

cena a cena, de Federico Fellini a Virginia Woolf, passando por Pirandello, de Sigmund Freud a Jacques Lacan, montam a tela que dissimula e mostra a indissociabilidade entre fantasia, desejo e ficção. Tessitura que nos enreda.

Longe da aplicação, o leitor é convocado a uma prática e a uma ética que é a de cada um a *fazer com*. Evocamos o gesto de Lacan e fazemos dele um convite a pensar e a formalizar uma relação entre literatura e psicanálise que não fosse de aplicação. Em seguida, passamos a palavra àqueles que aceitaram o convite, entraram no jogo e, sem garantias, se arriscaram. Antes deles, ainda, nesta Apresentação, deixemos a palavra final para Lacan, o arrebatado por Marguerite Duras: “Leiam, é o melhor.”

Rio de Janeiro/Salvador, dezembro de 2012.

Flavia Trocoli e Suelly Aires

Referências Bibliográficas:

DURAS, Marguerite. *O deslumbramento*. Tradução: Ana Maria Falcão. Rio de Janeiro, 1986.

FOUCAULT, Michel. “O que é um Autor?”, *Ditos e Escritos III*. Organização e Seleção de Textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Inês Autran Dourado. 2 ed. Rio de Janeiro Forense Universitária, 2006.

LACAN, Jacques. O seminário sobre “A carta roubada”. In: *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In: *Outros Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SOBREVIVÊNCIA POSTAL, OU A QUESTÃO DO UMBIGO¹

Shoshana Felman

Eu te amo, gentilíssima lei, através da qual nós ainda
Estávamos amadurecendo enquanto com ela lutávamos,
Tu, grande saudade [de casa] que ainda não transcendemos,
Tu, floresta, da qual nunca saímos,
Tu, canção, que de nosso silêncio ascendeu,
Tu, sombria rede,
Onde sentimentos em fuga são apreendidos
Rilke citado por Paul de Man, em *Alegorias da leitura*²

Ele ler é compreender, questionar, saber, esquecer, apagar, desfigurar, repetir – isto é, a prosopopeia sem fim através da qual os mortos ganham um rosto e uma voz que narra a alegoria de seu falecimento e, por nossa vez, nos autoriza a apostrofá-los.

Paul de Man, *The rhetoric of romanticism*³

I

SAUDADE [DE CASA]

Se ler é, de fato, “entender, ... esquecer, ... repetir,” como podemos repetir a inesquecível lição de leitura de De Man? Como podemos explicar a lição desse professor extraordinário para quem ler é uma verdadeira vocação, uma *profissão* genuína, cuja “profissão de fé” – ou “alegoria da leitura”⁴ – consistia, de forma suficientemente paradoxal, na afirmação de que “não se deve tratar com leveza a impossibilidade da leitura” (AR, 275)? Se ler é, por outro lado, evocar a “prosopopeia sem fim através da qual os mortos ganham um rosto e uma voz que narra a alegoria de seu falecimento e, por nossa vez, nos autoriza a apostrofá-los,” como podemos não ceder ao desejo de apostrofar De Man, de ler nele, com ele, a “grande saudade [de casa] que ainda não transcendemos”, a “sombria rede, Onde sentimentos em fuga são apreendidos”? Mas como, através dessa apóstrofe, podemos, por nossa vez, nos engajar em uma alegoria de leitura que, enquanto propicia a De Man rosto e voz que narra a alegoria de seu próprio falecimento, também nos ensina, mais uma vez, em sua própria voz, como ler de maneiras novas e inesperadas, como lutar contra a impossibilidade da leitura?

II

O PATHOS DE UM ENSINO

Em 1975, saudando a presença de Lacan na Yale, Paul de Man proferiu, em homenagem ao convidado, algumas palavras de apresentação, que descreveram tão veemente e laconicamente o que era fundamental a seus olhos, que pedi a ele em seguida para me deixar ler novamente sua apresentação. Ele não tinha intenção de salvar essas palavras roubadas [*purloined words*] e imediatamente me deu a folha. Relendo-a hoje, eu a acho bonita demais, rica demais, para perder a oportunidade de publicá-la pela primeira vez em sua inteireza.

A Universidade de Yale está honrada pela presença, entre nós, do Dr. Jacques Lacan, diretor e maître de la pensée da Escola freudiana de Paris.

Jacques Lacan é, antes de tudo e entre muitas coisas, um ensino e uma leitura, o ensino de uma leitura.

Ele mesmo se apresenta em uma frase retirada de um escrito de 1967 intitulado “A psicanálise. Razão de um fracasso”:

“O pathos⁵ de meu ensino é que ele opera nesse ponto, e é isso que, em meus Escritos, em minha história e em meu ensino, retém um público que está além de qualquer crítica. Ele sente que aí se desenrola alguma coisa da qual todo o mundo terá seu quinhão”⁶.

A frase é verdadeira na ordem literal dos fatos. O Seminário parisiense, de que Lacan se ausentou para vir falar para nós, se endereça a um público sempre crescente. O volume intitulado Escritos, que reúne seus trabalhos propriamente teóricos, é tanto um sucesso nas livrarias quanto uma prosa inacessível para aqueles que se recusam ao trabalho de pensamento que, por sua vez, se recusa a toda forma de repouso.

Os psicanalistas, os linguistas, os filósofos, os historiadores, eles encontraram, como se diz, o seu quinhão. Como representante de um departamento de literatura, eu diria que nós ainda nem começamos a suspeitar do quinhão daquilo que, no seu ensino, concerne à literatura. Como Freud, como Nietzsche, Jacques Lacan é um desses que conhecem a potência insólita que tem a língua de recusar a verdade na mesma medida em que não cessa de exigí-la. Ele nos ensinou essa mistura de rigor, de pathos e de suspeita, que deve guiar qualquer um que se aventura a um verdadeiro ato de leitura. As consequências para o ensino da leitura, isto é, para os departamentos de literatura, são incalculáveis.

O Dr. Lacan dizia outro dia que sua decisão de reunir suas publicações em um volume (Escritos) foi tomada depois de sua última viagem aos Estados Unidos, há cerca de dez anos. Que sua presente estada possa conduzir a uma semelhante negação do fracasso, eis o nosso mais fervoroso desejo.

Gostaria de tentar analisar, agora, a sutileza do detalhe e da complexidade desse pronunciamento, que descreve tanto De Man quanto Lacan, ressaltando

o modo pelo qual o apresentador reconhece no apresentado a tendência de sua própria obra e de seu próprio compromisso profissional e pessoal:

Jacques Lacan é, antes de tudo e entre muitas coisas, um ensino e uma leitura, o ensino de uma leitura.

Sabe-se muito bem que De Man resistiu ao discurso da psicanálise. E, ainda, que ele resistiu como alguém que é extremamente próximo a isso, como alguém que de certa forma sabia tudo sobre isso, mas que escolheu dizer esse saber sob a forma não tanto de uma negação, mas de uma *recusa*; uma recusa ativamente repetida, sustentada, paradoxalmente, não por estar cego quanto à importância da psicanálise, mas justamente pela recusa em iluminar tal importância. Gostaria aqui de pensar esta recusa, que considero nada mais do que um diálogo complexo com a psicanálise: um diálogo de uma vida, na escrita de De Man e no processo de suas leituras, entre a proximidade emocional de De Man, e simultaneamente sua distância crítica, em relação ao discurso psicanalítico. A apresentação de Lacan é, de fato, única no sentido de que é o único texto que De Man implicitamente reconhece sua proximidade em relação à psicanálise, em vez de, explicitamente, afirmar sua distância, como geralmente é o caso. Eis a tensão interna entre essa proximidade e essa distância que, do meu ponto de vista, determina a concepção particular de De Man do ato de ler.

Jacques Lacan é, então, um “ensino e uma leitura” na mesma medida em De Man o é. Ler, tanto para De Man quanto para Lacan, relaciona-se a uma reforma do entendimento, à necessidade – e ao trauma – de uma revolução cognitiva. Essa reforma do entendimento está, no entanto, de algum modo, em algum lugar, prestes a fracassar, e a fazer fracassar as expectativas que sua ocorrência produz. A revolução cognitiva precisa ser repetida, reencenada e recomeçada em cada leitura. A própria reforma é marcada, enquanto reforma, por um ponto de fracasso, um ponto de vacilação que é estruturalmente construído aí. No texto significativamente intitulado “Razão de um fracasso,” Lacan escreve:

Digamos que me dediquei à reforma do entendimento, imposta por uma tarefa da qual um dos atos é engajar os outros. Por pouco que o ato vacile, é o analista que se torna o verdadeiro psicanalisando, como ele perceberá, tão certo quanto mais perto se encontrar de estar à altura da tarefa. O *pathos* do meu ensino é que ele opera nesse ponto.⁷

Esse é o *pathos* que De Man faz ressoar e que destaca como emblemático daquilo que mais concerne a Lacan através da citação de “Razão de um fracasso”. Seguem as linhas elípticas:

O *pathos* de meu ensino é que ele opera nesse ponto. E é isso que, em meus *Escritos*, em minha história e em meu ensino, retém um público que está além de qualquer crítica. Ele sente que aí se desenrola alguma coisa da qual todo o mundo terá seu quinhão.

O “ensino de uma leitura” é, assim, um assunto absolutamente pessoal e absolutamente impessoal: um compromisso impessoal do pessoal que concerne a todo o mundo, “do qual todo o mundo terá seu quinhão.” O que é uma preocupação pessoal para De Man não é o Lacan leitor, mas a leitura; não o Lacan mestre, mas o ensino. O modo de ensinar uma leitura “coloca em jogo alguma coisa” – alguma coisa que é muito pessoal – em um nível em que comprometer-se é uma impessoalidade da qual “todo o mundo terá seu quinhão.”

O *pathos* de meu ensino é que ele opera nesse ponto, e é isso que, em meus *Escritos*, em minha história e em meu ensino, retém um público que está além de qualquer crítica.

O que De Man subscreve da postura psicanalítica de Lacan, o que, especificamente, *suspende a própria crítica de De Man*, que escapa a sua crítica do discurso psicanalítico, é a consciência de Lacan – e seu saber – do ponto de fracasso ou de vacilação com o qual o ensino, e o compromisso com o ensino, opera.

Essa consciência está explicitamente inscrita também no ensino de De Man. Desse modo, no início do ensaio intitulado “A resistência à teoria”, que introduz o dossiê especial da *Yale French Studies*, por sua vez, intitulado *O imperativo pedagógico*, lê-se:

Originalmente, este ensaio não tem a intenção de abordar diretamente a questão do ensino, ainda que supostamente tenha uma função didática e educacional – que fracassou em alcançar...

Achei difícil concordar, com o mínimo de boa fé, com os requisitos desse programa e pude apenas tentar explicar, tão concisamente quanto possível, porque o principal interesse da teoria literária consiste na impossibilidade de sua definição...

É melhor fracassar no ensino daquilo que não deveria ser ensinado do que ter sucesso em ensinar o que não é verdade.⁸

O ponto de fracasso não é somente construído no ensino de De Man e de Lacan, ele constitui, para ambos, o nível em que, de fato, o imperativo

pedagógico é experienciado, não somente como um imperativo epistemológico, mas, sobretudo, ético: o verdadeiro limite do qual o compromisso com o ensino paradoxalmente deriva. De Man escreve:

... o próprio desenvolvimento da teoria literária é sobredeterminado por complicações inerentes ao seu projeto e perturbado em relação ao seu status de disciplina científica... Argumentar que esta seria uma razão suficiente para não enfrentar a tarefa de fazer teoria literária seria como rejeitar a anatomia porque ela fracassa em curar a mortalidade (RT, 12).

Em toda leitura, vigora uma certa tentativa de sobreviver à morte, e um certo fracasso em curar a mortalidade. É nesse limite que ler (ensinar teoria literária, psicanalisar) opera no nível da necessidade/impossibilidade em que todo o mundo está concernido – tem o seu quinhão.

Essa é também, para De Man, a história de todos os textos: todos os textos narram a impossibilidade de ler como ponto de fracasso *a partir do qual eles demandam ser lidos*, a partir do qual inscrevem um paradoxal imperativo de leitura.

Temos que interpretar o genitivo do título do épico não terminado de Keats, *The fall of Hyperion*, como significando “Hyperion’s fall,” a história da derrota de um velho por um poder mais novo, ... ou como “Hyperion’s falling,” com sentido muito menos específico e uma evocação mais inquietante de um *real processo de fracasso*... O contexto da narrativa combina com os dois sentidos e com nenhum deles ao mesmo tempo, fica-se tentado a sugerir que o fato de Keats ter sido incapaz de finalizar ambas as versões manifesta a impossibilidade, tanto para ele quanto para nós, de ler o seu próprio título. Pode-se, então, ler a palavra “Hyperion” no título *The fall of Hyperion*... intertextualmente, como referência não ao ... personagem mitológico, e sim ao próprio texto anterior de Keats (Hyperion). Mas então estaríamos contando a *história do fracasso* do primeiro texto e o sucesso do segundo, o fracasso de Hyperion como Triunfo de *The fall of Hyperion*? Manifestamente sim, mas não inteiramente, uma vez que o segundo texto também fracassou em ser concluído.

Ou *estamos contando a história da razão pela qual todos os textos, como textos, podem sempre ser pensados como fracasso*? Manifestamente sim, mas não inteiramente, ambos... A indecidibilidade envolve o status figural ou literal do nome próprio Hyperion, assim como do verbo *fracassar*... Em “Hyperion’s fall,” a palavra “fracasso”... é a representação de um fracasso figural, e nós, como leitores, lemos este fracasso rigidamente. Mas em “Hyperion falling,” não é claramente o caso, Hyperion pode ser Apolo e Apolo pode ser Keats, então ele pode ser nós e seu fracasso figural (ou simbólico) torna-se também o fracasso literal dele e nosso (RT, 16-17).

Ler é participar do processo de vacilação do sentido, tentar ter controle sobre ele, ou chegar a um acordo com ele, nosso próprio fracasso na lingua-

gem. Aqueles cuja vida e pensamento revolucionaram “o ensino da leitura”, aqueles cujo ensino tem sido dedicado a reformar o entendimento que é constitutivo daquilo que De Man chama de leitura, nos permitem discernir os modos pelos quais a linguagem nos faz fracassar, fazendo vacilar a expectativa que ela própria erige.

Como Freud, como Nietzsche, Jacques Lacan é um desses que conhecem a potência insólita que tem a língua de recusar a verdade na mesma medida em que não cessa de exigí-la. Ele nos ensinou essa mistura de rigor, de *pathos* e de suspeita, que deve guiar qualquer um que se aventura a um verdadeiro ato de leitura.

O ESTRANHO PODER DA LINGUAGEM, OU O IMPERATIVO DA IRONIA

Nenhuma linguagem é mais suspeita do que a de Paul de Man, cuja extraordinária lição de leitura é, de fato, bem semelhante à da psicanálise, uma lição de suspeita. E ainda, com a mistura de De Man de suspeita, de *pathos* da autonegação e de rigor apaixonado, ninguém questionou mais intensamente e sem descanso as dinâmicas do “estranho poder da linguagem de recusar a verdade na mesma medida em que não cessa de exigí-la”; ninguém investigou tão persistentemente, na linguagem, “este erro perpétuo que se chama, precisamente, a vida.”

De Man chama de “retórica” o objeto dessa lúcida e apaixonada pesquisa. Estudar retórica é entender como a vida, através da linguagem, nos engana; mas também é entender como esse próprio entendimento repete inadvertidamente o processo pelo qual somos enganados, dizendo – fazendo – mais do que sabemos, sem saber bem o que dizemos ou fazemos. Ler é, assim, ler, especificamente, a *diferença* entre a vida e a linguagem. A *necessidade* de ler origina-se da discrepância entre pensamento e vida, entre ato e entendimento, entre o desejo de liberdade e a servidão em que a linguagem nos mantém.

Ler é uma tentativa de cancelar esta discrepância, de nos libertar da cadeia significativa – da armadilha das estruturas linguísticas, de apreender, e de cancelar reciprocamente, o engano inadvertido exibido pelo viver. Apreender, no entanto, é impossível, porque o próprio ato de apreensão repete a diferença que ele tenta ler e cancelar reciprocamente. A tentativa de apreender tropeça, novamente, na impossibilidade de ler que De Man transforma em algo como um imperativo filosófico da ironia.

A ingênua questão histórica da qual partimos – deveria a *Profissão de fé* ser classificada como um texto teístico? – deve permanecer sem possibilidade de resposta. O texto é, e ao mesmo tempo não é, o documento teístico que se supõe que seja. Não é a simples negação da fé que parece proclamar, uma vez que termina por explicar, de uma maneira que não pode ser refutada, a necessária ocorrência dessa fé. Mas também a denuncia como aberratória. Um texto como a *Profissão de fé* pode literalmente ser chamado de “ilegível”, porquanto conduz a um conjunto de afirmações que radicalmente se excluem umas às outras. E essas afirmações também não são meras constatações neutras; são performativos exortativos que exigem a passagem da simples enunciação para a ação. Elas nos obrigam a escolher enquanto destroem os fundamentos de qualquer escolha. Narram a alegoria de uma decisão do juízo, que não pode ser nem judiciosa e nem justa. Como nas peças de Kleist, o veredito repete o crime que condena. Se, após lermos a *Profissão de fé*, nos sentirmos tentados a nos converter ao “teísmo”, *seremos acusados de tolice na corte do intelecto. Mas se decidirmos que a crença*, no sentido mais extenso do termo (que deve incluir todas as formas possíveis de idolatria e ideologia) pode de uma vez por todas ser sobrepujada pela mente esclarecida, então *esse crepúsculo dos ídolos será ainda mais tolo* em não reconhecer a si mesmo como a primeira vítima de sua ocorrência. Podemos ver, a partir disso, que não se deve tratar com leveza a impossibilidade da leitura.” (AR, 274-275)

III

O NÓ ENTRE AMIZADE E INFLUÊNCIA

Como uma lição de leitura viva, todos experienciamos Paul de Man como mais que um colega, um amigo, um professor: ele era, tanto em suas obras como em sua pessoa, o evento único de um encontro – o encontro com um extraordinário leitor cujo contato *revolucionou* cada pensamento; o encontro com a generosidade incomum e com o insight subversivo e criativo, também incomum, de uma descrença apaixonada, cuja iconoclastia abriu novos caminhos de ver o nosso próprio trabalho, cujos modos inesperados de ler e de pensar constantemente surpreenderam nossa vida, provocando-nos a repensá-lo, a reler tudo que tomávamos como certo, incluindo nossos próprios hábitos de pensar e ler.

No prefácio de *Alegorias da leitura*, Paul de Man escreve, como modo de reconhecer a dívida intelectual de seu livro: “... sinto-me realmente incapaz... de desemaranhar, em tantos casos, o papel da influência do da amizade.” (AR, 13) Por minha vez, em se tratando do reconhecimento em relação a Paul de Man, não gostaria de desemaranhar a dívida humana da intelectual, a parte da amizade da parte da influência; ao contrário, diria algo sobre o envolvimento único da amizade e da influência; diria, precisamente, do *nó*

inextricável entre amizade e influência que sua extraordinária presença inscreveu na minha vida e trabalho.

Ele professou nada mais que a leitura, e fez o que professou: leu seus autores; leu seus alunos; leu a nós – amigos e colegas. Como leitor, apoiado e desafiado, sempre tratou a obra lida com surpresa – uma questão inesperada –, o que fez uma diferença. Se sua lição de leitura sempre lutou, e insistiu, com a impossibilidade de ler, esta impossibilidade – o ponto de fracasso construído em seu ensino – tornou-se, literalmente, algo que todo o mundo teve o seu quinhão. Dessa impossibilidade de ler que foi a sua própria, De Man fez um dom para os outros: um dom de leitura.

Ao analisar o modo como De Man lia, como lição e dom, ao mesmo tempo, quero mostrar não somente o que isso significa para ler De Man, mas o que *significa ser lida por ele*, por meio da reprodução, aqui, de nossa última troca de textos – de leituras.

A última carta de De Man para mim, cerca de quatro meses antes de sua morte, respondia a um texto meu que ele havia acabado de ler. Primeiro gostaria de reproduzir aqui um excerto do meu texto (que é a razão de sua carta) e, em seguida, um excerto de sua carta (que analisarei aqui).

UM DIÁLOGO DE LEITURAS

Pode-se dizer que meu próprio texto é sobre uma certa forma de impossibilidade de leitura e que, nesse sentido, indiretamente testemunha o impacto de De Man sobre o meu trabalho, sobre o modo como em meu trabalho (inconscientemente) ressoou as preocupações de De Man. Na medida, entretanto, em que meu texto trata da psicanálise – um assunto que De Man evita deliberadamente –, sua resposta de apoio e de desafio, que entrelaça amizade e influência, diz de *sua diferença*, definindo sutil e elipticamente, e de uma só vez, o nosso encontro pessoal e intelectual e o que nos separa: nossa diferença de posição no que diz respeito aos insights significativos de Freud. O diálogo de De Man comigo é, assim, também, ao mesmo tempo, o seu diálogo íntimo – mas diferencial – com o discurso psicanalítico, lançando luz, uma vez mais, tanto em sua proximidade empática, quanto *na natureza de sua distância crítica*, sobre esse discurso.

Meu texto é uma análise de “O sonho de Irma” de Freud, relatado no capítulo 2 de *A interpretação dos sonhos*: primeiro sonho que de fato Freud submeteu a uma análise detalhada e do qual ele deriva a teoria psicanalítica dos sonhos. Desta maneira, o texto de Freud é uma narrativa não só de um

sonho, mas da descoberta de sua teoria. O sonho de Irma é crucial, a meu ver, por ser *de fato o sonho do qual a psicanálise se origina*. Uma vez que o sonho discute, por outro lado, a relação de Freud com diferentes mulheres, o meu próprio foco de atenção interpretativa está no modo como o sonho – e a descoberta – também reflete o encontro de Freud (até então inconscientemente) com a questão psicanalítica crucial, a questão da feminilidade; uma questão que Freud, mais tarde, articulará como *a questão que a psicanálise de fato deixa sem resposta*:

A grande questão, que nunca encontrou explicação e a qual ainda não consegui deslindar, a despeito de meus trinta anos da alma feminina, é esta: o que quer uma mulher?¹⁰

O empuxo da minha tarefa interpretativa é articular, de fato, *o sonho do qual a psicanálise se origina à questão que a psicanálise deixa sem resposta*. Em outras palavras, minha leitura do sonho tenta ler de modo antecipado como o sonho articula, a partir de um lugar inconsciente, de uma só vez, a questão última e sua falta de resposta. O ponto textual do sem resposta (o ponto de fracasso construído no ensino de Freud) está formulado, do modo como o leio, pelo próprio Freud, em uma nota de rodapé ao sonho; uma nota de rodapé que se torna, por isso, crucial para a minha leitura, e sobre a qual minha análise vai se deter:

Existe pelo menos um ponto em todo sonho ao qual ele é insondável – um umbigo, por assim dizer, que é o seu ponto de contato com o desconhecido.¹¹

A resposta de De Man recai especificamente sobre a figura de Freud do umbigo do sonho e da análise que faço dela. “Minha única questão”, escreve De Man, “surge, se ousar assim dizer, ao nível do umbigo...”

Gostaria de apresentar agora (ainda que de modo fragmentário e incompleto) o excerto mais relevante de meu texto, em vista de analisá-lo, mais tarde, de acordo com os termos e o conteúdo da resposta de De Man. O diálogo entre os textos – entre leituras – a ser travado, doravante, entre o meu texto sobre Freud e a carta de De Man, vai girar explicitamente e vai se desdobrar implicitamente em torno de três questões: (1) O que quer uma mulher? (2) O que é um umbigo? – em Freud, em minha leitura dele, na leitura de De Man de ambos; (3) O que significa, de fato, colocar *uma questão ao nível do umbigo*?

Eis o fragmento do meu texto que De Man comentará.

IV

A HISTÓRIA DO SONHO DE FREUD

Na noite anterior ao sonho (23-24 de julho de 1895), Freud encontrou um colega e amigo, Otto, que acabara de retornar de uma estação de verão onde encontrou uma jovem mulher chamada Irma e que fora paciente de Freud. O tratamento desta paciente foi coroado por um sucesso parcial: ela ficou curada de uma ansiedade histérica, mas não de certos sintomas somáticos. Antes de sair de férias, Freud tinha oferecido uma interpretação – uma “solução” – ao enigma de seus sintomas, mas Irma ficou relutante ou foi incapaz de aceitá-la; e os sintomas persistiram. À questão de Freud sobre como estava a paciente na estação de verão, Otto respondeu: “melhor, mas não muito bem,” palavras nas quais Freud detectou uma reprovação. Assim, para se justificar, Freud escreveu uma explicação para as suas concepções a respeito da doença de Irma, em forma de relato de caso endereçado ao Dr. M., figura central do círculo médico da época e um amigo comum de Freud e Otto. Essas circunstâncias foram seguidas pelo sonho:

Um grande salão – numerosos convidados a quem estávamos recebendo. – Entre eles estava Irma. No mesmo instante, puxei-a de lado, como que para responder a sua carta e repreendê-la por não ter ainda aceitado a minha “solução”. Disse-lhe: “Se você ainda sente dores, é realmente apenas por culpa sua.” Respondeu ela “Ah! Se o senhor pudesse imaginar as dores que sinto agora na garganta, no estômago e no abdômen... – isto está me sufocando.” Fiquei alarmado e olhei para ela. Parecia pálida e inchada. Pensei comigo mesmo que, afinal de contas, devia estar deixando de perceber algum distúrbio orgânico. Levei-a até a janela e examinei-lhe a garganta, e ela deu mostras de resistência, como fazem as mulheres com dentaduras postiças... Em seguida, ela abriu a boca como devia e, no lado direito, descobri uma grande placa branca... Chamei imediatamente o Dr. M., e ele repetiu o exame e o confirmou... Meu amigo Otto estava também agora de pé ao lado dela, e meu amigo Leopold a auscultava através do corpete e dizia: “Ela tem um área surda bem embaixo, à esquerda.” Indicou também que parte da pele do ombro esquerdo estava infiltrada. (Notei isso, tal como ele fizera, apesar do vestido)... M. disse “Não há dúvida de que é uma infecção, mas não tem importância; sobrevirá uma disenteria, e a toxina será eliminada.”... Tivemos também pronta consciência da origem da infecção. Não muito antes, quando ela não estava se sentindo bem, meu amigo Otto lhe aplicara uma injeção de um preparado de propil, propilos... ácido propiônico... trimetilamina (e eu via diante de mim a fórmula desse preparado, impressas em grossos caracteres)... Injeções como essas não deveriam ser aplicadas de forma tão impensada... E, provavelmente, a seringa não estava limpa. (IV, 141-142)

A interpretação pragmática do sonho – através da cadeia associativa que evoca em Freud – está orientada em direção ao pioneirismo teórico da conclusão postulada, no fim, como a tese básica do livro de Freud: que os sonhos têm um sentido, e que esse sentido é a realização de um desejo: “O sonho me eximiu da responsabilidade pelo estado de Irma.” (IV, 153)

Aparentemente, Irma é a única figura feminina no sonho. Mas, como revela a cadeia associativa, Irma é, de fato, a condensação de três diferentes representações do feminino, em relação a Freud; a três diferentes tipos de relações com o feminino.

1) A primeira figura feminina: a jovem mulher, a paciente resistente: a própria Irma.

Irma, a jovem viúva, é caracterizada no sonho por sua queixa (suas dores) e por sua resistência, sua obstinação em recusar a solução de Freud. Através de sua “resistência”, ela é duplicada na imagem de uma outra jovem paciente, uma governanta que “parecera a imagem da beleza juvenil, mas, quando chegou o momento de abrir a boca, ela tomou providências para ocultar suas chagas.” (IV, 144)

A característica do exame médico masculino das cavidades femininas, desvelando e penetrando os segredos femininos, pode ser relacionada à última parte do sonho, na qual Irma é examinada e perscrutada por um grupo de médicos homens, e seus sintomas – nesta época uma infecção, uma “infiltração” no ombro – são percebidos e diagnosticados, “apesar de seu vestido.”

2) A segunda figura feminina por detrás de Irma: a mulher paciente fantasmaticamente ideal: a amiga de Irma.

“A forma pela qual Irma postou-se à janela” lembrou a Freud uma amiga de Irma, que ele suspeitava ser também uma histérica e quis ter como paciente:

Recordei-me, então, de que muitas vezes me entretivera com a ideia de que também ela pudesse pedir-me que a aliviasse de seus sintomas. Eu próprio, contudo, julgara isso improvável, visto que ela era de natureza muito reservada. Era *resistente*, como apareceu no sonho... Irma me parecera tola por não haver aceito minha solução. Sua amiga teria sido mais sensata, isto é, teria cedido mais depressa. Assim, teria *aberto a boca como devia* e me dito mais coisas do que Irma. (IV, 145)

3) A terceira figura feminina por detrás de Irma: a mulher de Freud

Restavam ainda algumas características que eu não podia atribuir nem a Irma, nem a sua amiga: pálida; inchada; dentes postiços... Pensei então numa outra pessoa à qual essas características poderiam estar aludindo.

O texto não esclarece a identidade dessa “outra pessoa”; mas na nota de rodapé lê-se: “A pessoa em questão, é claro, era minha própria esposa”. Na nota de rodapé, também, uma outra queixa inexplicável de Irma encontra explicação (de fato, uma queixa da esposa):

A queixa ainda não explicada, sobre as dores no abdômen, também foi rastreada até essa terceira figura. A pessoa em questão, é claro, era minha própria esposa; as dores no abdômen fizeram-me lembrar uma das ocasiões em que eu havia notado seu acanhamento.

O que Freud omite, aqui, é o fato crucial de que sua esposa, na época do sonho, estava grávida; um predicado que pode talvez explicar sua “queixa” de “dores no abdômen e no estômago.”

O SUJEITO [SUBJECT] DA QUEIXA, OU O QUE QUER UMA MULHER?

O sonho está inteiramente focado em duas características recorrentes em todas as figuras femininas do sonho: resistência, por um lado (resistência à solução, resistência ao tratamento); e, por outro lado, sofrimento, dor, “queixa.” Seria inapropriado ver todo o sonho de Irma como um sonho, especificamente, sobre *resistência feminina*, e sobre *queixa feminina*. Freud está, de fato, obcecado, não somente com a não aceitação de Irma da solução, mas, sobretudo, com a sua dor. Assim, a realização do desejo no sonho é expressa como negação da responsabilidade pela dor de Irma:

*Eu não merecia a culpa pelas dores de Irma, já que ela própria era culpada... Eu não tinha nada a ver com as dores de Irma, já que eram de natureza orgânica... As dores de Irma podiam ser satisfatoriamente explicadas por sua viuvez. As dores de Irma tinham sido causadas por Otto... As dores de Irma eram o resultado de uma injeção... Notei, é verdade, que essas explicações das *dores de Irma* não eram inteiramente compatíveis entre si... Todo o argumento – pois o sonho não passara disso – lembrava com nitidez a defesa... (IV, p. 153)*

O drama do sonho consiste, deste modo, na peculiar relação sexual entre o argumento e a queixa. “Todo o argumento – pois o sonho não passara disso” – é um argumento masculino à crucial dor feminina cuja defesa se esforça, ao mesmo tempo, para escutar e não escutar; um argumento mas-

culino respondendo a uma queixa feminina que o sonhador masculino sabe que perdeu, mas cujo sonho esforça-se, precisamente, para compreender.

Como, então, a esposa compõe esse quadro de confronto entre Freud e Irma, entre o argumento e a queixa?

De fato, é como um agente da resistência e como um sujeito da queixa que a esposa emerge por detrás da paciente feminina: mais especificamente, como sujeito de uma queixa retoricamente reprimida cuja centralidade é relegada à marginalidade de uma nota de rodapé. Desde que, de uma nota de rodapé, a esposa emerge como participante secreta da queixa feminina da histérica, a queixa feminina revela-se mais complexa do que parecia antes, aparece agora para ser articulada a partir de diferentes posições estruturais. É do jogo dinâmico entre similaridades e dissimilaridades entre Irma e a esposa que todo o alcance da queixa emerge.

A. Similaridades óbvias

- 1) A esposa, como Irma, não está à altura “da paciente padrão, boa e acessível.” Ambas são resistentes, recalcitrantes, ao tratamento. Referindo-se a sua esposa, ainda não nomeada, no curso de suas associações, diz Freud: “Mais uma vez, não se tratava de uma de minhas pacientes, nem eu gostaria de tê-la como tal, pois havia observado que ela ficava acanhada em minha presença e não achava que pudesse vir a ser uma paciente acessível.” (IV, 145)
- 2) Irma foi infectada, “infiltrada” por uma intervenção masculina: a injeção de uma “solução” por uma seringa que não estava limpa. Metaforicamente, a esposa fora impregnada, fecundada por outra injeção masculina de outra solução masculina contaminada.

B. Dissimilaridades óbvias

- 1) “As dores de Irma podiam ser satisfatoriamente explicadas por sua viuvez.” (IV, 153) A queixa coincide com a ausência do marido, no caso de Irma, e com a presença do marido, no caso da esposa.
- 2) A (gravidez da) esposa de Freud encarna a fertilidade feminina. A paciente histérica encarna a esterilidade feminina: eis porque ela é dita, etimologicamente, “histérica”, “a que sofre do útero.”

C. Similaridades paradoxais (apesar das dissimilaridades)

Tanto a histérica estéril (viúva) quanto a esposa grávida (felizmente casada) estão *sofrendo do útero*.

D. Implicações paradoxais da interpenetração das queixas

De acordo com o critério patriarcal, a esposa de Freud, amada por seu marido e grávida de um filho seu, é a epítome da *mulher realizada*. Irma, por outro lado, como histórica viúva privada de um filho e de um marido, é a epítome social da *mulher insatisfeita*. Não obstante, o sonho está dizendo que *ambas as mulheres estão infelizes*, a elas falta alguma coisa. O sonho involuntariamente torna suspeito aquilo que chamamos hoje em dia de “a mística feminina”, a ideia convencional da satisfação feminina.

Ao passo que aparentemente a posição da esposa é antípoda da de Irma, o *trabalho* criativo do sonho parece desmentir essa diferença tranquilizadora, ao situar as duas posições femininas como equivalentes – cambiáveis e intercambiáveis – em uma equação de queixas, cujo não-sabido (o verdadeiro enigma da feminilidade) convoca, precisamente, uma articulação nova da questão: questão com a qual Freud se defronta em seu encontro, pessoal e profissional, com a feminilidade; questão de como esse encontro fracassa, ou subverte pragmaticamente todas as respostas de antemão conhecidas; questão com a qual Freud se defronta enquanto um enigma referente a essas mulheres que, a esta altura, deveria ser conhecido, e que permanece, de algum modo e em algum lugar, desconhecido, ilegível, mal-entendido, incurado, insatisfeito; questão com a qual Freud se defronta quando o sonho diz a ele que a mulher em sua cama talvez seja tão desconhecida, tão insatisfeita, quanto a paciente calada de seu consultório, histórica e dolorosamente sufocada por um discurso ao qual ela não pode render-se. O feminino é dramatizado como uma equação de queixas estruturalmente opostas e niveladas pelo paradoxal denominador comum da insatisfação, o sonho parece perguntar: para onde realmente se estende [*lie*] o desejo feminino? Minha esposa fica “acanhada em minha presença” – o que minha parceira, minha parceira sexual, e a mãe dos meus filhos, quer realmente? Irma resiste ao meu tratamento – o que a minha paciente quer realmente? Existe uma relação entre a realização de desejo feminina e a fantasia de realização de desejo masculina da realização de desejo feminina? Existe uma diferença entre o que quer uma mulher e aquilo que um homem pode pensar sobre o que quer uma mulher? Onde, precisamente, reside a diferença? *O que quer uma mulher?*

O sonho inteiro se defronta com essa questão, que está inconsciente, buscando catexias a serem articuladas, através e além do argumento masculino.

O UMBIGO DO SONHO

A indecifrabildade (a resistência) desse nó de mulheres é definida por Freud como o “umbigo do sonho”:

Se tivesse prosseguido em minha comparação entre as três mulheres, ela me teria levado muito longe. – Existe pelo menos um ponto em todo sonho no qual ele é insondável – um umbigo, por assim dizer, que é o seu ponto de contato com o desconhecido. (Nota de rodapé 2, IV, 145)

A própria figura do umbigo está curiosamente relacionada ao tema da gravidez, tanto semanticamente (sugerindo metaforicamente o cordão umbilical), quanto sintaticamente (devido a sua localização no texto). Surgindo, como a esposa de Freud, em uma nota de rodapé, o umbigo tem dois níveis importantes de conotação: por um lado, sua função teórica, como um novo conceito forjado por Freud para denominar a resistência do sonho à compreensão. Por outro lado, contudo, sua função não é abstrata e sim concreta (mobilizando a singularidade de uma imagem mais do que a generalidade de um conceito), evocando, materialmente, uma parte do corpo humano que, localizada no abdômen, pode sugestivamente referir-se (em contiguidade, ainda que em elipse, suprimida) à imagem de uma barriga de grávida. Poderia o umbigo do sonho e o umbigo da esposa grávida de Freud de algum modo relacionar-se no que diz respeito àquilo de que o próprio sonho está prenhe¹²?

Por que, então, Freud escolheu chamar de “umbigo” a relação do sonho com o desconhecido? O umbigo marca o lugar sobre o qual incide o corte (durante o parto) do cordão que liga a criança à mãe; em outras palavras, ele marca, ao mesmo tempo, o lugar de *conexão* e de *desconexão* entre o corpo materno dando à luz e o recém-nascido. O umbigo do sonho encarna, assim, o modo como o sonho está, todo e de uma só vez, *ligado* ao desconhecido e *desconectado* de seu conhecimento, desconectado do conhecimento de sua própria origem.

E ainda a própria desconexão tem a forma de um *nó*. Assim, o conceito de umbigo é reformulado no final do capítulo do livro de Freud, passando de nota de rodapé a uma conclusão teórica central:

Mesmo no sonho mais minuciosamente interpretado, é frequente haver um trecho que tem que ser deixado na obscuridade; é que, durante, o trabalho de interpretação, apercebemo-nos de que *há nesse ponto um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar...* Esse é o umbigo do sonho, o ponto onde ele mergulha no desconhecido. Os pensamentos oníricos a que somos levados pela interpretação *não*

podem, pela natureza das coisas, *ter um fim definido*; estão fadados a *ramificar-se em todas as direções dentro da intrincada rede* de nosso mundo do pensamento. É de algum ponto em que essa trama é particularmente fechada que brota o desejo do sonho, tal como o cogumelo de seu micélio. (V, 556-557)

Se o umbigo é um nó, não causa surpresa que a noção de umbigo advenha, primeira e precisamente, do *verdadeiro nó de figuras femininas* e como nota de rodapé ao sonho de Irma.

Erik Erikson sugere que a introdução da imagem do “umbigo do sonho” indica que, para Freud, “o Sonho... é apenas uma outra mulher altiva, envolta em muitas capas mistificadoras e atuando como uma dama vitoriana.” “Em última análise,” Erikson conclui, “o próprio sonho pode ser uma imagem da mãe, ela é a única, como diz a Bíblia, a ser conhecida.”¹³

Não há dúvida de que a imagem do umbigo está conectada à imagem da mãe, e esta, através do complexo de gestações do sonho, à esposa como mãe; e, talvez, a mãe como esposa impregne os pensamentos inconscientes do sonho e retoricamente afete, determine e participe, do enigma do nó feminino. É igualmente pertinente assinalar o elo que interconecta saber intelectual e carnal, e sugerir, com Erikson, que, “em última análise... ela [a Mãe] é a única, como diz a Bíblia, a ser conhecida.”

No entanto, pode o desconhecido ser simplesmente reduzido, ou definido, àquilo que “poderia ser conhecido”? Considerando o umbigo “inexplorável” – um nó (“um emaranhado de pensamentos oníricos”) que “não pode ser desemaranhado” –, o intérprete do sonho está sugerindo explicitamente que o umbigo do sonho de Irma, embora se articule com o mistério da feminilidade, não é de modo algum uma mulher (a Mãe, a dama vitoriana, Irma, etc.), mas sim o feixe de (comparação entre) mulheres; ou seja, um nó feminino e estruturado que não pode ser desatado, um nó da diferença feminina em relação a qualquer definição; um nó, em outras palavras, que impede a identificação de qualquer identidade feminina dada, e aponta para a inesgotabilidade, a incontabilidade, da *diferença feminina*: diferença com que Freud – como homem, como médico, como intérprete – se depara, experimenta, primeiramente, como resistência puramente negativa, mas que ele associa, brilhantemente, com o inesgotável, o incontável, o *ponto nodal* – o verdadeiro umbigo – do sonho.

Agora, explicar a resistência feminina, assim como a resistência do umbigo do sonho, quer seja pela generalidade da proibição do incesto, quer seja pela idiossincrasia histórica do pudor vitoriano, é *dar satisfação* à resistên-

cia feminina, é identificar a resistência feminina ao desejo masculino e apagar a diferença (sexual) entre os dois. No entanto, o sonho de Irma não faz isso; ou se o faz, faz como modo de reconhecer a *realização de desejo* masculina, mas não faz só isso; ele também escreve, inscreve, a diferença que apaga; ele também escreve, inscreve, junto a descoberta da satisfação do desejo, a descoberta histórica da *gestação da diferença* [*pregnancy of the difference*] que a satisfação do desejo narcisicamente apaga.

O que não pode deixar de ser enfatizado, parece-me, na teoria do sonho de Freud, é o fato – e a significância do fato –, de que a emergência teórica da noção de realização de desejo é *coincidente* com a noção de umbigo, que é a sua contraparte verdadeiramente revolucionária. O nascimento do conceito de umbigo no lugar da realização onírica do desejo masculino apaga (“a solução masculina” para) a diferença feminina e testemunha o insight de Freud: *resolver o enigma é fracassar em considerar a questão do sonho*.

Qual é, então, a questão que o sonho descobre, a questão da qual esse sonho exemplar está quase literalmente prenhe [*grossed with*]? Existe uma diferença, de um modo irreduzível, no qual o desconhecido, o umbigo do sonho, não pode ser relatado, explicado, reduzido ao que é conhecido, mas antes, pensado como o modo pelo qual o genuíno desconhecido do gênero e da diferença de gênero – o radical desconhecido da sexualidade como diferença – *fecunda* de uma só vez o sonho de Freud e a teoria sem precedentes que o sonho historicamente dá à luz?

SONHAR UMA QUESTÃO

Vimos que o umbigo do sonho de Irma é constituído pela indecifrabildade [*unfathomability*], pela inesgotabilidade, da comparação entre as três mulheres resistentes. Entretanto, existe um paradoxo no modo como o umbigo enoda seu próprio desconhecimento. O intérprete do sonho está dizendo que esse nó de mulheres é, como tal, “insondável,” não simplesmente porque é desconhecido, mas à medida em que sua absoluta incognoscibilidade [*unknowability*] constitui, de modo suficientemente paradoxal, o ponto específico “de contato com o desconhecido” do sonho (IV, 145). O sonho, em outras palavras, através da resistência das mulheres, *faz contato* aqui com algo novo, algo que não se conhece, entende ou controla, mas que, todavia, de algum modo, se transmite. Podemos tentar situar no texto aquilo com que o sonho de Irma faz contato nesse momento específico?

No ponto preciso do texto em que a nota de rodapé, de fato, corta o fluxo de associações interpretativas, em que o texto é interrompido pela nota de rodapé, comparando as três mulheres, aí tocou-se – conectou-se – uma imagem: a imagem da garganta de uma mulher.

Assim, [a amiga de Irma] teria aberto a boca como deveria e me dito mais coisas do que Irma. (Rodapé: Tive a sensação de que a interpretação dessa parte do sonho não foi suficientemente para possibilitar o entendimento de todo o seu sentido oculto. Se tivesse prosseguido em minha comparação entre as três mulheres, ela teria me levado muito longe. – Existe pelo menos um ponto em todo sonho ao qual ele é insondável – um umbigo, por assim dizer, que é seu ponto de contato com o desconhecido.)

Segue-se, no texto de Freud, a citação do texto do sonho: “*O que vi em sua garganta: uma placa branca*” etc. Poderia essa conexão com a garganta lançar luz sobre a conexão/desconexão do umbigo?

O significante garganta pode conduzir o leitor do texto de Freud em duas direções: de um lado, a visão subsequente da garganta de uma mulher – a confrontação onírica e horripilante com a cavidade aberta de uma mulher – conduz, na narrativa do sonho, ao diagnóstico masculino/médico ligado à injeção de uma solução masculina. Por outro lado, a garganta pode ser associada não somente com (a realização de desejo) a solução masculina, mas também com a queixa feminina inicial. “Se o senhor pudesse imaginar,” Irma diz a Freud, “*as dores que sinto agora na garganta, no estômago e no abdômen... – isto está me sufocando.*” A palavra no original alemão para dizer do modo como a garganta dolorida a está sufocando [*strangling*] é *zusammenschnüren*, que se lê literalmente: “isso está me amarrando em nós”.

O NÓ NA GARGANTA DE IRMA

O nó feminino que constitui o *ponto nodal* do sonho de Irma – o nó/umbigo do sonho – está, assim, prefigurado na página inicial com o nó *doloroso* – a placa na *garganta de Irma* – que de algum modo provoca, torna acessível a divisão do eu, o diálogo autoanalítico do sonho de Freud.

De uma certa maneira, poderíamos dizer que *o sonho inteiro fala precisamente da placa na garganta de Irma*. O sonho de Freud parte de um nó de uma dor feminina: um sonho sobre um nó de uma dor feminina resistente, e em excesso, ao discurso de Freud (à interpretação freudiana); um sonho sobre uma mulher irredutivelmente resistente; um sonho sobre um nó de queixas femininas.

O sonho é doloroso, abarcando a dor de Irma e a de Freud, dando a medida da discrepância irredutível entre as duas. Contudo, há um insight, uma descoberta na dor absoluta dessa discrepância.

Do umbigo singularmente silencioso e resistente da esposa grávida de Freud ao singularmente doloroso e resistente nó na garganta de Irma, através da noção mediadora do umbigo do sonho, Freud descobre que a resistência, longe de ser meramente negativa, é um conceito positivamente prenante; que a resistência é um nó textual, um ponto nodal de uma significação desconhecida, o umbigo de um texto desconhecido; e que o diálogo psicanalítico é um novo modo de ler, e de trabalhar, a pregnância desse desconhecido e a fecundidade dessa resistência. É com isso que o sonho de Irma *faz contato*, precisamente, através do umbigo desse nó feminino (“um umbigo, por assim dizer, que é seu ponto de contato com o desconhecido”), mas que o sonhador e o intérprete *não sabem ainda*.

Freud descobre, então, ainda que inconscientemente, a origem da autoanálise, a força motriz do diálogo analítico, no umbigo oniricamente revelado da sexualidade como diferença: a sexualidade como relação, incompreensível e intuída, entre o umbigo de uma “tímida” barriga de grávida e o chocante e sufocante nó na garganta de Irma. Tal como a fundação incompreensível de um inconsciente radical dramatizado pela figura complexa de um umbigo grávido/um nó na garganta de Irma, a sexualidade é, no sonho de Irma, pressentida como uma referência dupla – uma conexão/desconexão – por um lado, ao corpo, e, por outro, ao discurso. Em outras palavras, a sexualidade humana está aqui (autoanaliticamente) pressentida, por um lado, como uma *diferencialidade da dor* e, por outro, como *indizibilidade da diferença*: como uma irredutível *lacuna incorporada* [*bodily gap*] *na linguagem*.

Predominantemente do mesmo modo que o umbigo do sonho, o nó de dor que prende a garganta de Irma permanece, de fato, ex-cêntrico ao discurso de Freud, e irredutivelmente resistente à interpretação (embora o próprio sonho explique esse nó de dor feminino como um *resíduo* diferencial, sintomático, da injeção da *solução masculina*).

Resumindo, a resistência do nó feminino – o nó (comparativo) de mulheres – o nó de dor feminina na garganta de Irma, que simboliza, ao mesmo tempo, a dor de Irma e sua fala engasgada, incorpora, assim, o umbigo da queixa feminina, e da resistência da queixa feminina à interpretação: um nó que é, de uma só vez, *o ponto nodal* da dor feminina, *e* que faz o ponto

nodal da dor feminina *indizível*: indizível em um sonho masculino; indizível nos termos da solução de um homem (autoconsciente, autoidêntico).

O gênio do sonho de Freud é ter reconhecido, precisamente, isso. E ter situado tanto a lição psicanalítica sobre a resistência feminina, quanto a indizibilidade da queixa feminina em seu próprio sonho masculino – essa diferença do nó de dor feminina que diz respeito a suas próprias soluções teóricas –, como o verdadeiro ponto nodal de seu sonho paradigmático, e, de fato, como verdadeiro umbigo da compreensão do sonho.

Porque o sonho pôde pensar além do seu sentido consciente, porque o gênio de Freud deu-nos um insight mesmo em suas limitações, o autor/escritor do sonho de Irma – lutando com os nós femininos em seu próprio texto e teorizando com a original noção de umbigo do sonho – deu-nos algum *acesso textual ao desconhecido*. Freud chama, precisamente, de “umbigo” este acesso textual que ele não controla e cujo sentido ele não tem em plena posse.

O “umbigo” é, em outras palavras, a descoberta de Freud – através do sonho de Irma – de que em toda teoria, interpretação ou sentido consciente, existe uma desconexão: que em cada pensamento existe um umbigo do sonho; mas também que em todo sonho existe um umbigo de um pensamento. Se o acesso textual através do qual o nó nos dá o desconhecido, nos leva do sonho para o pensamento ou do pensamento para o sonho, é isso que resta a ser determinado a cada momento, e que é sempre indecível. O poder do pensamento visionário do sonho do qual a psicanálise procede reside, entretanto, no campo desbravado no qual o nó/umbigo enlaça – por todo o futuro da psicanálise – a questão da mulher e a questão do nó.¹⁴

V

UM NÓ QUE CORTA

[Maine] 23 de agosto de 1983

Querida Shoshana,

Peço desculpas por não ter conseguido dar um retorno sobre o seu ensaio antes da nossa partida. Tentei fazer algumas modificações para moderar um efeito de insistência que me deu a impressão fatal de uma repetição. Olhando de mais perto, no entanto, essa repetição mostrou-se ser não-existente, especialmente ao nível dos parágrafos, e necessariamente ao nível das orações. Assim, as mudanças sugeridas tornaram-se todas inúteis. Por conseguinte, decidi trazer o texto comigo e relê-lo nas horas vagas, com a cabeça fresca. O resultado dessa leitura limita-se a algumas notas marginais que, na maioria dos casos, você faria melhor em ignorar. É um texto muito poderoso e que vai provocar reações interessantes. Minha única questão surge, se ousar dizer, ao nível

do umbigo. O que deveríamos fazer com a manifesta bissexualidade dessa marca, que separa, tanto quanto une, e que escapa à diferença entre gêneros? O umbigo é um nó que corta, e como tal, mais filosófico que analítico. Contudo, era preciso chegar a esse ponto, e você o fez com toda força e precisão desejadas.

Ao invés de confiar a cópia (talvez única) de seu texto ao singularmente decrépito carteiro que assegura a sobrevivência postal neste lugar, prefiro devolvê-lo eu mesmo na próxima semana. Vou colocá-lo na sua caixa de correio quinta ou sexta-feira.

A beleza extraordinária do céu e do mar, em alguns momentos, me faz muito bem, o que, por contraste, torna os momentos mais difíceis mais dolorosos. Mas no cômputo geral, acredito, é positiva.

Até breve,
Paul¹⁵

Minha única questão surge, se ousar dizer, ao nível do umbigo.

Quase do mesmo modo que se pode dizer que o sonho de Freud fala do nó na garganta – um nó de dor – de Irma, a resposta de De Man, por sua vez, me remete – com empatia, desafio e paradoxo – ao nível do corpo: do corpo como ponto cego de um nó de dor existencial que faz escrever apenas para falar de sua própria indizibilidade; ao nível das entranhas de um nó de dor que enoda, de uma só vez, o dom de sua compreensão e o resíduo de sua incompreensibilidade.

“O nível do umbigo” não é nenhum outro, então, a não ser o nível das entranhas [*gut level*] da impossibilidade de ler, a partir da qual de Man me lê e me oferece sua interlocução, seu dom de leitura, oferecendo para compartilhar comigo (e desafiando-me) a questão ao nível do umbigo.

Pode ser que a questão da mulher, ou da diferença sexual, enfocada pelo meu ensaio (“What does a woman want?”), seja, de fato, uma questão que só possa ser colocada ao nível do umbigo. E isso é o que a minha leitura do sonho de Freud tentou mostrar: como a psicanálise procede não tanto das soluções teóricas de Freud, quanto do que Freud inconscientemente carrega: modos pregnantes de *fazer perguntas ao nível do umbigo*. E De Man responde, por sua vez, nesse nível, em que pela primeira vez ele aponta explicitamente para o nível preciso da questão.

“Na minha primeira infância”, escreve Michel Leiris, “eu imaginava que as crianças vinham não do sexo da mãe, mas de seu umbigo que é, aprendi chocado (em um período mais cedo), sobretudo, uma cicatriz”.¹⁶

Fazer uma pergunta ao nível do umbigo é fazer uma pergunta ao nível de um certo nascimento e de uma certa cicatriz: a questão é colocada em torno

de um certo ferimento, de uma certa separação, de uma certa impossibilidade de perguntar. “O poema”, escreve de Man sobre o *Triunfo da vida*, de Shelley, “é resguardado da performance da desfiguração pelo poder do saber negativo”:

Contudo este saber não tem poder de prevenir aquilo que agora funciona como articulação textual decisiva: sua redução ao status de fragmento foi efetivada pela morte real e pela subsequente desfiguração do corpo de Shelley, cremado depois que seu barco capotou e afundou na costa de Lerici. Este corpo desfigurado está presente na margem da última página do manuscrito e tornou-se parte inseparável do poema. Neste ponto, figuração e cognição estão realmente interrompidas por um evento que dá forma ao texto, mas que não está presente em seu sentido representado ou articulado. Parece ser um acaso extraordinário ter, assim, um texto moldado por uma ocorrência real, já que a leitura de *Triunfo da vida* estabelece que este modelo textual mutilado expõe o ferimento de uma fratura que permanece escondida em todos os textos. (RR, 120)

Fazer uma pergunta ao nível do umbigo é fazer uma pergunta ao nível “do ferimento de uma fratura” que permanece escondida em todos os textos.

Dizer que alguém faz uma pergunta ao nível do umbigo é, entretanto, minar [*undercut*] a autoridade cognitiva desse alguém em relação a sua própria questão, engajar performativamente, auto-subversivamente, em um imperativo da ironia; sugere que alguém *pergunta*, precisamente, nesse nível do que *não se sabe*, um nível no qual não podemos nem mesmo saber da nossa capacidade de perguntar verdadeiramente.

Confrontados com a pergunta sobre diferença entre gramática e retórica, a gramática nos permite fazer a pergunta, mas a frase por meio da qual nós a fazemos pode negar a própria possibilidade de fazê-la. Pois o que adianta perguntar, pergunto eu, quando não podemos por meio da autoridade decidir se uma pergunta pergunta ou não pergunta? (AL, 24)

Minha única questão surge, se ousar dizer, ao nível do umbigo. O que deveríamos fazer com a manifesta bissexualidade dessa marca, que separa, tanto quanto une, e que escapa à diferença entre gêneros?

Minha leitura de Freud, equiparando a figura do umbigo ao nó feminino e, através dele, à posição feminina no texto de Freud, usou essa figura para introduzir, retoricamente, uma diferença (sexual) auto-subversiva no próprio discurso de Freud. Deslocando minha equação retórica *umbigo = feminino (nó)*, indicando – imaginativa e criativamente – como um ponto cego da minha visão do umbigo, a bissexualidade da mesma figura, De Man, num piscar de olhos, desconstrói a confiança do meu discurso inteiro, repetindo o meu procedimento retórico a respeito de Freud e fazendo com que ele

retornasse sobre si mesmo – introduzindo, assim, retoricamente, um diferença (sexual) auto-subversiva em meu próprio texto, em minha própria leitura da diferença e da auto-diferença de Freud.

Aqui, como sempre, o ponto de vista pedagógico de De Man, seu desafio, está em dizer: a máquina retórica não pára aqui (ou em qualquer outro lugar). Continue. Não pare. Vá mais longe.

Contudo, o modo de De Man juntar-se a nós, de continuar, é apontando para algum resíduo de sentido que subverte e mina nossa ilusão de coerência, de apropriação do texto, e que *tira o chão sob nossos pés*, lembrando-nos, uma vez mais, que nós leitores não lemos a queda do texto nos mantendo de pé, mas sim que nós também estamos *capturados na queda do texto* e podemos continuar, apenas se continuarmos a cair. É desse modo, e somente desse modo, que De Man abrirá novo e inesperado horizonte textual, um novo e insuspeitado caminho do insight, somando mais uma volta do parafuso à paisagem retórica do texto; arguta e paradoxalmente, tornando aparente uma outra figura (cegueira/insight) no cenário.

O que deveríamos fazer com a manifesta bissexualidade dessa marca, que separa, tanto quanto une, e que escapa à diferença entre gêneros?

Se o meu próprio texto lê Freud a partir da vantagem do ponto de vista feminino, com a consciência da crítica feminista, De Man me lê e me responde a partir da vantagem do ponto de vista masculino, que entende, mas desafia, minha apropriação feminina da figura do umbigo. Se o umbigo, como marca da bissexualidade, “escapa à diferença entre gêneros”, então, o nível do umbigo a partir do qual De Man endereça a mim sua pergunta é, de maneira suficientemente paradoxal, o próprio nível da *identidade* entre De Man e eu: o nível não de uma diferença sexual, mas da identidade entre uma auto-diferença (de uma diferença de nós mesmos), a partir da qual podemos, de fato, ouvir um ao outro, escutar um ao outro, ressoar com o trabalho do outro.

O umbigo é, entretanto, uma marca ainda mais paradoxal, “que separa tanto quanto une,” e de maneira uníssona, a ressonância no nível do umbigo entre o trabalho de De Man e o meu, entre o meu texto e a carta de De Man, o umbigo (e a questão do umbigo) também marca o que nos separa: a divergência não somente quanto aos nossos gêneros, mas principalmente quanto às nossas posições críticas no que diz respeito à própria teoria da bissexualidade – a psicanálise. Contra a confiança da minha própria asserção feminista, De Man reclama, então, de maneira suficientemente paradoxal,

sua identidade em relação a mim no nível do umbigo apenas para reafirmar, ainda mais sutilmente mas decisivamente, sua diferença.

O umbigo é um nó que corta, e como tal, mais filosófico que analítico.

Diferentemente de Freud, cuja imagem do umbigo como nó parece convir ao desejo de *entrar*, de *mergulhar no desconhecido*, a visão de De Man sobre o nó convém ao desejo – ou necessidade – de *sair* de uma armadilha. Para Freud, o umbigo é um ponto de contato com o desconhecido: Freud está procurando pela continuidade para a paradoxal figura da descontinuidade. De Man, em contraste, insiste na descontinuidade que interrompe a continuidade, na desconexão da conexão: “O umbigo é um nó que corta, e como tal, mais filosófico que analítico.”

Análise significa, etimologicamente, desfazer um nó [Novo latim, do grego *analysis*, uma libertação, de *analuin*, desfazer, *ana*, para trás + *luein*, desatar.] Entretanto, existem alguns nós que não podem ser desfeitos, e precisam ser cortados, ao modo górdio. Em alguns casos, sobreviver é mais urgente do que analisar. Em alguns casos, a vida não pode esperar um nó ser desfeito. Para que haja nascimento, o cordão umbilical, que liga o bebê à mãe, tem que ser cortado. Cortar é uma decisão filosófica: uma decisão de esquecer, de quebrar com a dívida de uma questão psicanalítica não resolvida, cortar o que não pode ser desenodado. A filosofia está fundada na violência dos nós górdios.

“Perguntar é esquecer,” diz De Man (RR, 118). Perguntar, e assim abrir a possibilidade de saber, é esquecer a impossibilidade de perguntar, o nó analítico do não respondível (*answerlessness*). A cognição depende desse esquecimento. E somente a esse preço pode ser um “triunfo da vida”:

A imposição de sentido ocorre em *O triunfo da vida* na forma de perguntas que serviram de ponto de partida para a leitura. É como uma entidade interrogativa, sustentando o pathos de sua própria indeterminação, que o sujeito humano aparece no texto, nas figuras do narrador que interroga Rousseau e do Rousseau que interroga a forma. Contudo, essas figuras não coincidem com a voz que narra o poema no qual elas estão representadas; essa voz não interroga e não compartilha a situação difícil deles. Podemos, doravante, não perguntar por que nós, como sujeitos, escolhemos impor sentido, uma vez que nós mesmos somos definidos por aquela questão. A partir do momento que o sujeito pergunta, já se excluiu qualquer alternativa e tornou-se o índice figural do sentido. “Ein Zeichen sind wir/Detungslos...” (Hölderlin). Perguntar é esquecer... Esquecer, neste poema, certamente não é um processo passivo... Coisas acontecem porque o sujeito Rousseau mantém-se esquecendo. Em seus estágios anteriores, ele esquece a incoerência de um mundo em que os eventos ocorrem por um puro golpe de uma força cega... O episódio descreve a emergência de uma linguagem articulada

da cognição através do apagamento, do esquecimento dos eventos que esta linguagem de fato performou. Isso culmina no aparecimento da forma, que é tanto uma figura do autoconhecimento, a figura do pensamento, quanto também uma figura “do império do pensamento sobre o pensamento,” do elemento no pensamento que destrói o pensamento em sua tentativa de esquecer sua duplicidade. A violência inicial da posição só pode ser apagada parcialmente, uma vez que o apagamento é cumprido por um recurso de linguagem que nunca cessa de participar da própria violência contra a qual ele se dirige... O pisoteio, a marcha [trampling gesture] representa a recorrência necessária dessa violência inicial: uma figura do pensamento, a verdadeira luz da cognição, oblitera o pensamento... Cada um dos episódios esquece o saber adquirido pelo esquecimento que o precede. (RR, 118-119)

O umbigo é um nó que corta, e como tal, mais filosófico que analítico.

A análise considera uma inescapável servidão humana. A filosofia considera o preço da liberdade. A análise considera a resistência. A filosofia considera a auto-resistência.

Nada pode superar a resistência à teoria, uma vez que a teoria é propriamente aquilo que resiste... A língua que ela fala é a da auto-resistência (RTT, 20).

A filosofia é, quintessencialmente, a retórica alegórica e irônica dessa língua da auto-resistência. A filosofia, em outras palavras, é uma alegoria da leitura. A leitura é sobre a evitação e sobre o inevitável. A leitura é uma alegoria da vida como processo dinâmico da evitação da leitura. A vida é o umbigo de um sonho. A filosofia é a “disseminação de uma ruptura específica”¹⁷ no nível do umbigo, uma lembrança repetitiva do fato de que “o umbigo é um nó que corta.” A leitura é alegórica à medida em que concerne o próprio umbigo desse corte:

Tal como Keats teve que interromper sua narrativa, o leitor tem que interromper sua compreensão no momento exato em que ele está mais diretamente convocado e engajado no texto (RTT, 17).

Contudo, essa ferida que convoca e que interrompe o leitor no próprio nível do umbigo, essa ruptura, ou esse desmoronamento, da leitura é, precisamente, o que pede, compulsiva e infinitamente, para ser relida:

... o fracasso para exorcizar a ameaça, mesmo em face de uma tal evidência como a obstrução radical que sobrevém ao poema, torna-se precisamente *o desafio para compreender que sempre pede para ser lido*. E ler é entender, perguntar, esquecer, apagar, desfigurar, repetir – ou seja, a prosopopeia sem fim pela qual os mortos são feitos para terem um rosto e uma voz que narra a alegoria de sua morte e nos autoriza a

apostrofá-los por nossa vez. Nenhum grau de conhecimento pode parar essa loucura, pois é a loucura das palavras. (RR, 122)

O umbigo é um nó que corta.

Universidade de Yale

Notas

¹ Publicado originalmente em Felman, Shoshana. Postal survival, or the question of the navel. *Yale French Studies*, no. 69, The lesson of Paul de Man, 1985, pp. 49-72.

² De Man, Paul de. *Alegorias da leitura: linguagem figurativa em Rosseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Tradução: Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 46. Na tradução brasileira, *homesickness* está traduzido como “saudades”, vimos a necessidade de colocar entre colchetes “de casa”, uma vez que Felman destacará esta palavra para título do primeiro tópico do ensaio. Todas as citações de *Alegorias da leitura* são da edição brasileira supracitada. (N.T.) As referências diretas a esse texto serão assinaladas pela abreviação AR, seguida da indicação de página. (N.A.)

³ De Man, Paul. *The rhetoric of romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984, 122. Doravante, as citações deste livro serão assinaladas no corpo do texto pela abreviação RR, seguida pelo número de página. (N.A.)

⁴ A análise da *Profissão de fé* de Rosseau, feita por De Man, é intitulada “Alegoria da leitura (Profissão de fé).” In: *Alegorias da leitura*, 249-275. (N.A.)

⁵ No texto em francês encontramos o termo *pathétique*; substituído, em inglês, na citação, por *pathos*. Optaremos por manter o termo *pathos* em função do desenvolvimento do texto de Felman. (N.T.)

⁶ Lacan, Jacques. A psicanálise. Razão de um fracasso. In: *Outros escritos*. Tradução: Vera Ribeiro; versão final: Angelina Harari e Marcus André; preparação de texto: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, 346. (N.A.)

⁷ Lacan, op. cit., 346. Ênfase minha. Como regra, nos textos citados, as ênfases serão minhas, a não ser que eu indique o contrário. (N.A.)

⁸ De Man, Paul. “The resistance to theory,” in *Yale French Studies* 63, “The pedagogical imperative,” ed. Barbara Johnson. New Haven: Yale University Press, 1982, 12. Doravante, o texto será abreviado como RT, seguido pelo número da página da edição dos *Yale French Studies*. (N.A.)

⁹ “Cette erreur perpétuelle qu’on appelle, précisément, la vie.” Esta sentença de *Em busca do tempo perdido*, de Proust, é citada por De Man como epígrafe à primeira edição de seu livro *Blindness and Insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism*. New York: Oxford University Press, 1971, v. (N.A.)

¹⁰ JONES, Ernst. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Tradução: Marco Aurélio de Moura Mattos. Rio de Janeiro, Zahar, 1975, 565.

¹¹ Freud, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Volume IV. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, 145. As citações de Freud serão referidas a esta edição, doravante, indicada no corpo do texto somente pelo volume seguido do número de página. (N.A.)

¹² Em vários momentos do texto a autora faz uso do termo *pregnant*, referindo-se tanto à gravidez, quanto à pregnância de uma ideia, forma ou conceito; outros termos também explorarão essa ressonância da gravidez, da gestação. (N.T.)

¹³ Erik Erikson, “The Dream Specimen of Psychoanalysis,” in *Journal of the American psychoanalytic association*, v.2, 1954, 46. (N.A.)

¹⁴ Este excerto de meu texto sobre Freud é um fragmento de um ensaio mais extenso, que constitui um capítulo do meu próximo livro, *What does a woman want?* (Harvard University Press). (N.A.) Sem tradução para o português. (N.T.)

¹⁵ No original Shoshana Felman acrescenta que tradução do francês é dela e que era em francês que ela e De Man se correspondiam. (N.T.)

¹⁶ Na tradução brasileira de *L’Age d’homme (A idade viril)*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003), não encontramos o trecho tal como citado por S.F. a partir da tradução inglesa de Richard Howard. Leiris, M. *Manhood*. San Francisco: North Point Press, 1974, 32. Optamos pela versão citada por S.F. (N.T.)

¹⁷ Cf. *Alegorias da leitura*, 323: “A pergunta nos leva à *Quarta Réverie* e sua mudança implícita de culpa narrada para a culpa de narrar, uma vez que aqui a mentira não está mais ligada a alguma forma anterior de má ação, mas especificamente ao ato de escrever as *Confissões* e, por extensão, a todo o ato de escrever. É claro que estivemos no terreno da escritura, na narrativa das *Confissões* assim como na *Réverie*, mas a tematização desse fato agora é explícita: o que se pode dizer a respeito da interferência da função cognitiva na função performativa das desculpas, na *Quarta Revèrie*, vai disseminar o que existia antes apenas numa ruptura específica, nas *Confissões*.”

Referências Bibliográficas:

DE MAN, Paul. *Alegorias da leitura: linguagem figurativa em Rosseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Tradução: Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *The rhetoric of romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984.

_____. The resistance to theory, in *Yale French Studies* 63, “The pedagogical imperative,” ed. Barbara Johnson. New Haven: Yale University Press, 1982.

_____. *Blindness and Insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism*. New York: Oxford University Press, 1971.

ERIKSON, Erik. “The Dream Specimen of Psychoanalysis,” in *Journal of the American psychoanalytic association*, v.2, 1954

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Volume IV. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

JONES, Ernst. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Tradução: Marco Aurélio de Moura Mattos. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

LACAN, Jacques. A psicanálise. Razão de um fracasso. In: *Outros escritos*. Tradução: Vera Ribeiro; versão final: Angelina Harari e Marcus André; preparação de texto: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LEIRIS, Michel. *Manhood*. Translated by Richard Howard. San Francisco: North Point Press, 1974.

Tradução do inglês: Flavia Trocoli (Departamento de Ciência da Literatura, UFRJ) e Suely Aires (Centro de Ciência da Saúde, UFRB)

Resumo

Se ler é, de fato, “entender, ... esquecer, ... repetir,” como podemos repetir a inesquecível lição de leitura de De Man? Eis a questão preliminar deste ensaio que encena um diálogo de leituras entrelaçadas em um ponto de desconhecido ao qual Freud chamou de “umbigo do sonho”. O diálogo entre os textos, entre leituras, vai girar explicitamente e vai se desdobrar implicitamente em torno de três questões: (1) O que quer uma mulher? (2) O que é um umbigo? – em Freud, em minha leitura dele, na leitura de De Man de ambos; (3) O que significa, de fato, *colocar uma questão ao nível do umbigo*?

Palavras-chave

Paul de Man; Jacques Lacan; Sigmund Freud; leitura; interpretação dos sonhos

Recebido para publicação em março de 2012

Abstract

If to read is, indeed, “to understand, ... to forget, ... to repeat,” how can we repeat de Man’s unforgettable lesson of reading? That is the preliminary question of this essay, which enacts a dialogue of intertwined readings in an unknown point, called by Freud “the navel of the dream.” The dialogue of texts – of readings – will thus explicitly revolve and implicitly evolve around three questions: 1. What does a woman want? 2. What is a navel – in Freud, in my own read of him, in De Man’s reading of both? 3. What does it mean, indeed, to *pose a question at the level of the navel*?

Keywords

Paul de Man; Jacques Lacan; Sigmund Freud; reading; interpretation of dreams

Aceito em maio de 2012

DOIS VERBETES DA LÍNGUA PURA: SONHO E PULSÃO

Lucia Castello Branco
Vania Baeta Andrade

Começamos por uma citação de Barthes acerca da anotação, da *notatio*, para já nos situarmos no campo do verbete, da palavra e da “palavra em ponto de dicionário”. E, como este texto faz referência a uma pesquisa que se situa na interseção entre a literatura e a psicanálise, pesquisa que terá a anotação como uma prática regular¹, sublinhemos, já de início, a “interseção problemática” a que Barthes se refere:

Por um lado, a *Anotação*, a prática de “anotar”: *notatio*. Em que nível ela se situa? Nível do “real” (o que escolher), nível do “dizer” (que forma, que produto dar à *Notatio*? O que essa prática implica do sentido, do tempo, do do instante, do dizer? A *Notatio* aparece de chofre na intersecção *problemática* de um rio de linguagem, linguagem ininterrupta: a vida – que é texto ao mesmo tempo encadeado, prosseguido, sucessivo, e texto superposto, histologia de textos em corte, palimpsesto – e de um gesto sagrado: *marcar* (isolar: sacrifício, bode expiatório etc.). A Anotação: intersecção problemática? Sim: é o problema do realismo que é colocado pela anotação.²

Voltaremos à questão da anotação mais adiante, mas já queremos adiantar que traremos aqui apenas breves anotações acerca de dois verbetes – “sonho” e “pulsão” –, que gostaríamos de articular à noção de “língua pura”, de Benjamin. Mantendo-nos fiéis aos verbetes, queremos nos manter fiéis à palavra – em sua dimensão de letra, uma vez que o dicionário obedece à ordem de um abecedário –, por entender, com Barthes, mas também na direção do texto de Benjamin, que é a palavra, em sua dimensão de letra, o que a tradução poética visa. Porque a palavra, como observa Barthes, “é enciclopédica”:

Ela realiza então um estado que só é possível no dicionário ou na poesia, onde o nome pode viver privado de seu artigo, reduzido a uma espécie de estado zero, mas preenche de todas as especificações passadas e futuras.³

E aqui, nesta breve citação de Barthes, já começamos a nos acercar da noção benjaminiana de “língua pura”. Pois é também pela dimensão da palavra – e, mais propriamente, da palavra poética de Hölderlin e, é claro,