Bloom como aquele cujo desejo de apropriação do saber do outro é forte o suficiente não apenas para "idealizar" o outro mas para transformá-lo em benefício próprio. Em outras palavras, a passagem do leitor "forte" pelo texto do precursor produz, para outros leitores, uma marca indelével que passa a ser reconhecida também como um lugar desejável e cobiçado. Novamente, a relação de leitura que une Lacan a Freud é exemplar. Como leitor "forte", Lacan supera a "angústia da influência" e produz uma "nova" versão do texto da psicanálise e, nesse processo de retorno e recriação, se torna, não apenas mais um discípulo mas, sobretudo, também um mestre, um "sujeito suposto saber", uma "autoridade". Como escreve Bloom, "os talentos mais fracos idealizam; as figuras de imaginação capaz se apropriam para elas mesmas" (1973, p.5). A partir desse lugar privilegiado, de leitor que se transforma em "autor", de discípulo que se transforma em mestre, Lacan passa a ser, ele também, objeto de outros desejos e dos desejos de outros, detonadores de novos processos transferenciais e "pai" de outros leitores "fortes". Como conclui Bloom, apenas a força pode gerar a força: "para que uma leitura (des-leitura) seja produtora de outros textos, essa leitura tem que afirmar sua singularidade, sua totalidade, sua verdade" (1975, p.70).

Entretanto, apesar da ousadia de sua passagem pelo texto sagrado da psicanálise, Lacan precisa, de certa forma, "disfarçar" a violência de sua leitura já que, como se sabe, declara não pretender -- pelo menos nos limites do que pode ser explicitado -- superar Freud mas recuperá-lo, restaurar a radicalidade de suas formulações num suposto "retorno". Lacan paga, por assim dizer, parte de seu débito a Freud com a confissão explícita desse débito, com a declaração de uma fidelidade incondicional ao mestre e criador da psicanálise. Dentro da dinastia inaugurada pelo mito da psicanálise, em que a "força" de Freud enquanto autor e autoridade, enquanto "sujeito suposto saber" não se resume a apenas um texto ou a uma obra, nem mesmo a um movimento ou a uma escola, mas a uma revolução, a uma subversão ímpar na história do pensamento, a dimensão desse pai enorme, desse precursor imenso exige de seus leitores "fortes" uma "força" proporcionalmente superlativa. Nessa dinastia em que o lugar do "sujeito suposto saber" é tão cobiçado quanto de difícil acesso, ainda parece haver lugar apenas para príncipes. A "originalidade" de Freud é, portanto, resultado de um dos mais "fortes" processos de leitura de que se tem notícia, ao mesmo tempo capaz de transformar seus textos-precursores de tal forma que se tornaram praticamente irreconhecíveis e de iniciar não apenas uma nova "ciência" mas um novo modo de olhar

o homem e o universo. A "força" do desejo de Freud enquanto leitor -- a força de seu desejo de apropriação -- pode ser vislumbrada, por exemplo, em sua negação da influência de Nietzsche, aquele que pode ter sido seu principal precursor. Como comenta Samuel Weber, Freud "sempre se relacionou com Nietzsche através de uma negação": "Ele o menciona, mas apenas para dispensá-lo, para desfazer-se dele". Nas atas da reunião de 1º de abril de 1908 da Sociedade Psicanalítica de Viena dedicada a uma discussão sobre a terceira parte da **Genealogia da Moral**, lemos:

*O Prof. Freud enfatiza acima de tudo sua relação peculiar com a filosofia, cujas abstrações são tão incompatíveis que ele finalmente decidiu desistir do estudo da filosofia. Ele também não conhece Nietzsche; uma tentativa ocasional de lê-lo fracassou devido a um excesso de interesse. Apesar das semelhanças bastante notadas [ Freud ] ainda pôde nos garantir [ ... ] que os pensamentos de Nietzsche não haviam tido absolutamente nenhuma influência sobre suas próprias obras. (Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, vol. 1 [ Frankfurt, S. Fischer, 1976 ], p. 338, citado em Weber 1984, p.41).*

**N'A Interpretação dos Sonhos**, Freud também declara: "Não li Nietzsche -- ele é interessante demais. Não, ele não influenciou meu trabalho e não sei nada sobre o dele. Além do mais, ele não conseguiu reconhecer o mecanismo do deslocamento" (citado em Weber 1984, p.41). Nesse difícil equilíbrio de tentar construir uma "ciência" a partir do nada, de tentar ser seu próprio precursor, Freud escancara sua admiração ao mesmo tempo em que nega conhecer aquilo que desperta sua cobiça. Ou seja, Freud rejeita e critica aquilo que nega conhecer por ser "interessante demais".

A "facilidade" com que Freud se recusa a assumir seu "débito" em relação a Nietzsche e em relação à filosofia em geral é o ponto de partida de Jacques Derrida em "Speculer -- sur Freud", que explora precisamente a "história interminável" da construção de um nome, o que implica também "recontar um contar impossível, a história de um débito e de uma culpa inevitáveis" que se encontram, ambos, no substantivo alemão **Schuld** (Derrida 1980, p.416; citado em Weber 1984, p.39). Na leitura que faz do texto de Freud, Derrida aponta não apenas a tentativa orquestrada por Freud de expulsar Nietzsche dos bastidores da psicanálise mas, sobretudo, como Nietzsche necessariamente retorna, assombrando o texto freudiano com o fantasma dessa dívida, sendo que um desses retornos mais "demolidores" é, apropriadamente, o tema do poder, a questão de se descobrir "quem é o mestre" e quem "domina", quem tem "autoridade" (Derrida 1980, p.431; citado em Weber 1984, p.42). Na pré-história da construção do "nome" de Freud e da ciência que para sempre estará ligada a esse nome, há, portanto, um débito não quitado, um empréstimo que, apesar de não assumido, também ligará para sempre o nome do devedor àquele de quem tomou emprestado. Como escreve Derrida, "o empréstimo é a lei":

*sem tomar emprestado, nada começa, não há fundos adequados. Tudo começa com a transferência de fundos e há juros ao se tomar emprestado [...] Tomar emprestado lhe dá um retorno, produz mais-valia, é o principal agente de todo investimento. Sempre se começa, portanto, com uma especulação, apostando-se num valor para se produzir como se fosse a partir do nada. E todas essas metáforas confirmam, como metáforas, a necessidade do que dizem.* (Derrida 80, p.410; Weber 84, p.39)

Voltando à teoria de leitura de Harold Bloom, se leitores "fortes" como Lacan e Freud precisam dissimular, em graus e através de estratégias diferentes, a violência de sua leitura e o tamanho de seu débito, que dizer do chamado leitor "fraco"? Continuando nossa passagem pelo texto de Bloom a partir de Lacan e dos atalhos que nos desviaram no meio do caminho, podemos "retornar" com a noção de que o leitor "fraco" seria exatamente aquele que, apesar de seu desejo de se apoderar do saber do outro, parece apenas repeti-lo sem assumir seu desejo nem deixar vestígio de seu débito. Como um Édipo tímido, o leitor "fraco" mata o pai-precursor mas essa morte -- ou essa marca de sua passagem pelo texto do outro -- não é reconhecida como tal e o seu rito de passagem para o domínio da autoria e da autoridade não se consuma. O leitor "fraco" é aquele cuja suposta "fidelidade" ao que o autor "quis dizer" não subverte o que já se sabe sobre esse autor, ou seja, é aquele cuja leitura "fiel" não desperta o desejo de nenhum outro leitor e é, portanto, estéril e improdutivo.

No espaço da mitologia montada pela psicanálise e, principalmente, pela psicanálise que passa pelos textos da desconstrução de Derrida, em que a teoria e o teórico necessariamente se misturam pela interferência do inconsciente -- ou da **différance** --, a leitura, em qualquer dimensão, não pode ser concebida como uma atividade ascética e solitária. Como lembra Bloom, depois de Nietzsche e de Freud, depois da relação que se estabelece entre esses dois campeões da desconstrução do sujeito, não se pode mais retornar a um modo de interpretação que procure simples e inocentemente **restaurar** os significados dos textos e dos outros (ver 1975, p.85). Aliás, a **askesis** que, como vimos no início, é o modelo de relacionamento -- ou de anti-relacionamento -- que o pensador logocêntrico procura estabelecer com os objetos de sua reflexão é, também no modelo de leitura de Bloom, um dos seis mecanismos de defesa que se podem armar contra a angústia da influência. Na luta acirrada travada entre o leitor "forte" -- o efebo, o aspirante a autor, o discípulo -- e o "sujeito suposto saber" cujo texto e poder cobiça, o movimento da "auto-purgação" da **askesis** tem como meta a auto-mutilação e a mutilação do precursor. Nessa sublimação do desejo representada pela **askesis**, o efebo procura a transformação, procura se desvencilhar da influência e do débito através do sacrifício de sua humanidade. Ao tentar "estreitar" o que nele é criativo e humano, o efebo tenta mutilar também o que há de criativo e humano no precursor, eliminando, assim, aquilo que desperta e aguça seu desejo (ver Bloom 1973, pp.115-136). A auto-purgação e a tentativa de isolamento propostas pela "objetividade" e pela "isenção" sonhadas pelo logocentrismo visam, portanto, a

separação e o afastamento daquilo que mais se quer; visam, em outras palavras, o perdão da dívida, o apagamento do débito. Contudo, esse apagamento e esse perdão não podem ser atingidos nem mesmo através da ascese pois a solidão e o isolamento pregados pelo ideal de ciência e de leitura implícitos na visão logocêntrica também constituem, no avesso, uma relação dialógica, em que aquele que pretende chegar à verdade objetiva e independente de qualquer precursor e da história, à essência imutável, na realidade se encontra na outra ponta de um diálogo silencioso, de uma negociação não-pacífica que inevitavelmente termina numa apropriação. O ideal ascético do leitor, do teórico e do analista que imaginam poder não se misturar à textura do que lêem, teorizam e analisam não escapa à culpa da apropriação nem ao débito dessa transferência de fundos sem a qual não se lê, não se analisa nem se teoriza. Qualquer relação de um sujeito com um objeto-texto sempre deixa um resíduo, um rastro que apenas um outro sujeito imagina poder detectar, deixando, por sua vez, também um excesso de que não pode dar conta.

No centro desse enredo, a "ciência" da linguagem inaugurada por esse leitor "forte" e precursor imenso que é Saussure funciona exatamente como uma espécie de bálsamo, de terapia para aquilo que está implícito na noção lacaniana de lingüística. O linguista que imagina poder pôr a mão na "língua" sem se contaminar com o que ela representa, assim como o leitor que imagina poder ficar a salvo de seu desejo e do contágio com a língua do autor por quem se apaixona encontram no logocentrismo a ilusão de uma suposta autoctonia, de um nascimento a partir do nada e sem dívida, ilusão de que não escapa nem mesmo o grande pai da psicanálise em sua negação do débito a Nietzsche. Como declara Derrida na abertura da "Farmácia de Platão",

*há sempre uma surpresa guardada para a anatomia ou para a fisiologia de qualquer crítica que possa pensar que domina o jogo, que controla todos os fios simultaneamente, enganando-se também ao querer olhar para o texto sem tocá-lo, sem pôr a mão no objeto, sem arriscar -- que é a única chance de se entrar no jogo, tendo alguns dedos presos -- a adição de algum fio novo. Acrescentar, aqui, não é nada além do que entregar à leitura.* (1981, p.63)

Entregar à leitura e entregar-se à leitura é nada além do que viver e estar no mundo, em que o ser humano se define exatamente pelo estar à mercê do desejo que o une ao desejo do outro e que constitui o motor de tudo aquilo que podemos chamar de sua "criatividade".

#### BIBLIOGRAFIA

- BLOOM, Harold (1973). **The Anxiety of Influence -- A Theory of Poetry**. Londres, Oxford e Nova York, Oxford University Press.
- ..... (1975). **A Map of Misreading**. Oxford, Oxford University Press.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1980). **Mille Plateaux**. Paris, Minuit.

- DERRIDA, Jacques (1973). **Gramatologia** (trad. de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro). São Paulo, Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (1980). "Speculer -- sur Freud". **La carte postale**. Paris, Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (1981). "Plato's Pharmacy". **Dissemination** (trad. de Barbara Johnson). Chicago, The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1987). **Positions** (trad. de Alan Bass). Londres, The Athlone Press.
- FELMAN, Shoshana (1977). "To Open the Question". **Yale French Studies**, 55-56, p.7.
- \_\_\_\_\_. (1987). **Jacques Lacan and The Adventure of Insight -- Psychoanalysis in Contemporary Culture**. Cambridge, Harvard University Press.
- FORRESTER, John (1991). **The Seductions of Psychoanalysis -- Freud, Lacan and Derrida**. Cambridge, Cambridge University Press.
- GALLOP, Jane (1985). **Reading Lacan**. Ithaca, Cornell University Press.
- KRISTEVA, Julia (1983). "Within the Microcosm of 'The Talking Cure' ". In Smith, Joseph H. e Kerrigan, William (1983).
- LECERCLE, Jean-Jacques (1990). **The Violence of Language**. Londres e Nova York, Routledge.
- RORTY, Richard (1991). "Heidegger, Kundera, and Dickens". In **Essays on Heidegger and Others**. Cambridge, Cambridge University Press.
- SAUSSURE, Ferdinand de (sem data). **Curso de Lingüística Geral** (trad. de Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein). São Paulo, Cultrix, 12ª edição.
- SHLOMITH, Rimmon-Kenan (org.) (1987). **Discourse in Psychoanalysis and Literature**. Londres e Nova York, Methuen.
- SMITH, Joseph H. e KERRIGAN, William (orgs.) (1983). **Interpreting Lacan**. New Haven, Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. (orgs.) (1983). **Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature**. Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press.
- SULEIMAN, Susan Rubin (1987). "Nadja, Dora, Lol V. Stein: women, madness, and narrative". In Shlomith, Rimmon-Kenan.
- WEBER, Samuel (1984). "The Debts of Deconstruction". In Smith, J. H. e Kerrigan, Williams (1984).
- \_\_\_\_\_. (1991). **Return to Freud -- Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis** (trad. por Michael Levine). Cambridge, Cambridge University Press.