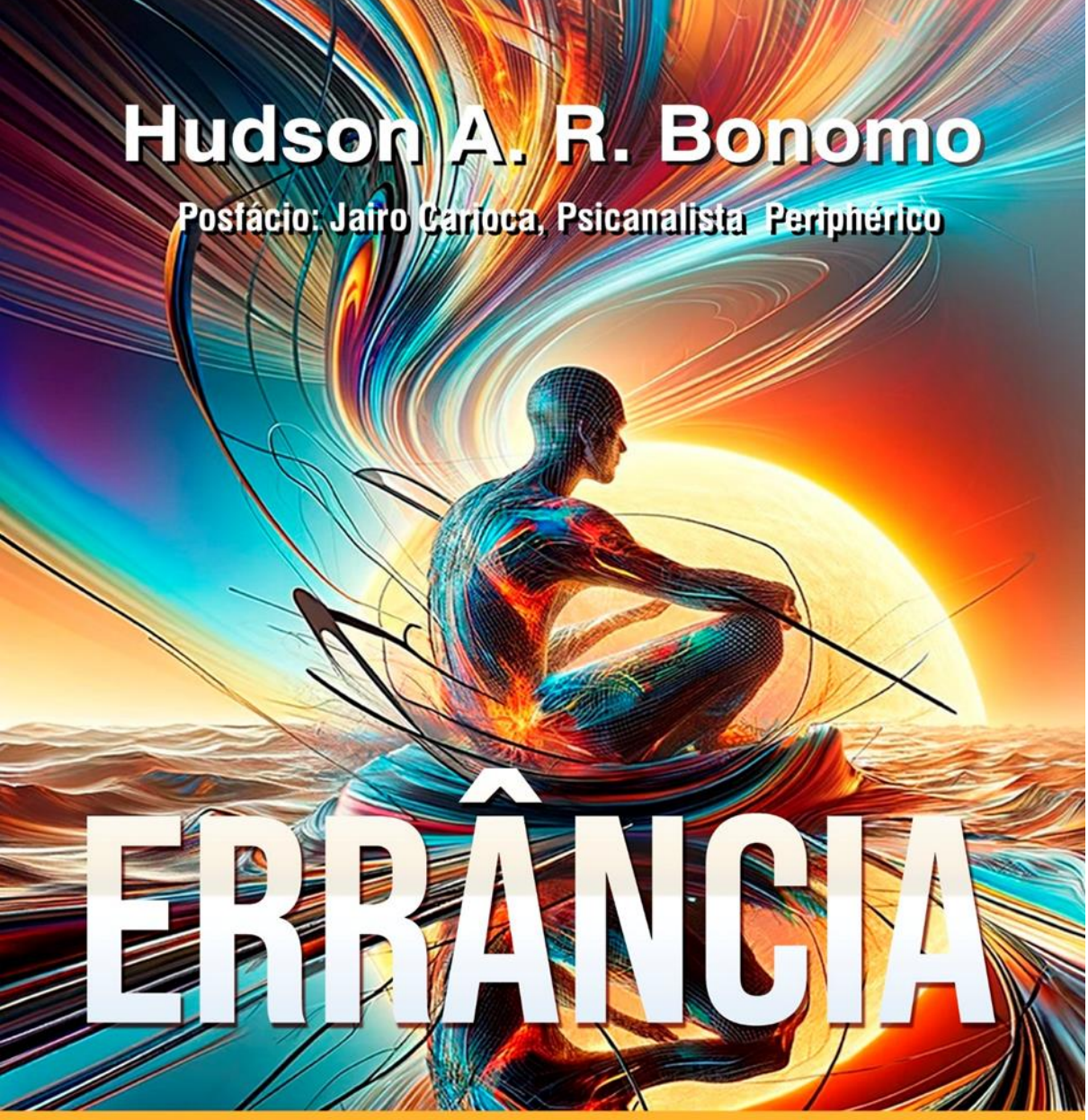
Hudson A. R. Bonomo

Posfácio: Jairo Carioca, Psicanalista Periphérico



ERRÂNCIA

IDENTIFICAÇÕES HIPERDINÂMICAS EM UM NÃO LUGAR

MIDN ACADEMY

HUDSON A. R. BONOMO

ERRÂNCIA: IDENTIFICAÇÕES HIPERDINÂMICAS EM UM NÃO-LUGAR

Posfácio de Jairo Carioca – Psicanalista *Periphérico*

Revisão: Karen Gomes da Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Bonomo, Hudson Augusto Rodrigues
Errância [livro eletrônico] : identificações hiperdinâmicas em um não-lugar / Hudson Augusto Rodrigues Bonomo. -- 1. ed. -- Rio de Janeiro : Mindin Academy, 2024.
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-985345-0-9

1. Ética - Aspectos psicológicos 2. Psicanálise 3. Psicologia 4. Subjetividade humana I. Título.

24-236249 CDD-150.195

Índices para catálogo sistemático:

1. Psicanálise 150.195

Aline Graziele Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Dedico este livro a minha esposa, Erica Codeço de Castro, companheira nos momentos difíceis e nas conquistas, que me apoia sem julgamentos, fazendo semblante de quem está entendendo o que eu falo, valorizando minha paixão, sem nunca me criticar por pensar e ser diferente. Sem ela, este livro não seria possível.

Obrigado ao Prof. Dr. Auterives Maciel Junior e muitos amigos que dedicaram tempo a leitura antes de sua publicação.

Aproveito para valorizar e agradecer a todxs que navegam em suas vidas, tentando não ser capturados pelos sistemas que nos rodeiam, e buscam sustentar suas diferenças todos os dias.

"Car il n'y a pas besoin de se savoir amoureux de son inconscient pour ne pas errer, il n'y a qu'à se laisser faire, en être la dupe." (Pois não é necessário se saber apaixonado de seu inconsciente para não errar. Há que se deixar levar, ser seu tolo.)

(LACAN, 1973-1974/2018, p. 273)

"- Ora muito bem! Tudo tem remédio, menos a morte, que a todos nos há de levar no fim da vida. Este meu amo, já tenho visto que é louco de pedras, e eu também não lhe fico atrás, que até sou ainda mais mentecapto do que ele, pois o sirvo e sigo, se é verdadeiro o rifão: Diz-me com que andas, dir-te-ei as manhas que tens. Sendo assim tão doido, dando-lhe a loucura para tomar a maior parte das vezes uma coisa por outra, o branco pelo preto e o preto pelo branco, moinhos de vento gigantes, mulas de religiosos por dromedários, rebanhos de carneiros por exércitos de inimigos, e outras deste jaez, não me será difícil fazer-lhe crer que a primeira lavradeira que eu por aí topar é a senhora Dulcinéia; e, quando ele o não acredite, eu juro, e se ele jurar também, juro outra vez, e se teimar, eu ainda mais teimo, de forma que fique sempre na minha, venha o que vier."

(CERVANTES, 1605-1615/2012, p. 758)

ÍNDICE

PREFÁCIO: MOTIVAÇÃO E ESTRANHAMENTO 7

INTRODUÇÃO 18

CAPÍTULO 1. DINÂMICAS DE DESLOCAMENTO: MAL-ESTAR, IDENTIFICAÇÃO E ERRÂNCIA 28

Navegando pelo mal-estar: fragmentações e desafios da subjetividade 30

Subjetividade em ritmo veloz: navegando na aceleração social 31

Estratégias de evasão: o desaparecimento de si na contemporaneidade 38

Precariedade: as vulnerabilidades e as subversões performativas 45

A transformação da identificação e da subjetividade no contemporâneo 52

Raízes da identidade: entendendo a origem da Identificação 54

Linguagem da subjetividade: estruturas simbólicas na formação do eu 62

Narcisismo e a crise da identificação contemporânea 71

Digitalização da existência: impactos da hiperconectividade nas identificações 81

Errância: movimentos subjetivos e nomadismo existencial 88

Trilhas de transitoriedade: explorando a errância entre pensamento e prática 89

Errância na filosofia com Gilles Deleuze, leitor de Michel Foucault 91

Errância, mobilidade e os "não-lugares" com Marc Augé 94

Errância na psicanálise com Jean-Pierre Lebrun, leitor de Jacques Lacan 98

A Ética, os vetores e o conceito de errância 104

CAPÍTULO 2. IDENTIFICAÇÕES HIPERDINÂMICAS EM UM NÃO-LUGAR 111

As identificações hiperdinâmicas: os errantes 112

Entendendo os dispositivos 117

O discurso do psicanalista e do capitalista 124

Efeitos da tecnologia 129
Onde aterrar então? 131
A adoção simbólica 133

O "não-lugar" na psicanálise 138
A tecnologia e o "não-lugar" 141
O ponto de afânesis (ἀ) e o esvaecimento do sujeito 147
O grafo da afânesis e o não-lugar 155
Problematizando as formas de desaparecimento do sujeito barrado (S/) 160
Momento de compreender: a escuta da errância 163

CAPÍTULO 3. UMA ÉTICA DO REAL: DO IMPOSSÍVEL A UM POSSÍVEL DE SE FAZER 165

O Real da ética 166

A clínica psicanalítica e os "novos sintomas" na contemporaneidade 175

Sándor Ferenczi e a instrumentalização no dispositivo clínico 183

Para que serve o psicanalista hoje? 198

Um corpo social para a psicanálise: um devaneio? 214

Uma proposta de clínica com o cuidado-de-si 216

CONSIDERAÇÕES FINAIS 227

POSFÁCIO: 231

PREFÁCIO: MOTIVAÇÃO E ESTRANHAMENTO

Começo este livro apresentando o ***Manifesto da errância*** que surgiu ao longo da escrita como uma letra forte daquilo que sentia e vivia como ética, dentro de um campo impossível de explicar com palavras, mas possível de virar ao menos um manifesto de minha alma. Tudo que você lerá ao longo do texto orbita ao redor deste manifesto. Sugiro que releia este manifesto todas as vezes que surgir um afeto estranho a você durante a leitura do texto.

MANIFESTO DA ERRÂNCIA

A errância é o reflexo vibrante e crucial do mal-estar inerente à subjetivação na contemporaneidade que encapsula a tensão de viver em um momento presente, sem temporalidade, repleto de demandas contraditórias e expectativas sobre o que significa ser e/ou tornar-se. A errância não vagueia sem propósito ou direção. Pelo contrário, é um ato consciente e deliberado de resistência e rejeição a identificações rígidas e confinantes. A errância exige uma opção por um caminho fluido de autodescoberta, em um espaço praticamente ilimitado onde a identidade não é um destino fixo, mas um processo em constante mutação que acontece hiperdinamicamente em um tempo lógico (não cronológico). A errância constrói e desconstrói dinamicamente suas bases, usando a fuga ou a ruptura. A errância é a capacidade de entrelaçar o mal-estar – nos registros do corpo, das ações e das intensidades – e a crise da identificação nas estruturas da vida cotidiana, tornando possível o movimento contínuo e vibrante em meio a uma solidão aceitável para si. A errância aceita sua

vulnerabilidade e resiste aos processos de precariedade e de desvalorização da vida prazerosa. A errância cria seu espaço topológico da ordem do Real, onde se pode explorar, questionar e eventualmente criar formas de subjetivação que reflitam com mais autenticidade suas experiências e percepções de existência. A errância não aceita os exames, as avaliações, os julgamentos, as classificações impostas pela sociedade e ativamente se posiciona, negociando e elaborando a subjetividade errante como um eterno devir, reinventando um caminho para si em seu espaço topológico e buscando um reconhecimento de si de forma autônoma. A errância é, assim, imprevisível, transgressora, atemporal, instável, intensa, não-violenta – apesar da agressividade representada pelo excesso –; porém, trabalha dentro de seu espectro ético e de liberdade. A errância não é a resposta ao Real, mas o possível de se fazer ao aproximar-se de um Real impossível. A errância é uma ética do Real.

A seguir, de forma breve, apresento os tópicos norteadores que condicionaram a minha escrita. Investigou-se, primeiramente, o enunciado que me motivou: a possibilidade de um "não-lugar". Com tal inquirição, construí um percurso vetorizado pela problematização do "não-lugar", cujo levantamento de certas questões me conduziram à abordagem de uma clínica do acolhimento da errância, traçada no âmbito de uma ética situada no percurso que vai do real impossível ao possível de se fazer. Com tal trajetória, fiz uma avaliação pessoal, com a qual apresentei os tópicos que ensejaram a construção deste prefácio, narrando brevemente as motivações e os estranhamentos que antecederam a construção do texto.

A possibilidade de um não-lugar

Sendo assim, a primeira ideia que surgiu em meu percurso,

em 2020, resultou do encontro com uma inspiração, que teve como seu marco mais importante a leitura em 2018 do livro *Recusa do não-lugar*[1], de Juliano Garcia Pessanha da Ubu Editora. Foi por meio desta leitura que fui atravessado pelo duplo de "um-lugar" e do seu oposto: um "não-lugar"[2]. A partir desse momento, ampliando este título, passei a elaborar mais sobre o "não-ter-um-lugar", com as seguintes questões: por que "estar-sempre-em-um-lugar"? Ou, ainda, por que "estar-sempre-em-um-lugar-como-estrangeiro"? Surgiram, então, outras questões a partir desta trilha: mas como, a partir dessa constatação, eu poderia suportar os conflitos que surgiriam dos lugares que havia habitado, como aqueles que me deram nomeações, predicativos, atribuições e classificações? E como isto mudaria a minha forma de ver os analisantes que traziam a questão do espaço, e até mesmo do tempo, se pensarmos em uma problematização topológica?

Todavia, o saber do autor do livro, a recusa do não-lugar[3] – apesar de estar longe do que trato neste livro – é igualmente transversal aos meus pensamentos, o qual se tornou importante e me deu coragem para continuar e enfrentar os desafios de incluir esta ideia dentro de minha forma de compreender a subjetivação.

---

[1] PESSANHA, Juliano Garcia. Recusa do não-lugar. São Paulo: Ubu, 2018.

[2] A partir deste parágrafo deixarei de usar aspas em lugar ou não-lugar, que até aqui tinha como efeito buscar chamar a atenção do leitor.

3 Pessanha propõe em seu livro A recusa do não-lugar tratar da determinação existencial e do anseio de se ter um "eu". Ele questiona como alguém acolhe a determinação existencial e cabe no mundo. É um livro "híbrido de filosofia, caso clínico e literatura testemunhal – dá sequência a um pensamento de transições e passagens do Fora ao Dentro, da exclusão à inclusão. Exclusão e Fora dizem respeito a uma posição na qual não se atinge intimidade com o mundo, nem consigo mesmo".

Um encontro anterior com a ética

Dez anos antes, em 2008, havia me encontrado com a leitura de textos escritos por Nietzsche e Foucault. Pela primeira vez, buscava de forma consciente uma ética da qual me apropriei, provocado por uma questão motivada pelos autores: mas como fazer isto em meio às instituições estabelecidas? A psicanálise já fazia parte intensa em meu percurso, mas, ao ter esse encontro com a ética, passei a buscar, por meio da universidade, uma possibilidade de estabelecer encontros entre diferentes saberes. Em 2018, quando a ideia de não-lugar passou a ser parte deste pensamento, eu compreendi que precisava transitar por lugares estranhos a mim, para pensar livremente e de forma incomum uma relação com as normatividades de cada época, por intermédio de um percurso interdisciplinar.

Da práxis clínica

Do ponto de vista clínico, a motivação para produzir este texto partiu da minha própria vivência na clínica psicanalítica. Tive a oportunidade de conhecer na clínica analisantes[4] que não se viam bem-definidos pelas estruturas tradicionais, nem desejavam os discursos relacionados a tais estruturações. É claro que encontro, ainda hoje, como todos os psicanalistas, aqueles que têm a estrutura como uma forma de discurso possível.

Lancei mão da ética, ou melhor, da minha construção de

[4] Decidi não apresentar casos clínicos para não expor meus analisantes à cena pública, uma vez que o que mais valorizam é a privada que, quando se torna pública, em algum dispositivo, se apresenta disfarçada em atos performáticos.

ética, e segui com uma identificação a menos, sem buscar nas estruturas clínicas um manejo clínico em minha posição como psicanalista. Passei a aceitar a possibilidade de uma flutuação ou navegação em oceanos ainda não navegados, sem tantos equipamentos, sem apoio e sem manejos. Ao ler este texto, peço ao leitor que leve em consideração o fato de que passei a pensar em "atos significantes", estes que considero, que podem ainda ser classificados em conjunto "de atos", mas que não determinam mais um sujeito do inconsciente a partir das estruturas, como eu fazia uso anteriormente.

Acredito que, a partir destas mudanças, ou mesmo junto a elas, alguns analisantes vieram à clínica com uma demanda específica: "preciso apertar o meu botão de *shutdown*"; outros, com um "eu preciso apertar o botão de *reset* constantemente"; e têm aqueles que vieram e foram muitas vezes, ou seja, se "ejetaram" da análise e retornam como se não o tivessem feito. Se os botões falam, então vamos ouvi-los. A escuta foi e ainda é para mim a possibilidade única que tenho de nunca cair no campo do inanalisável. E por que estes casos clínicos seriam diferentes de um discurso do "não quero mais viver" ou "preciso fugir para outro lugar"? Na realidade, a diferença aparentemente sutil tornou-se complexa com o andamento do processo analítico. O que faz ato não faz surgir o sujeito, mas o ato é sobre o dispositivo que o domina (o *shutdown, o reset, o ejetar*, como exemplificado), antes mesmo da possibilidade do aparecimento do sujeito. Nesta diferença encontrei uma oportunidade de escuta de algo que me era estranho.

Em cada uma das singularidades o que estava em jogo era a vida, a "falta de sentido" na continuidade, seja por interrupção definitiva ou por um recomeço constante, que gerava muitas dificuldades e angústia. O que esses casos

tinham em comum era a nebulosa relação com identificações tradicionais, incluindo família, religião, idealizações etc., um grande conjunto de dúvidas sobre os dispositivos da cultura e um uso intenso das novas tecnologias. Utilizei o significante nebuloso no sentido de que ora a angústia se apresentava, ora o desvio do olhar para isto tinha uma cara de tentativa de retorno às identificações, que sempre se mostraram ineficientes *a posteriori*, porque, ao contrário do que eu via, estavam buscando a contínua fuga dessas identificações.

As identificações-hiperdinâmicas

As identificações foram questionadas; o jogo ocupou mais espaço na atenção flutuante; havia uma trapaça, mas, ao mesmo tempo, uma armadilha na qual este que me procurava havia suspeitado de ter caído. A pergunta frequente era "eu estou preso a algo ou alguém?".

Observei que, ao transitar entre não-lugares, estes analisantes o faziam com identificações transitórias, utilizando as ferramentas disponíveis no mundo, tais como drogas, jogos, tribos, festas, saberes, *gadgets* etc. Quando se sentia ameaçado por ser capturado em alguma identificação, a angústia surgia e ele procurava a análise. Nessa pequena quantidade de casos que eu presenciei, eles já estavam capturados pelos dispositivos, apesar de ainda acreditarem que não estavam. Com isso, a transferência trouxe a desconfiança para com o analista e para com o dispositivo analítico, que se coloca como o maior desafio para a continuidade do tratamento.

A liberdade de fluir pela análise, sem contratos rígidos, foi um dos passos importantes para o início do trabalho analítico, bem como o estabelecimento da confiança entre analista e analisante. No meu percurso, Sándor Ferenczi ocupou este

lugar de contribuição para que se compreendesse melhor o afeto e o "sentir com" o analisante.

O errante

Daí surgiu uma apropriação do conceito de "errante", pela ponte que fiz com o título do *Seminário 21* de Lacan – "Os não-tolos erram"[5]. Para mim, foi uma tentativa de ressaltar e, principalmente, aprender sobre uma vida pautada em uma não submissão aos dispositivos de saber e poder. Falava de alguém que, mais do que fuga ou viagem, buscava escapar às identificações pela via da mudança constante. Acrescento que compreendi, naquele momento, que, para alguns, não é suficiente mudar, mas é necessário continuar a se sentir como parte de um não-lugar.

Mas por que estes errantes procurariam o *setting* analítico? Por não se sentirem confortáveis diante do quadro entreaberto pelos dispositivos contemporâneos, cujo estranhamento ocasionava em uma angústia do real que necessitava de uma escuta clínica. Como apresentei acima, algo da ordem de um estranhamento permitiu que eu insistisse no processo, mesmo com a não adequação ao *setting* tradicional que eu utilizava. Graças à leitura do livro que me levou a pensar não-lugares, à abertura para ver a luta da não-identificação, que chamo aqui de identificações hiperdinâmicas, e à verificação da possibilidade ética, à vivência com as obras de Lacan, Nietzsche e Foucault, pude me permitir elaborar melhor os fatos, problematizá-los e buscar uma compreensão que

[5] LACAN, Jacques. O seminário, livro 21: Os não-tolos erram / Os nomes do pai. Tradução de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Fi, 1973-1974/2018. Disponível na internet.

permitisse uma possível clínica desses casos difíceis.

A possibilidade de assumir a errância passou a ser um caminho interessante nesta travessia do analisante em sua análise dentro deste universo de não-lugares ao qual ele se submeteu. Ser errante seria sustentar esta identidade em sua potência, sem qualificá-la e em nenhuma forma de discurso estruturado em torno da falta ou fragmento, em que o excesso não é uma questão, mas um possível de se fazer.

A errância, mais do que um caminho, mostrava-se como uma forma de existência. Foi nesse momento que ressurgiu a ideia de uma ética do cuidado-de-si, a partir de Foucault, para que esse errante pudesse navegar, permitindo alguma forma de ancoramento quando assim fosse desejada por ele. Esse foi um dos motivos da busca pela análise: a possibilidade de ancorar.

O que fazer a partir daí?

Obviamente, a angústia veio com tudo isso e me disponibilizei a olhar mais e mais para um conjunto de analisantes que apresentavam um padrão fora daquele que fora estabelecido pelos meus estudos até aquele momento. Pesquisei autores que olhavam para o mesmo problema, além de Lacan, Ferenczi, comentadores, autores que estavam em outros campos do saber. Abri uma possibilidade de pensar a errância, o que acabou por mudar o meu estilo como psicanalista, hoje muito mais pluralista e aberto ao estranhamento.

Em minha visão, Jacques Lacan já citava esta angústia, que pude passar na clínica, na forma de uma crítica à dificuldade dos psicanalistas em lidar com os movimentos subjetivos de cada época. A quebra sugerida por Lacan, do sujeito do saber

absoluto através de um equivocar e da disponibilidade para o homem preocupado, me moveram a encarar o desafio de publicar minhas pesquisas sobre o que observo nas soluções distintas das tradicionais e do porquê de esses analisantes ainda procurarem a psicanálise para ouvi-los.

A dialética que propôs Lacan, como um compromisso de movimento com as vidas humanas, foi a responsável pela psicanálise existir em minha vida naquilo que mais me move como pesquisador: a incerteza. Assim, a intercessão com outros saberes tem sido transformadora na minha forma de compreender a psicanálise no contemporâneo e de sustentar um não-saber sobre ela.

Um Real impossível e o possível de se fazer

Ludwig Wittgenstein[6] nos aconselha, como alternativa ao absurdo (*muessen*), o silêncio (*sollen*) quando estamos diante de dificuldades em que não podemos usar a linguagem para expressar o que nos atravessa. A ideia de um silêncio ativo, do silêncio como aquilo que deve ser mantido e cultivado, pertence à tradição do misticismo e da teologia negativa. Não se trata apenas de não falar de certas coisas como Deus, mas de manter um silêncio que permita uma abertura àquilo que em Deus não pode ser expresso em palavras. Já Lacan não aceita o conselho, pois não se cala, e provoca o absurdo: pensar um Real impossível, é assim que o vejo, admiro e busco inspiração.

Talvez seja este o momento de fazer deste texto o absurdo (*muessen*) de olhar para a subjetivação que dá espaço a um lado

[6] Interpretação livre do autor para o aforismo 7 do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ver página 45 de WITTGENSTEIN, Ludwig. (1922) Tractatus Logico-Philosophius. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015)

de fora constante das identificações tradicionais. A escolha por uma ética do Real veio dessa provocação ao absurdo da aproximação do Real aprendida pela própria reflexão sobre a errância. Essa mesma aproximação conduziu-me à ideia de um pensamento do fora, de sua subjetivação e do cuidado de si em Foucault, que foram de suma importância neste momento de pensar o possível de se fazer.

Lembro que, já no final de sua obra, Freud[7] afirmava que, se não fantasiássemos, não daríamos um passo à frente, o que trouxe para minha reflexão que sua aspiração à filosofia deu lugar a uma valorização da experiência clínica, ou ao encontro com o homem da preocupação, como diria Lacan. Entretanto, de forma alguma, Freud não desvalorizava a filosofia e outras formas de saber em sua obra, sendo generoso e atento, contudo, limitado por sua fidelidade à clínica das neuroses, o que ainda é compreensível para mim em relação ao projeto de criação dele. É com esta motivação e estranhamento, fantasiando e "a-bsurdiando", que peço aos que lerem as minhas considerações teóricas dos autores aqui citados que o façam com uma visão de transversalidade.

Perdoem-me se o uso que faço dos conceitos desses autores se afastam do pensamento original deles. Sempre que possível, foram feitas pontes com ideias próprias. Se não fosse assim, eu não pensaria a errância como uma possibilidade ética e não estaria sendo honesto comigo e com vocês.

Na realidade, venho observando novas formas de subjetivação que emergem no contemporâneo, o que é muito desafiador, mas me move em minha própria existência e espero

[7] Ver FREUD, Sigmund. (1937) Análise terminável e interminável. In FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas, vol. XXIII. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

que aproveitem o percurso feito por mim na escrita deste texto.

O trabalho e o tempo me ajudaram muito a mudar a minha forma de olhar para os dispositivos, a resistência, as diferenças e a própria errância, e foram fundamentais para que o trabalho analítico pudesse fazer parte de um possível algo "a-mais" na minha vida e na de meus analisantes. Passei, durante este trabalho, a desejar viver a errância como prática ética, desta que falaremos: a ética do Real e me colocar como um psicanalista aberto às dificuldades mais intensas do contemporâneo, ou seja, um psicanalista errante.

INTRODUÇÃO[8]

A explicitação da Ética do Real que aqui trabalhamos supõe a construção de um conceito que exija do pesquisador um esclarecimento das suas condições e a necessidade do seu tratamento. Nesse caso, o conceito de errância impõe-se na contemporaneidade através de sujeitos implicados em identificações provisórias, constituindo-se em formas paradoxais de subjetivação, cuja anomalia necessita de uma certa fundamentação conceitual. Dessa forma, as condições destas identificações hiperdinâmicas – algo que porta o perigo da contradição – deve reportar a psicanálise a uma abordagem do real, situada no desafio contemporâneo de compreender tais subjetividades configuradas na fronteira do social, isto é, na instância limiar de um não-lugar diversas vezes deflagrador de angústia e de sofrimento.

Entretanto, convém imediatamente perguntar: pode uma clínica psicanalítica escutar tal errância sem fazer um uso suplementar de recursos conceituais oriundos de outros pensamentos que ajuízam a errância na esfera do contemporâneo? Se advogarmos a ideia de que tal errância pode ser descrita por intermédio de uma escuta analítica voltada à visão de analisantes que padecem por não terem pertencimento social, torna-se preciso mostrar como tais errantes comparecerão no *setting* analítico.

Todavia, como a construção da errância faz supor o recurso conceitual que dará ensejo a uma ética do Real, talvez o desafio de uma clínica orientada para o acolhimento de sujeitos que

[8] Passo a escrever na 3ª pessoa do plural por hábito baseado em minha própria timidez e no desejo de ser sempre inconclusivo, afinal este "nós" pode ser qualquer um de vocês leitores navegando comigo pelas letras.

padeçam da angústia do não-pertencimento exija de nós um trabalho suplementar que justifique a errância e as identificações hiperdinâmicas em um não-lugar com conceitos construídos por um pensamento filosófico.

Nesse sentido, nossa vetorização consiste em colocar a psicanálise em ressonância com uma filosofia que conceba a errância na perspectiva de um pensamento que trabalhe a condição da subjetividade contemporânea. O intuito de se pensar uma ética do cuidado-de-si consiste em conjugá-la com uma abordagem pluralista empreendida por psicanalistas voltados ao pensamento do sujeito na contemporaneidade.

Na verdade, a errância constada em tais subjetividades é a contrapartida de uma subjetividade que precisa ser elucidada no âmbito de uma análise. Nesse caso, talvez o mal-estar de tal errância possa se explicitar pela via do não-pertencimento social, justificando as identificações hiperdinâmicas como uma maneira de funcionamento no contexto de uma contemporaneidade que induz ao aparecimento de subjetividades erráticas pouco avaliadas na sua contundência ética. Ou seja, advogamos aqui uma ética do Real que analise a errância na perspectiva de elucidação de um sujeito singular resultante de um cuidado criterioso de si.

Sendo assim, embora a ética aqui ensejada seja descrita como uma ética do Real com orientações explicitamente clínicas – como veremos no decorrer do texto – a abordagem da errância só se torna convincente se ela for reportada a uma construção conceitual que inclua virtualidades a serem trabalhadas por um pensamento de fronteira que insira no seu *setting* a possibilidade de um devir da clínica, cuja errância consistiu no recurso à pesquisa interdisciplinar.

Assim, movidos pela necessidade de inventar um

percurso clínico e filosófico, com fundamentação conceitual consistente, plausível argumentação clínica e um possível cotejamento ético entre a psicanálise e certos pensamentos do direito à diferença, criamos o trajeto que foi desenvolvido ao longo deste texto, para mostrarmos as condições subjetivas da errância dentro de uma pesquisa que justifique uma ética do Real.

Dizemos, primeiramente, que o sujeito, da cena contemporânea, apresenta-se com sua angústia por estar cada vez menos identificado com as estruturas tradicionais – como a família, a sociedade, a religião, entre outras, – e cada vez mais implicado em identificações provisórias. Em seguida, mostramos que esta movimentação excessiva entre identificações, com espaços de vazio e de angústia, a qual intitulamos como identificações hiperdinâmicas, vai exigir de nós toda uma construção conceitual vetorizada por uma ética orientada para o Real. Assim, como um conceito elaborado em um campo do Real, simbolizado por um não-lugar, construímos a necessidade de uma ética, que deve reger a compreensão desta subjetivação no contexto psicanalítico.

Ao receber este sujeito, através de uma psicanálise, torna-se também necessária a invenção de um conceito específico de um ***neosujeito***, aqui já nomeado como o "***errante***", que se livrou não somente do patriarcado, mas das funções sociais de uma forma abrangente. A angústia deste errante pode informar sobre o Real que se inscreve e revelar a trama necessária para a compreensão de um novo modo de perda da realidade, que vai além das estruturas tradicionais da psicopatologia psicanalítica.

A partir da visão do virtual em sua potência infinita de atualizações, é possível compreender o abandono de estruturas

tradicionais em prol de uma dinâmica nova de subjetivação: seja por um caminho de fuga ou perda da realidade, ou por um mecanismo complexo de criação.

O que, de fato, queremos é construir uma intercessão que consolide o conceito complexo que aqui ensaiamos: "que as identificações hiperdinâmicas são procedimentos adotados por errantes que se disfarçam, por não saberem lidar com a causalidade que se encontra produzindo tais máscaras, cujo mascaramento pode trazer para a clínica a ocasião de implementação de uma ética". E indo um pouco além, por que não aprender com estes errantes e sua construção ética durante o percurso da análise? O analista é errante ou torna-se errante neste processo?

Sendo assim, como acolher tais errantes sem um certo olhar voltado à individualidade do sujeito em análise e uma certa escuta da sua singularidade? Se a dificuldade maior de tais sujeitos emerge do não-enquadramento nos dispositivos identitários, pois se afiguram como errantes que marcham na contrapartida de uma sociedade que prima pela identidade, talvez uma ética do Real seja prenunciada por uma filosofia que venha a ditar o desafio da construção de um manejo clínico indispensável para o acolhimento ético de tais errantes. Aqui, uma clínica atravessada pelas construções de Lacan oferta-nos uma metodologia que é incrementada por técnicas para a clínica elaboradas por Ferenczi e, indiretamente, por Foucault. Neste contexto, uma certa abordagem plural da técnica traz o indispensável para uma clínica da errância, cuja sustentação faça valer a questão do não-lugar em que ele transita.

Nesse caso, a questão que emerge é a de que, se não há tempo para sustentação de uma subjetivação no contexto de uma análise para este errante, como se pode realizá-la neste

não-lugar que este transita? Não seria necessário ela própria, a clínica, ser virtual ou errante para isto? A ética psicanalítica pode dar conta deste cenário no contexto da clínica psicanalítica ou precisaríamos de uma nova ética? O que parece possível é a suspeita, uma elaboração e a apresentação de fatos que reforçam a necessidade de uma ética no campo do Real. Como a apresentação se impõe no campo da pesquisa interdisciplinar – entendendo tal desafio como o ponto central de um trabalho como este – construímos nosso trajeto no âmbito de uma pesquisa clínica, por meio de uma abordagem fundamentada no escopo de uma psicanálise cuja escuta deriva de uma certa temporalidade prescrutada por Jaques Lacan, mas aqui distribuída em um trajeto que deve orientar o percurso em três tempos apresentados em três capítulos.

Todavia, antes da apresentação de tais capítulos, gostaríamos de reforçar a preocupação contínua com a intercessão entre os psicanalistas aqui trabalhados e a estabelecida entre a psicanálise e a filosofia que pense a ética do direito à diferença. Ao longo do texto, esta foi atravessada por uma inspiração lacaniana, a qual se define ao longo da argumentação clínica com que trabalhamos. Convém notar que ao longo dos três capítulos, intercessores da clínica – como Joel Birman, por exemplo – e das filosofias que analisam a contemporaneidade – como Foucault, Deleuze, Agamben, Butler, Byung-Chul Han – foram inseridos nesta proposta que é interdisciplinar. A exigência de tais autores, das errâncias metodológicas que constroem a forma do texto, deve se coadunar com o percurso clínico aqui tratado como um *setting* que inclua a resistência e a ética no seu procedimento. Nesse caso, o mal-estar da errância na contemporaneidade, uma ética para o acolhimento daquele que não tem um lugar definido,

fazendo uso de identificações hiperdinâmicas e, finalmente, uma ética do Real situada no limiar de uma psicanálise, que trabalhe o errante como um sujeito, e que deve se coadunar com os três tempos que alocaremos no tratamento clínico.

Dito isso, dividimos o texto em três tempos: momento de ver, momento de compreender e momento de concluir.

Em um primeiro tempo, momento de ver, no primeiro capítulo, intitulado de "Dinâmicas de deslocamento: mal-estar, identificação e errância", visamos à apresentação do que chamamos de errância, à problematização do mal-estar na subjetivação, das múltiplas formas de ver a identificação na formação do sujeito e apresentar o momento de sua crise na contemporaneidade. As identificações que se esvaziam na contemporaneidade vêm através do mal-estar que atrai novas formas de subjetivação cada vez menos purificadas, ou mais próximo da vida nua[9] e longe das identificações tradicionais em forma e permanência. As existências fazem-se mínimas para o errante que, muitas vezes, é confundido com o sujeito barrado (S/) em fuga; outras, com um sujeito fragmentado, ou até mesmo um jogador perverso, mas a potência de sua existência ganha um novo espaço nas mais variadas formas de errância.

A contemporaneidade, em sua complexidade e rapidez, apresenta desafios e dilemas únicos para a subjetividade humana. As rápidas transformações sociais, políticas,

[9] Vida nua é um conceito do filósofo italiano Giorgio Agamben. "Vida nua, isto é, a vida matável e insacrificável do homo sacer, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar. Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade)". Ver em: AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 (p. 16).

econômicas e tecnológicas moldam e são moldadas por formas individuais e coletivas de experienciar o mundo. Em meio a esse turbilhão, emergem questões cruciais sobre como nos identificamos, como nos movimentamos e como resistimos e nos adaptamos às pressões constantes da vida.

Esse capítulo busca explorar esses movimentos e transformações, delimitando três áreas fundamentais de investigação que se entrelaçam e se influenciam mutuamente, sendo estas: o mal-estar, a identificação e a errância em sua forma plural.

Iniciamos dando espaço ao mal-estar na contemporaneidade, que é marcado por avanços tecnológicos e sociais, de forma que somos atravessados por crises de subjetividade. É problematizado o lugar do sujeito na sociedade contemporânea e a presença das tensões inevitáveis a uma realidade de constante mudanças. Depois, refletimos sobre a identidade e os processos de identificação e sua crise na contemporaneidade. Através das lentes da psicanálise, especialmente fazendo uso de Sigmund Freud e de Jean-Pierre Lebrun, leitor de Jacques Lacan, e transversalmente às ideias de Christopher Lasch e de Byung-Chul Han, examinamos como os indivíduos se reconhecem, se definem e se relacionam com os outros, ou se subvertem a tudo isto, em um mundo que cobra uma reflexividade de um imaginário definido, e de mídias e ações aceleradas. Por fim, exploramos a errância, que é abordada a partir de várias disciplinas, para definirmos um conceito capturado pelas inspirações com base nos autores apresentados no capítulo. Apresenta-se um vagar sem destino determinado, uma resistência a ser fixada ou definida pela sociedade. A errância, em sua fluidez, desafia as noções convencionais de pertencimento e de identidade, oferecendo

novas perspectivas sobre a relação do sujeito com o mundo e com a subjetivação.

Em sua totalidade, esse capítulo busca oferecer uma visão panorâmica, mas profundamente introspectiva, apesar de introdutória, sobre a subjetividade no contemporâneo, introduzindo o conceito de errância em sua forma plural, em vetores sociais de mal-estar e conflitos, que navegará por todo o texto.

No segundo tempo, em um momento de compreender, no segundo capítulo intitulado "As identificações hiperdinâmicas em um não-lugar", elaboram-se conceitos fundamentais para compreendermos este errante e uma ética para a psicanálise, definindo os conceitos das identificações hiperdinâmicas e do não-lugar. Juntos, estes conceitos permitem problematizar a visão do errante para além das estruturas, permitindo avançarmos para um pensamento clínico da errância. Para isso, tal capítulo apoia-se na apresentação do conceito de dispositivo segundo Deleuze e Agamben, baseados em Foucault; dos novos espaços do contemporâneo; no aterramento, segundo Bruno Latour; e na adoção simbólica, segundo Gerard Amiel.

A partir da genealogia do conceito de afânesis, elabora-se uma dialética para pensar um não-lugar para a psicanálise, que seja possível para o errante e impossível para os que permanecem fazendo uso das identificações tradicionais ou do discurso das estruturas. Um novo grafo é apresentado, e os movimentos possíveis de se compreender do errante são formalizados como disruptivos mediante os da forma tradicional. Na problematização do desaparecimento do sujeito barrado (S/), no ponto de afânesis, finalizamos o capítulo deslocando o discurso atual da necessidade de lugar para a criação da possibilidade de viver em um não-lugar. O desafio

que se coloca, neste momento, é de como a escuta psicanalítica permanece no não-lugar com estas identificações hiperdinâmicas.

Em momento de concluir – no terceiro capítulo, "Uma ética do Real: do impossível a um possível de se fazer" –, uma ética é apresentada em suas possibilidades e impossibilidades, em que a inscrição deste errante no registro do Real sobreporá de forma incansável a inscrição dos registros Imaginários e Simbólicos, além de suas operações com o Real apresentadas pelos discursos do errante. É nesse capítulo que se apresentam novas formas de realizar a clínica, como possibilidade, e não como prova; como desafio, e não como meta. A busca é por quebrar o rigor de um setting tradicional para abrir as portas para uma análise possível do errante.

Para isso, colocamos em questão os "novos sintomas" do contemporâneo, a instrumentalização do dispositivo clínico a partir da obra de Sándor Ferenczi. Ademais, questionamos a posição do analista hoje e propomos uma clínica de um cuidado de si. A ética do Real é apresentada não como uma construção teórico-clínica, mas uma ética em sua relação com algo da ordem do impossível. Através desta angústia, podemos, com um olhar mais atento, compreender que o desejo, além de ser a grande força motriz de uma análise, se realizará através de uma exceção realizada pelo sujeito. Esta exceção não somente aproximará a causa do desejo e o próprio desejo infinito, mas cumprirá um papel de prover sobrevivência, sustentando ainda algo da ordem da fantasia de dar o que se não tem, mesmo assim, dando.

Se este texto trouxer luz à questão inicial – "não seria necessário ela própria, a clínica, ser errante para um errante?" –, já se considera uma contribuição modesta, mas importante

para o pensamento crítico do contemporâneo.

Finalizamos com as considerações finais, propondo um fio condutor para o texto e para os desafios que se seguirão no conhecimento do errante. A proposta é deixarmos o caminho aberto para a navegação, haja vista que aprenderemos ao longo do texto com a própria errância e suas facetas.

CAPÍTULO 1. DINÂMICAS DE DESLOCAMENTO: MAL-ESTAR, IDENTIFICAÇÃO E ERRÂNCIA

Conceituar errâncias, fazendo-as consistirem ao longo de uma argumentação, supõe uma estratégia interpretativa, a qual adotamos na construção deste capítulo. Nele, como será lido, falamos do mal-estar por intermédio de pensadores que investigam aspectos da contemporaneidade, com suas complexidades e prováveis contradições. A fim de ensejarmos uma abordagem panorâmica, que colocasse em relevo quatro ou cinco aspectos das subjetividades contemporâneas, utilizamo-nos dos já analisados por pensadores implicados na abordagem do mal-estar.

Assim, de Birman a Le Breton, deste a Judith Butler, situamos inicialmente um contexto para pensarmos o mal-estar hoje, procurando definir as nuances principais de tais autores, para ensejarmos ora uma complementaridade entre eles, ora uma divergência entre teses que podem comportar o risco de uma possível contradição. É assim, por exemplo, que o leitor pode encontrar uma divergência entre as teses de Lasch – que pensa o mal-estar pela abordagem paradoxal do narcisismo contemporâneo – e de Han – que trata do desempenho no mundo contemporâneo – por um lado, e as teses de Birman e Le Breton assinaladas no início desta nossa apresentação.

Todavia, a divergência encontrada tem sua justificativa nas contradições que habitam a sociedade contemporânea, estando, nesse aspecto, apresentadas mais como tentativas cabais de pensar um tempo contemporâneo que se define mais pelo seu inacabamento do que pela coerência encontrada nas

épocas que já se findaram.

Dentro dessa perspectiva, a abordagem panorâmica visa incluir contradições que habitam a contemporaneidade, para mostrar como franjas de incertezas podem ser descritas através de pensadores que analisam aspectos do mundo atual, sem um diagnóstico universal, e com a intuição voltada à compreensão dos aspectos múltiplos e variados das subjetividades acometidas pelo mal-estar na contemporaneidade

Contudo, a ambientação panorâmica neste texto – com suas análises díspares e, até mesmo, divergentes – encontra a sua justificativa pela forma como abordamos a errância de sujeitos que forjam maneiras de viver em uma sociedade que prima pela ausência de pertencimento. Nesse aspecto, são suas errâncias que justificam suas apresentações, demonstrando, também, a necessidade de um crivo ético a ser assinalado no escopo de uma sociedade. Assim, os indivíduos ora buscam o esquecimento de si, agem aprisionados no presente, ora cultuam sem convicção uma imagem de si, aprisionados igualmente a uma demanda de reconhecimento do outro, e ora procuram entrar no campo social, movidos pela necessidade de um alto desempenho como garantia de um pertencimento efêmero e pouco satisfatório – desempenho e cansaço em Han.

Quando virmos o quadro assim descrito, veremos as razões interpretativas da nossa argumentação se consolidarem no entorno da argumentação principal: o fato é que vivemos em um mundo onde a garantia de pertencimento se esvaiu, onde os laços sociais se encontram em crise e onde os sujeitos se apresentam ora pela via de uma desistência deprimida ou compulsiva, ora pela via de um exibicionismo narcísico, por não se sentirem mais seguros em uma sociedade cujo primado é dado ao lucro e à competição.

Sendo assim, ao navegarmos por este mundo, criaremos os sentidos de tais contradições, das fragmentações e das respostas individuais dos sujeitos contemporâneos, advogando aspectos da errância que pretendemos construir. Com isso, investimos no conceito de errância, procurando seu estabelecimento pela via de uma abordagem interdisciplinar que introduz a filosofia e a clínica no viés da contemporaneidade.

Navegando pelo mal-estar: fragmentações e desafios da subjetividade

Em um momento de tantas transformações sociais, políticas e tecnológicas, decidimos por apresentar alguns desafios à subjetivação e à identificação, que denunciam, através de seus vetores, os problemas profundos e intensos na forma como nos relacionamos com o mundo. Esse contexto é a construção do cenário, do qual partimos para a apresentação do impacto no sujeito contemporâneo.

O conceito de aceleração social, em que as mudanças criam uma noção de temporalidade distorcida ou, até mesmo, fazem um assalto ao passado e ao futuro do sujeito, colocará o sujeito em constante sensação de estar dentro de um fluxo contínuo, sem referências, e desafiando as noções tradicionais de identidade e de continuidade. Fazemos uso, pois, da obra de Joel Birman para a apresentação desta análise crítica.

Em paralelo, apresentamos, por meio da obra de David Le Breton, as múltiplas formas de desaparecimento do sujeito, resposta às pressões desta vida sem o "tempo" e focada no espaço, denunciada por Birman. Essa fuga, ou até mesmo

forma de existência, é apresentada pela imersão em mundos virtuais, por comportamentos de risco e outras complexidades. Esta continuidade na construção de nosso cenário mostra como o sujeito lida com o mal-estar no ritmo do contemporâneo.

Além disso, a vulnerabilidade e o aspecto performático da identidade são colocados a partir da união entre a supressão da ideia temporal de Birman e a solução do desaparecimento de Le Breton. A vulnerabilidade, ampliada pelas condições precárias da fome, do excesso de trabalho, do próprio mal-estar e do desaparecimento de si, condicionam as problematizações das possibilidades de resistência ao poder estabelecido pelo capitalismo e o avanço das políticas de segregação. É neste momento que entra a performance como uma forma de expressão ativa e desafiadora dos sistemas.

Com esta breve conexão entre tais análises críticas, montamos um cenário, mesmo que limitado, de alguns vetores que compõem um pano de fundo para o nosso trabalho de compreensão e de conclusão.

Subjetividade em ritmo veloz: navegando na aceleração social

Examinamos, na obra de Birman, a aceleração social e seu impacto, gerando o mal-estar e a subjetividade contemporânea. O autor apresenta as tensões e os desafios que o sujeito enfrenta, destacando os tortuosos caminhos da identificação e da busca pelo desejo em um espaço ampliado e devorador, onde urge o tempo com seu imediatismo.

Joel Birman, em seu livro *O sujeito na contemporaneidade*, nos traz a ideia de que algo aconteceu nas categorias constitutivas do sujeito, redirecionando as linhas de força do seu mal-estar.

É como se a subjetividade estivesse "num eterno presente", não permitindo ruptura ou descontinuidade.

> Porém, se o sujeito atado na dolorida posição solipsista não pode fazer qualquer apelo ao outro, é o desalento que impõe como páthos, destinando-o então à paralisia. Em contrapartida, o desamparo, como correlato que é da experiência do sofrimento, possibilitaria ao sujeito um movimento desejante, que seria a condição primordial para a simbolização e a temporalidade.[10]

O sintoma da contemporaneidade passa por esta permanente sensação, em que quase tudo ao redor do sujeito é surpresa e susto. O turbilhão de acontecimentos ao seu redor catalisa um constante pesar, seja de escapar às surpresas de uma vida imprevisível ou se antecipar e canalizar seus esforços em tornar tudo presente e sem temporalidade.

Birman[11] traz a dificuldade de sonhar do sujeito em função da impossibilidade de sustentação do desejo e de sua simbolização. Acreditamos que este seja um dos atos significantes deste sujeito contemporâneo: a sua incapacidade de desejar, por esvaziamento das expectativas em relação à temporalidade das construções necessárias a sua existência. Há uma necessidade imediata de se encontrar com a realização, com o ato transformado em ganho, o qual é definido, cada vez mais, por um sistema capitalista e opressor.

> Se o sujeito não pode realizar isso, preso que fica em sua autossuficiência narcísica e excessivamente autocentrada, será sem dúvida pego de surpresa por um acontecimento inesperado e lançado então no turbilhão abissal de uma

[10] BIRMAN, Joel. O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. Ver página 9.
[11] Idem. Ver página 23.

> experiência traumática. Assim, a angústia do real se impõe no psiquismo, com o seu cortejo de dor e de gosto amargo de morte, lançando o sujeito na posição de desamparo.[12]

Essa opressão, e consequente paralisia, levará o sujeito a buscar as estratégias para sobreviver a angústia do Real que se impõe no psiquismo. Uma dessas estratégias é a da evasão, que será apresentada no subcapítulo a seguir. Cabe deixar uma pergunta neste momento: como a psicanálise lida ou ainda lidará com tal sofrimento? Não seria o afeto uma resposta, ou o próprio ancoramento desta navegação na aceleração social uma saída? Procuramos respondê-las mais detalhadamente nos capítulos 2 e 3.

Neste momento, o que podemos afirmar, com a análise crítica de Birman, é que o mal-estar na contemporaneidade é caracterizado pelos registros no corpo das ações e das intensidades. A psicanálise tem encontrado dificuldade em acompanhar as mudanças, dando espaço à psiquiatria e seu discurso científico em torno dos transtornos e da medicalização desenfreada. Cada vez mais, as análises são substituídas por medicamentos e por métodos cognitivos em busca do mesmo imediatismo encontrado no próprio mal-estar latente no sujeito. Cabe à psicanálise reinventar-se, reinscrever-se como uma clínica eficaz para o tratamento destas tensões e da pulsão de morte, posto que "[...] o mal-estar se transformou numa indagação ética para a leitura das subjetividades contemporâneas".[13]

Segundo Birman[14], com esta inscrição em três registros psíquicos – o corpo, a ação e a intensidade –, o pensamento e a

[12] Idem. Ver página 43.
[13] Idem. Ver páginas 66.
[14] Idem. Ver página 67.

linguagem perderam espaço na ordenação do mal-estar na atualidade, enquanto assumiam o protagonismo na descrição do mal-estar.

Para o autor, o corpo é uma reclamação constante por não atender ao funcionamento adequado às exigências do mundo externo. Este corpo é como se fosse seu único bem, desvalorizando todos os outros pertencimentos deste sujeito. O corpo, assim, transformou-se em um bem supremo e passou a ser a causa de um *stress* permanente, por ter se tornado seu único e precioso bem.

Aparecem, então, vários sintomas, como o *burnout* ou síndrome de fadiga crônica; os ataques de pânico tornaram-se mais frequentes e associados ao sistema de avaliação da sociedade em relação ao ser/ter do sujeito. Para ele:

> [...] o trauma se estabelece de maneira inequívoca e inevitável. O trauma seria então a contrapartida do excesso, que paralisa o psiquismo na sua mobilidade. [...] os acontecimentos não pressentidos se impõem com violência, provocando a angústia do real e não mais a angústia do desejo, isso é, o excesso de excitação que se impõe e a experiência traumática consequente. Seria isso, enfim, que estaria em pauta na síndrome do pânico.[15]

Ao colocar a psicanálise em crise nos tempos atuais, por sua incapacidade de o código simbólico não fazer mais frente ao mal-estar estabelecido no contemporâneo, Birman sinalizará para o domínio das soluções mágicas, como as disponibilizadas pelas drogas ilícitas e lícitas, além de apontar o envelhecimento transformado em uma enfermidade; e a morte, como algo a ser exorcizado[16].

[15] Idem. Ver páginas 74 e 75.
[16] Idem. Ver página 76.

> [...] a experiência com a droga se transformou numa evasão do sujeito, para fugir, então, de um mundo intolerável e não para construir novos mundos possíveis a partir da experiência com as drogas.[17]

Sua abordagem destaca a questão do agir como meio de descarga do sujeito contemporâneo. Seria o imperativo categórico do contemporâneo, podendo, de alguma forma, sinalizar que os excessos são os responsáveis pelo impulso à ação que, caso não fosse atendido, poderia transbordar em angústia. As ações nomeadas pelo autor – tais como a explosividade, a irritabilidade e a violência gratuita – desencadeiam, como consequência, um aumento significativo da delinquência e da criminalidade.

Além das compulsões químicas, como mencionamos, o autor expõe as compulsões alimentares como outra forma de ação possível para evitar o transbordamento da angústia, a saber: as bulimias, o drama da obesidade, transformada em signo, condensando as representações da deformidade, feiura e do antierotismo[18] e, portanto, deflagram as anorexias como antídoto a estas representações. O consumismo é colocado como uma das maiores compulsões. "O gozo seria então direcionado pelo fetichismo das mercadorias, numa fetichização ampla, geral e irrestrita do universo do consumo."[19]

Ao colocar o domínio do espaço sobre o tempo, Birman olha para o corpo como o substituto da ação quando esta não é possível, reforçando que as perturbações do somático podem se tornar a única saída para desembaraçar as descargas do

[17] Idem. Ver página 89.
[18] Idem. Ver página 92.
[19] Idem. Ver página 94.

excesso. Para ele, o psiquismo vai fazer uso cada vez mais da passagem ao ato ao invés da atuação.

> [...] para a preservação do narcisismo o eu prefere explodir do que implodir, mantendo então a autoconservação do organismo e a homeostasia do prazer. Porém, diante da impossibilidade da explosão, a implosão se impõe necessariamente, colocando em questão a ordem da vida. Isso porque os interstícios e as fendas do somático seriam as únicas linhas de fuga disponíveis para a materialização da implosão.[20]

No campo das intensidades, o autor sinalizará a afetação e o sentimento como manifestação que o transbordamento do excesso no sujeito equacionará como humor e *páthos*, antes do deslocamento para o corpo e para a ação. Segundo ele, "da exaltação à depressão, todas as matizações das intensidades são aqui possíveis de se plasmar como sentimento"[21]. Caracterizará, ainda, a depressão como a forma mais importante de despossessão de si, a qual tem, hoje, como discurso o vazio, que seria o seu signo na contemporaneidade, o que se pode aduzir que: "Se o mal-estar se apresenta nos registros do corpo, da ação e das intensidades, isso evidencia a anulação da ordem do pensamento."[22]

Para finalizar, Birman nos propõe duas questões: podemos costurar estes signos do mal-estar? É possível pensarmos no porquê o tempo foi para o espaço? Através de sua análise sobre a dor em substituição ao sofrimento, em que a diferença está justamente na supressão da linguagem, podemos concordar que a dor é uma experiência que não dá espaço ao laço social e,

[20] Idem. Ver página 97.
[21] Idem. Ver página 114.
[22] Idem. Ver página 132.

por isso, é solitária. Como o tempo é algo impossível de não se lidar, ele irá, de alguma forma, revirar o sujeito para fora e para dentro de si mesmo, "tudo ao mesmo tempo agora".

O que ele propõe para a psicanálise, através de seu mecanismo transferencial, é que ela sirva como um lugar possível para a recepção do pedido de um cuidado de si deste sujeito em dor e sofrimento. Talvez seja hora de sermos mais afetivos, mais solidários, mais abertos às palavras vazias, ao silêncio e a aprendermos a como sermos companheiros na solidão do outro, no campo transferencial diante de suas intensidades e excessos.

> O que estaria em pauta nesta continuidade? O imperativo de o futuro analista se engajasse com a produção do saber psicanalítico, por um lado. Por outro, contudo, se esta produção deveria se impor seria para possibilitar um destino outro para a transferência, de forma que esta não se cristalizasse na identificação com a figura do analista. Seria isso que deveria ser evitado, pela inflexão decisiva a ser imprimida ao trabalho da transferência, em direção à transferência de trabalho.[23]

No I Congresso Internacional de Transversalidades entre Filosofias, Psicanálises, Clínicas e Práticas Sociais (Multidão de Minorias), em 2022, Joel Birman afirmou em sua conferência:

> Eu acho que não existe a possibilidade da psicanálise hoje ser renovada se ela não passar por esta postura genealógica de Foucault. Se a psicanálise não fizer isto, ela vai ficar transformada em uma velha peça de história a ser arquivada dentro das bibliotecas empoeiradas. Então, para manter a psicanálise ela tem que passar pela reciclagem de uma

[23] BIRMAN, Joel et al. A fabricação do humano: psicanálise, subjetivação e cultura. São Paulo: Zagodoni, 2014. Ver página 21.

genealogia foucaultiana (BIRMAN, 2022).[24]

Acreditamos que este texto vem se alinhar a esse tipo de postura, com vistas a buscar o compromisso da disponibilização e da acessibilidade da psicanálise a todas as formas de subjetivação do sujeito.

Capturamos, a partir de Birman, para levarmos ao nosso conceito de errância: o qual seria uma resposta à subjetividade em um eterno presente – em que ocorre o domínio do espaço sobre o tempo – não adepto a rupturas ou descontinuidades; existe uma incapacidade de desejar que levaria a errância a uma postura de manter o seu "desejo no bolso"; a errância suportaria o mal-estar nos registros do corpo, das ações e das intensidades; o corpo não atenderia as exigências do mundo externo e também do mundo interno; as compulsões e/ou o excesso de ações estariam sempre presentes; a clínica para a errância precisa de uma postura genealógica foucaultiana.

Estratégias de evasão: o desaparecimento de si na contemporaneidade

A partir da contribuição de Birman sobre as tensões geradas pelo imediatismo temporal e pelas intensidades, escolhemos explorar o desaparecimento de si como estratégia de evasão do sujeito. Le Breton nos denunciará um vetor de saída subjetiva pela via do desaparecimento de si, desde um "branco" mental

[24] BIRMAN, Joel. Conferência principal. I Congresso Internacional de Transversalidades entre Filosofias, Psicanálises, Clínicas e Práticas Sociais (Multidão de Minorias). Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=11KeaV7bYIE. Acessado em: 25 jan. 2024.

até comportamentos extremos do sujeito submetido ao mal-estar.

David Le Breton, em seu livro *Desaparecer de si: uma tentação contemporânea*[25], nos chama a atenção para um desmantelamento do vínculo social que isola o sujeito e o entrega aparentemente a sua liberdade, a um devir de uma autonomia, mas que produz, ao contrário, um sentimento de incapacidade e de fracasso pessoal. Este sujeito sente-se obrigado a afirmar-se por si mesmo, já que não encontra apoio social[26].

> Se as exigências morais se abrandaram, as coerções psíquicas invadiram o cenário social: a emancipação e a ação alargam desmedidamente a responsabilidade individual, elas aguçam a consciência de ser tão somente si mesmo [...]. Por isso a insuficiência é para a pessoa contemporânea o que o conflito era para a {pessoa} da primeira metade do século 20.[27]

O sujeito de nosso tempo é sem compromisso; precisa da solidão, apesar de ainda precisar de outros. Ele está mais conectado do que vinculado, o que nos confunde quando se comunica cada vez mais e se reúne com outros presencialmente cada vez menos, ou ao contrário em excesso de encontros, como veremos mais a diante. Assim, seguindo os apontamentos de Le Breton, assinalamos, a seguir, vários aspectos que demarcam tal ausência de compromisso durável, por intermédio de breves apontamentos.

Este sujeito prefere relações superficiais que são mais fáceis de abandonar. Existem muitas formas de fazer este

---

[25] LE BRETON, David. Desaparecimento de si: uma tentação contemporânea. Tradução de Franscisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2018.
[26] Idem. Ver página 9.
[27] Idem. Ver página 10.

distanciamento, seja por devaneios, meditações, leituras, ouvir música, dormir demais, realizar coisas repetitivas. São milhares de atividades para fugir do cotidiano e de papéis e responsabilidades difíceis e pesadas. O capitalismo está aí para oferecer soluções infinitas. Assim, Le Breton chama de "branco"

> esse estado de ausência de si mais ou menos pronunciada, esse fato de abdicar de si de um modo ou de outro por causa da dificuldade ou do caráter penoso de ser si mesmo. Em última análise, trata-se de uma vontade de aliviar a pressão. [...] O branco responde ao sentimento de saturação, de excesso vivido pelo indivíduo.[28]

O branco é uma depreciação da identidade, um não-lugar em que as obrigações impostas pelo mundo são suspensas. Fazer-se de morto é uma maneira de ludibriar e não morrer, e até mesmo de evitar, assim, o suicídio. Silenciando o grito, o indivíduo tenta não se perder e, conforme as situações, a busca da ausência o domina de maneira permanente ou provisória. Mas o desaparecimento de si nem sempre se faz pela renúncia à interioridade, ele se faz também pela fuga.

> A renúncia a si é, às vezes, a única maneira de não morrer ou de fugir de algo pior do que a morte. [...] Uma tentativa de viver livrando-se do esforço de existir, ela traduz uma distância, uma lassidão, mas não um desejo de morrer.[29]

Existem maneiras discretas de desaparecer, segundo Le Breton[30], como desaparecer no sono, na fadiga desejada, nas depressões, nas personalidades múltiplas e na imersão em uma

[28] Idem. Ver página 14.
[29] Idem. Ver página 34.
[30] Idem. Ver página 51.

determinada atividade. O autor levou-nos a refletir sobre os desaparecimentos extremos como o Alzheimer, o desaparecer sem deixar rastros e a organização do próprio desaparecimento, mas que não detalharemos neste texto. Focalizamos mais nas formas de desaparecimento de si que ele cita no caso da adolescência[31]: 15% dos adolescentes se sentem em contradição com o mundo e passam por períodos de angústia, atravessando este momento com comportamentos de risco.

Geralmente, o jovem não sabe o que busca e isso, às vezes, lhe parece tão próximo e inacessível que se sente ameaçado. Seu prazer de viver é alterado e ele é a única pessoa que não gostaria de ser. Estes comportamentos de risco incluem brincar com a morte, forçar tentar construir e acessar outras versões de si mesmo, ausentar-se, fatigar-se. Conforme o autor, aspiram a não ser pessoa, sem nome, perdidos no branco, em um "branco" da vida, afastando-se de quaisquer responsabilidades. Mesmo sendo confuso às vezes, este jovem busca mais desaparecer do que morrer.

> "Eu queria dormir", "e queria que isso parasse", "isso me sobrecarregava a cabeça". Reanimada após a ingestão de uma dose excessiva de remédios, Lucie, 16 anos, declara não ter tido a intenção de se matar, e inclusive confessa temer a morte; ela apenas teria sido transportada por uma vontade irresistível de coma. Queria ficar entre a vida e a morte em um interminável sono. Esse desejo de dormir é em larga medida uma forma de regressão, uma vontade de voltar à infância e livrar-se da carga de tensão ligada ao fato de crescer e de ter de assumir novas responsabilidades. [...] As técnicas de "branco" são tentativas de livrar-se de si para

[31] Idem. Ver página 81.

> fugir das pressões de uma identidade intolerável.[32]

O "branco" de que fala o autor não é de fato o vazio, não confundamos, porque ainda há sentido neste "branco", seja de isolar-se em alguma repetição ou de buscar uma fuga.

No caso dessa errância, é cheia de imprevisibilidade de comportamentos e dificulta que haja um encontro em uma configuração clínica tradicional. Cabe ao analista aceitá-la no momento possível, em uma das passagens de sua errância ou arriscar sempre levar um "bolo" nos agendamentos com este errante.

Investir demasiadamente no espaço, inclusive de uma configuração clínica, acentua a dificuldade de habitar os próprios pensamentos. O espaço físico desses jovens é inabitável demais para nutrir um sentimento de pertencer a um lugar preciso. Por isso, a configuração clínica tradicional não é funcional nesses casos.

Na necessidade e na busca de um não-lugar, o errante engaja-se nos grupos, nos jogos on-line, nos mundos paralelos da internet, onde multiplicam seus pseudônimos ou avatares[33].

> No ciberespaço o fato de não ter nem rosto nem corpo [...] autoriza todas as permissões. Nele o indivíduo se torna quem ele quiser e por quanto tempo o desejar. É o que acontece com o jovem que dispõe de uma dezena de identidades virtuais a fim de fugir de sua existência real, e que afirma tranquilamente recusar-se a privilegiar sua identidade "com

[32] Idem. Ver páginas 85 e 86.

[33] Avatar: Circunstância metamórfica que corresponde a uma transformação: o avatar de si mesmo. [Por Extensão] Internet. Representação de si mesmo, com o objetivo de se personificar, para demonstrar uma autoimagem em ambientes virtuais. [Etimologia] (origem da palavra avatar). Do francês *avatar*. Ver Dicio na Internet.

um corpo", que, aliás, lhe é insuportável.[34]

Há aqueles que não fazem uso de espaços virtuais, mas, de forma oposta, se colocam em relações sociais intensas.

> "As melhores noitadas, diz um deles, são as que não nos lembramos mais de nada, nem de nosso estado, nem de como dirigimos". [...] Esses comportamentos "chapados" não atingem somente os jovens cujo sofrimento se inscreve nas relações familiares e sociais dolorosas, {eles se encontram também na classe burguesa e estruturalmente bem resolvidas}. Trata-se de encher-se apaixonadamente de nada para não encarar a realidade, de livrar-se momentaneamente dos limites corporais, de não mais ter de responder ao próximo sucesso nos concursos ou nos exames, de não pensar mais em nada, de não "esquentar a cabeça".[35]

Le Breton[36] cita "A capacidade de estar só", texto de Winnicott, que aprofunda a noção de "orgasmo do eu" para caracterizar uma excitação que invade por completo o indivíduo. Trata-se de momentos de breves perdas dos sentidos que aliviam o sujeito do peso de ser ele mesmo e lhe proporcionam o sentimento de se dilatar para fora de suas fronteiras cutâneas.

> Quando o indivíduo está sob o domínio da droga, ele desliza para um contramundo. Ele deixa de ser pessoa e passa a ser um campo de sensações. [...] Nesses comportamentos, o branco é uma travessia da morte regularmente repetida. [...], Mas, {infelizmente} alguns não voltam mais dessa forma de

[34] Idem. Ver página101.
[35] LE BRETON, David. Desaparecimento de si: uma tentação contemporânea. Tradução de Franscisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2018. Ver página 122.
[36] Idem. Ver página 137.

exploração dos abismos.[37]

A angústia deste sujeito pode informar para nós sobre o Real que se inscreve e revelar a trama necessária para a compreensão de um novo modo de estar no mundo, que vai além das estruturas clínicas tradicionais e que confunde o analista em um possível diagnóstico diferencial.

A questão que emerge é a de que, se não há tempo para a sustentação de uma subjetivação no contexto de uma análise para este sujeito, não adepto de normatividades, então: como realizar uma análise neste não-lugar onde este sujeito navega? Vamos falar mais deste não-lugar no capítulo 2.

Faz-se necessária a queda do sujeito que supõe saber, dando espaço a um saber-fazer do analisante desde o início do tratamento; não há tempo ou mesmo chance para um diagnóstico diferencial. Perguntamos novamente: se o sujeito vai deslizar, o analista também deslizará com ele? E mais ainda: Será que a ética psicanalítica pode dar conta deste cenário no contexto da clínica ou precisaremos de uma outra ética para fazer dialética com a da psicanálise? Neste momento, acreditamos que precisamos flexibilizar o *setting* analítico, incluir uma ética do Real que sustente a ética do desejo e criar um ambiente de confiança entre analista e analisante. Aprofundaremos mais as respostas no capítulo 3.

Levamos, como atravessamentos, a partir de Le Breton, para o nosso conceito de errância: que ela lidaria com a "liberdade" oriunda do desmantelamento do vínculo social que isola o sujeito; que seria um antídoto às obrigações de sucesso e à depreciação advinda do julgamento de fracasso – a errância, nesses dois primeiros pontos, seria uma alternativa

[37] Idem. Ver página 141.

que aceita a solidão e a liberdade, sem precisar de predicativos definidos a partir de um outro. A errância faria uso de relações superficiais como forma de facilitação do abandono delas em seu processo de errar; seria a vontade de aliviar a pressão, pela via do excesso, da abdicação de si e do outro, permitindo ampliar a capacidade de estar só. Entretanto, como tal atitude produz angústia e mal-estar, aparecendo na clínica, talvez uma ética deva ser pensada, caso queiramos trabalhar este conceito desta perspectiva clínica.

Todavia, para que as condições desta ética sejam pertinentes, talvez seja necessário continuar nossa análise a partir de alguns aspectos do mal-estar.

Precariedade: as vulnerabilidades e as subversões performativas

Após abordarmos a aceleração social e suas intensidades, em Birman, e o desaparecimento de si, em Le Breton, como uma estratégia de evasão, escolhemos trazer a análise crítica de Judith Butler sobre as vulnerabilidades como sintoma do contemporâneo com o sujeito criando saídas pelo performático e pela busca por reconhecimento. Ela nos mostrará a importância de vermos como as identidades são moldadas a partir do contexto da precariedade e das normas de gênero.

Judith Butler, filósofa norte-americana, tem contribuído significativamente para os estudos de gênero, ética e política. Ela, ao introduzir a discussão sobre as vulnerabilidades, o mal-estar e a subjetivação, o faz por meio de um olhar sobre a precariedade da vida, a busca por reconhecimento, o impacto do capitalismo, as questões de gênero e da performatividade. Butler argumenta que a subjetivação é um processo que inclui

atos performativos constituintes do sexo e do gênero. Para ela, o não reconhecimento de identidades de gênero não-normativas pode levar a formas significativas de mal-estar e exclusão.

Butler[38] pensa a vulnerabilidade em um texto após o atentado terrorista aos EUA, em 11 de setembro de 2001. Uma série de ensaios é publicada em seu livro *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, em que podemos compreender o espanto da autora mediante os ataques terroristas, a reação mundial e a consequente retaliação ao redor do mundo de vários movimentos de resistência ao modelo de submissão e de desigualdades impostas pelas nações ditas democráticas e desenvolvidas.

A autora aborda a questão de uma ética não violenta, baseada no entendimento do quão facilmente a vida humana pode ser anulada. Cabe ressaltar que o terrorismo vivido naquele momento, e que continua assolando a humanidade, não é apoiado; a não-violência é o foco de sua argumentação. Para tanto, é colocada a relação que temos com o poder e com as condições de avaliação de uma vida passível de luto ou não.

> A perda de algumas vidas ocasiona o luto; de outras, não; a distribuição desigual do luto decide quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem; opera para produzir e manter certas concepções excludentes de quem é normativamente humano: o que conta como uma vida vivível e como uma morte passível de ser enlutada? "Detenção indefinida" considera as implicações políticas das concepções normativas humanas que produzem, por um processo excludente, uma hospedaria para "vidas não

[38] BUTLER, Judith. (2004) Vida precária: Os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. Edição do Kindle.

> vivíveis", cujo estatuto legal e político é suspenso.[39]

Para Butler, todos os seres humanos são vulneráveis, motivo pelo qual tal vulnerabilidade não pode ser superada ou eliminada, posto ser uma característica fundamental da condição humana. Ela argumenta que a vulnerabilidade é frequentemente esquecida ou negligenciada por estruturas sociais e políticas, que buscam fortalecer determinados grupos em detrimento de outros. Em um mundo caracterizado pela precariedade, a construção e a manutenção de relações tornam-se um grande desafio. A incerteza e a instabilidade podem levar ao medo, à desconfiança e ao isolamento.

Para Butler, o sujeito vive em busca de

> reconhecimento de sua própria existência em categorias, termos e nomes que não criou, [...] busca [...] fora de si, num discurso que é ao mesmo tempo dominante e indiferente. [...] A sujeição explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela assinala uma vulnerabilidade primária para com o Outro[40].[41]

A ideia de precariedade está intimamente ligada à vulnerabilidade, principalmente, na visão da autora, pela subordinação primária, em que o sujeito é "vulnerável a um poder que não criou"[42]. A precariedade, então, refere-se às condições sociais e políticas que tornam certas vidas mais descartáveis do que outras. Algumas das causas seriam a desigualdade econômica, os conflitos globais, as mudanças

[39] Idem. Ver página 9.
[40] Outro: um espaço aberto de significantes que o sujeito encontra desde seu ingresso no mundo (KAUFFMAN, 1996, p. 385).
[41] BUTLER, Judith. (1997) A vida psíquica do poder: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. Ver página 21.
[42] Idem. Ver página 20.

climáticas e outras crises que intensificam este ambiente de desigualdades, colocando as vidas dessas pessoas em risco constante. A autora argumenta que o reconhecimento da vulnerabilidade pode ser uma base para a criação de uma ética e política mais justas no campo social. Ao invés de negar ou fugir de nossa vulnerabilidade, devemos abraçá-la e reconhecê-la como uma base para a solidariedade e uma ação coletiva que faça diferença no mundo em que vivemos.

> A consciência é o meio pelo qual o sujeito se torna objeto para si mesmo, refletindo sobre si mesmo, estabelecendo a si mesmo como refletivo e reflexivo. O ´eu´ não é simplesmente aquele que pensa sobre si; ele se define por essa capacidade de autorrelação reflexiva [...]. A dobra do desejo que culmina na reflexividade produz uma nova ordem de desejo: o desejo pelo próprio circuito, pela reflexividade e, por fim, pela sujeição.[43]

Construir relações em um mundo precário requer compromisso com o reconhecimento mútuo, a empatia e a solidariedade, o que implica desafiar estruturas de poder e desigualdade, em que trabalhar juntos para criar condições em que todas as vidas sejam valorizadas e protegidas é premente. Butler quer demonstrar que para

> ampliar as reinvindicações sociais e políticas sobre os direitos à proteção e o exercício do direito à sobrevivência e à prosperidade, temos antes de [...] repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social".[44]

[43] Idem. Ver páginas 22 e 23.
[44] BUTLER, Judith. (2009) Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Ver página 15.

Butler destaca a importância do corpo e da presença coletiva nas políticas de protesto e de resistência. Ao analisar como os corpos se reúnem em espaços públicos para contestar as políticas que produzem precariedade e desigualdade, argumenta que a reunião de corpos é uma forma de reivindicar a vulnerabilidade compartilhada e resistir às forças que procuram dividir e desvalorizar a vida humana.

A busca pelo reconhecimento social, e a sensação de desamparo quando esse reconhecimento não é alcançado, é uma contribuição central em sua obra. A identidade, para ela, não é uma entidade fixa, mas é formada em um processo contínuo de atos performativos. O ato performativo é um ato de fala que deflagra gestos, palavras e comportamentos que, através da repetição, solidificam normas culturais e sociais. Assim, a identidade é sempre uma construção, e não algo que simplesmente possuímos.

A noção de reconhecimento é fundamental para a formação da identidade. Todos buscamos ser reconhecidos, ser vistos e entendidos dentro de um contexto social. No entanto, a sociedade tem normas específicas sobre quais identidades são aceitáveis e quais são marginais. Quando alguém não se encaixa nesses padrões estabelecidos, pode sentir-se não reconhecido ou mesmo se considerar invisível para a sociedade. Além disso, ao lutarmos pelo reconhecimento, lutaremos por justiça social, o que pode potencializar a elaboração de normas sociais mais inclusivas, sem se limitar a um processo de expansão da norma para incluir mais identidades, mas abrir um debate questionador à própria ideia de norma.

Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*[45], Butler introduz o conceito de performatividade do gênero e discute como as normas sociais moldam e limitam as identidades de gênero. A busca pelo reconhecimento é fundamental nesse processo, pois as pessoas frequentemente desejam ser reconhecidas dentro das categorias e normas estabelecidas pela sociedade.

> A ordem simbólica cria a inteligibilidade cultural por meio das posições mutuamente excludentes de "ter" o Falo (a posição dos homens) e "ser" o Falo (a posição paradoxal das mulheres). A interdependência dessas posições evoca as estruturas hegelianas da reciprocidade falha entre o senhor e o escravo, particularmente a inesperada dependência do senhor em relação ao escravo para estabelecer sua própria identidade, mediante reflexão. [...] Todo esforço para estabelecer a identidade nos termos dessa disjunção entre o "ser" e o "ter" retorna às inevitáveis 'falta' e 'perda' que alicerçam sua [de Lacan] construção fantasística e marcam a incomensurabilidade do Simbólico e do Real.[46]

As reflexões de Judith Butler sobre gênero e subjetividade têm raízes profundas nas estruturas e lógicas do capitalismo contemporâneo. A interação entre as lógicas capitalistas e a formação de gênero são complexas e importantes para entender como as identidades são moldadas e comercializadas em nossa era.

O capitalismo, em sua busca constante por mercados e lucros, frequentemente comercializa identidades. A indústria da moda, a publicidade e o entretenimento reproduzem e reforçam certas normas de gênero que servem aos seus

---

[45] BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade (1990). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
[46] Idem. Ver página 86.

interesses. Estas normas, ao serem consumidas pelo sujeito, solidificam certas noções de masculinidade e feminilidade. O capitalismo, em sua forma neoliberal, marginaliza e precariza vidas que não se encaixam nas normas dominantes, incluindo aquelas que desafiam normas de gênero. A lógica do capitalismo repetidamente beneficia certos corpos e identidades em detrimento de outros.

O capitalismo promove um forte sentido de individualismo, em que este foco no indivíduo pode restringir a subjetividade, ao encorajar uma conformidade com normas de consumo e com o desempenho de gênero. Enquanto o capitalismo celebra a liberdade individual, essa liberdade é muitas vezes delimitada por normas rígidas de gênero e consumo. Entretanto, a autora não vê a relação entre capitalismo, gênero e subjetividade como algo sem solução. Ela destaca a capacidade do sujeito de resistir, de desafiar e de reconfigurar as normas, resistência que pode assumir a forma de performances de gênero que desafiam as expectativas, ou movimentos sociais que buscam demolir sistemas opressivos. A subjetividade tem a potência de moldar e desafiar o sistema.

A inspiração para o conceito de errância que levamos, a partir de Butler: a errância faria uso de ética da não-violência, apesar de não abrir mão da agressividade inerente ao sujeito; a errância aceitaria a vulnerabilidade e resistiria a desigualdade social e o descaso com a pauta climática (precariedade); a errância produziria uma suficiência de reconhecimento, através do reconhecimento de si como forma de escapar ao julgamento do outro em quaisquer dispositivos; a errância resistiria, desafiaria o sistema e reconfiguraria as normas.

A transformação da identificação e da subjetividade no contemporâneo

Apesar de termos colocado no cenário do contemporâneo uma série de vetores no subcapítulo anterior: o mal-estar, a aceleração social, o desaparecimento de si, a precariedade e o performático, e por causa do atravessamento que apresentamos no prefácio da recusa do errante em fazer identificação – que chamamos de identificações hiperdinâmicas –, sentimos a necessidade de apresentar uma visão geral, apesar de introdutória, do processo de identificação por meio das obras de Freud, Lacan, Lasch e Han.

A identificação é, a partir de Freud, a primeiríssima exteriorização de um laço de sentimento a uma outra pessoa, sendo regressiva, parcial e limitada. A partir de Lacan, são os modos e os tempos fundamentais da constituição do sujeito, seu enlaçamento, sua fundação no campo do Outro[47].

É a partir desse jogo de forças sociais, culturais e tecnológicas, que provocam uma transformação constante sobre nós mesmos e sobre os outros, que continuamos a análise crítica empreendida no subcapítulo anterior, explorando os efeitos dessas transformações na identificação do sujeito. Nossa escolha por estes autores visa colocar a posição da psicanálise com Freud e Lacan, que foi, em nossa opinião, muito responsável pelo entendimento de outros saberes a respeito do tema, e a seguir escolher dois autores que têm uma posição crítica e atual sobre a crise das identificações no

[47] PRADO, Isabela Bueno do. Uma leitura do seminário A identificação: pelo viés da angústia. Identificação / Revista da Escola Letra Freudiana. Ano XXXVI, n. 49. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017. Ver páginas 109 e 110.

contemporâneo. Assim, acreditamos abrir a possibilidade de reflexão sobre como o mal-estar e os processos de identificação estão interligados e são impossíveis de serem analisados de forma separada.

Com Freud podemos compreender melhor como os desejos inconscientes e as relações familiares primevas contribuem para a formação do eu. Assim, podemos ver os fundamentos psíquicos da identificação. Ao continuar com Lacan, incluímos a linguagem e o simbólico que afetam de forma profunda a constituição do sujeito. Ao colocarmos o trabalho de Lasch, iniciamos uma análise crítica do declínio das estruturas tradicionais, com ênfase na crítica que o autor faz à cultura do narcisismo na sociedade contemporânea. Finalizamos incluindo Han e as consequências da inserção das tecnologias na sociedade que valoriza o desempenho e a transparência, afetando substancialmente os processos de identificação e da construção de subjetividades.

O que propomos, neste subcapítulo, é uma ampliação dos vetores iniciais, oriundos do subcapítulo anterior e os ampliando para a esfera da identificação pessoal e social do sujeito. Serão estes os novos vetores acumulados após este subcapítulo: o mal-estar, a aceleração social, o desaparecimento de si, a precariedade, a performatividade, o narcisismo e o declínio das tradições, a invasão tecnológica, o cansaço e o *doping* pelo excesso de demandas e a transparência como sintoma.

Essa ampliação permite avançarmos na elaboração do conceito de errância e, no capítulo 2, no conceito de identificações hiperdinâmicas e de não-lugar, que tem como contexto esta cena construída a partir da reflexão destes muitos vetores. Cunhamos, portanto, uma possibilidade de criação de

nossa parte, que expresse a resistência à identificação como uma atitude do errante a ser problematizada através de uma ética.

Raízes da identidade: entendendo a origem da Identificação

Para amenizar as dificuldades da nossa abordagem, trabalhando um conceito que recebe em psicanálise um estatuto específico, procedemos nossa investigação ofertando ao leitor uma definição geral e, com certeza, nominal e parcial do conceito de identificação para, em seguida, buscarmos nos autores aqui trabalhados suas nuances específicas.

Neste caso, podemos dizer que a identificação é um processo psíquico que procura explicitar a constituição da personalidade de alguém por intermédio da assimilação feita por um sujeito de um aspecto, de uma imagem, propriedade ou um atributo do outro, transformando-se total ou parcialmente, segundo o modelo assimilado. Além disso, as identificações são postas em níveis diferenciados que perfazem a constituição do eu – já que este, enquanto instância corporal, é constituído por um aglomerado de identificações. As relações que este constitui consigo são decorrentes da relação que ele estabelece com o outro – narcisismo e estádio do espelho – identificações com a imagem do outro e identificações procedentes da passagem da instância imaginária à simbólica.

Claro está que tal definição não deve nos dispensar do trabalho de construção do conceito. Assim, dos primórdios do conceito em Freud às identificações apresentadas no estádio do espelho em Lacan, trazemos a noção de identificação para pensarmos a dialética do desejo e o Complexo de Édipo,

propondo, em seguida, outros aspectos que serão depreendidos da obra de Lasch e Han.

Iniciamos com a abordagem pioneira de Sigmund Freud, que apresenta os primórdios da identificação no psiquismo. Ele explorou os desejos inconscientes e a vida familiar cotidiana de sua época para elaborar como o eu era moldado a partir da relação consigo mesmo e com o outro das identificações.

Segundo Franchischelli e Lima[48], Freud vislumbrou a identificação pela primeira vez ao observar "a histeria subjacente à agorafobia, através do 'desejo de apanhar o primeiro homem que passar na rua'". Para isso, os autores citam a Carta de Freud a Fliess[49], de 17 de dezembro de 1896, e a carta de 2 de maio de 1897, em que Freud coloca a fantasia como um alicerce para as identificações. Resumindo, a primeira forma de identificação na descoberta freudiana tem ligação direta com o desejo, sem uma identificação clara com um objeto com o qual o sujeito se identifica.

Foi no rascunho N, anexo à carta de 31 de maio de 1897, que Freud apresentou a identificação como forma de superar sentimentos de ódio contra os pais. Segundo Freud, adotamos comportamentos de nossos pais, processo este considerado por ele como fundamental para a adaptação do sujeito à cultura. Uma criança que durante a primeira etapa de sua vida se vê envolta com seus sentimentos incestuosos em relação a um de seus genitores, misturada à agressividade ao outro da relação,

---

[48] FRANCISCHELLI, Leonardo Adalberto e LIMA, Margarida Viñas Ribeiro. As identificações Freud-Lacan. São Paulo: Escuta, 2022. Ver página 112.

[49] FREUD, Sigmund. Carta de Freud a Fliess em 7 de Julho de 1898 (carta 92). In MASSON, J. M. (Ed.). A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904). Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 320-321.

se vê implicada em um processo de amor e ódio, que leva à identificação como uma possibilidade de solução do conflito que se instaura. Esta identificação é crucial para a resolução bem-sucedida do Complexo de Édipo.

> A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo.[50]

Freud, inicialmente, focou no papel da identificação na resolução do Complexo de Édipo. Entretando, com o avanço de sua obra, ele reconhece a importância da identificação em outros contextos, como do luto e dos laços sociais. Em o *Ego e o id*, Freud[51] apresenta sua reflexão sobre o processo de identificação e sua implicação na formação e no desenvolvimento do eu. Ao descrever a identificação primária, Freud apresenta a mais primeva das identificações: a criança faz identificação direta com a mãe, que é uma etapa inaugural da relação desta com o mundo exterior. Desde muito cedo, a criança desenvolve uma catexia objetal por sua mãe, que inicialmente se relaciona com o seio materno. Ao mesmo tempo, a criança identifica-se com o pai. Esses dois relacionamentos caminham simultaneamente até que aparece algo que desequilibre esta ordem.

No caso do menino, segundo Freud, este desequilíbrio

---

[50] FREUD, Sigmund. (1921) Psicologia das massas e análise do eu. In FREUD, S. Sigmund Freud obras completas volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). 1. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1920-1923/2011. p. 9-100. Ver página 46.

[51] FREUD, Sigmund. (1923) O eu e o id. In FREUD, S. Sigmund Freud obras completas volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925). 1. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2011. p. 9-64.

ocorre com a "intensificação dos desejos sexuais pela mãe e a percepção de que o pai é um obstáculo a esses desejos"[52], dando origem ao complexo de Édipo. Há uma hostilidade do menino em relação ao pai, e um desejo de eliminá-lo com a finalidade de substituí-lo junto à mãe. "Com o desmoronamento do complexo de Édipo, o investimento objetal na mãe tem de ser abandonado"[53], e surgirá uma identificação com a mãe ou o fortalecimento da identificação com o pai. Da mesma forma com a menina, haverá um fortalecimento ou o estabelecimento de sua "identificação com a mãe, que fixa o caráter feminino da criança"[54] ou uma identificação com o pai, pondo à frente a sua masculinidade. Para Freud, este é o que chama de complexo de Édipo simples, que é uma simplificação teórica de um

> [...] complexo de Édipo mais completo, que é duplo, um positivo e um negativo, dependente da bissexualidade original da criança; isto é, o menino tem não só uma atitude ambivalente para com o pai e uma terna escolha objetal pela mãe, mas ao mesmo tempo comporta-se como uma garota, exibe a terna atitude feminina com o pai e, correspondendo a isso, aquela ciumenta e hostil em relação à mãe. Essa interferência da bissexualidade torna muito difícil compreender as primitivas identificações e escolhas objetais, e ainda mais difícil descrevê-las de modo inteligível.[55]

Esta forma de identificação é crucial para Freud, pois não somente resolverá a tensão desta relação com mãe e pai, mas levará à formação do supereu, uma instância psíquica – que junto ao isso e ao eu formam a sua segunda tópica – que

[52] Idem. Ver página 27.
[53] Ibidem.
[54] Idem. Ver página 28.
[55] Idem. Ver páginas 28 e 29.

representará os valores morais e éticos desta criança.

> Podemos supor, então, que o resultado mais comum da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo é um precipitado no Eu, consistindo no estabelecimento dessas duas identificações, de algum modo ajustadas uma à outra. Essa alteração do Eu conserva a sua posição especial, surgindo ante o conteúdo restante do Eu como Ideal do Eu ou Super-eu.[56]

Segundo Garcia-Roza[57], é importante assinalar a diferença entre o ideal do eu e o supereu, em que o ideal do eu é uma das funções do supereu, apesar de Freud ter confundido em seu texto os dois termos, fazendo uso de "ideal do eu ou supereu". Para o autor, o ideal do eu é fruto de uma convergência entre o narcisismo primário e a identificação com o pai[58].

> Temos, pois, duas identificações: a identificação narcísica primária, pré-edipiana e característica do ego ideal, e a identificação narcísica secundária, que é a identificação ao outro, característica do ideal do ego. Só podemos falar em ideal do ego a partir do momento em que se introduz o outro.[59]

Freud compreende a identificação como um mecanismo de defesa que, em situações em que o sujeito sente uma ameaça ou uma perda, ele pode identificar-se inconscientemente com algo ou alguém percebido como mais poderoso para aliviar seus sentimentos de ansiedade ou de vulnerabilidade.

---

[56] Idem. Ver página 30.
[57] GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. Ver página 208.
[58] Idem. Ver página 204.
[59] Ibidem.

Em *Luto e Melancolia*[60], Freud examina a identificação no contexto do luto. Ele propõe que quando perdemos alguém próximo podemos nos identificar, incorporando aspectos de sua personalidade em nosso próprio eu, permitindo manter internamente a presença daquela pessoa.

> Havia uma escolha de objeto, uma ligação da libido a certa pessoa; por influência de uma real ofensa ou decepção vinda da pessoa amada, ocorreu um abalo nessa relação de objeto. O resultado não foi o normal [...]. O investimento objetal demonstrou ser pouco resistente, foi cancelado, mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto, e sim recuada para o Eu. Mas lá ela não encontrou uma utilização qualquer: serviu para estabelecer uma identificação do Eu com o objeto abandonado.[61]

Para Freud[62], o eu ideal traz a ideia de narcisismo primário, em que a "sua majestade, o bebê" necessita se tornar objeto de amor e desejo dos pais para a construção dos primórdios do eu, que permitirão a possibilidade de uma unificação de si, a partir do outro. Ao mesmo tempo, esse movimento precisará ser rompido, permitindo a possibilidade de rompimento com este narcisismo primário, abandonando os ideais dos pais e abrindo espaço para um crescimento e elaboração a partir de novas

[60] FREUD, Sigmund. (1915) Luto e Melancolia. In FREUD, Sigmund. Sigmund Freud obras completes volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1914-1916/2010. p. 127-144.

[61] Idem. Ver página 133.

[62] FREUD, Sigmund. (1914-1916) Introdução ao Narcisismo. In FREUD, Sigmund. Sigmund Freud obras completes volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010. p. 9-37.

figuras e ideias. Para Francischelli e Lima[63], "a identificação primária é o veículo que transmite a todo recém-nascido o capital simbólico acumulado durante séculos pela humanidade", afinal "não se nasce humano: se torna humano, a partir da introjeção da herança cultural que transforma o bebê em um ser psíquico e social". O ideal do eu, na teoria freudiana, representa uma versão idealizada de si mesmo, uma construção secundária formada a partir do complexo de Édipo. É uma imagem construída não apenas a partir das expectativas internas, mas também moldada pelas demandas externas, como as expectativas dos pais, figuras admiradas, as ideias, os valores sociais e as normas culturais. Ele é formado a partir de modelos ou de imagens que o sujeito deseja imitar ou alcançar.

No decorrer de sua vida, o sujeito é constantemente confrontado com um abismo entre o seu eu ideal e o ideal do eu. Esse campo de tensão pode ser uma fonte de motivação, impulsionando o sujeito em busca de objetivos ou metas, sejam de reconhecimento econômico ou social. Porém, podem trazer muita angústia ao sujeito, principalmente se este ideal lhe parecer inalcançável.

O processo de identificação, seja com os pais, figuras importantes ou admiradas, é muito importante para a construção deste ideal do eu. É por causa desta identificação que o sujeito internalizará valores e fará escolhas direcionadas ao atendimento das exigências deste supereu. Como um mecanismo de defesa, através da identificação com este ideal, o sujeito pode se proteger das críticas, tanto internas quanto externas, e manter uma certa relação com possíveis propósitos

[63] FRANCISCHELLI, Leonardo Adalberto e LIMA, Margarida Viñas Ribeiro. As identificações Freud-Lacan. São Paulo: Escuta, 2022. Ver página 139.

construídos a partir daí, importantes na passagem da infância para a vida adulta.

> O ideal do Eu é, portanto, herdeiro do complexo de Édipo e, desse modo, expressão dos mais poderosos impulsos e dos mais importantes destinos libidinais do Id. Estabelecendo-o, o Eu assenhorou-se do complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, submeteu-se ao Id. Enquanto o Eu é essencialmente representante do mundo exterior, da realidade, o Super-eu o confronta como advogado do mundo interior, do Id. Conflitos entre Eu e ideal refletirão em última instância — agora estamos preparados para isso — a oposição entre real e psíquico, mundo exterior e mundo interior.[64]

Já em *O infamiliar*[65], Freud apresenta a questão de a identificação com outra pessoa trazer um estranhamento ao próprio eu, que também aparece com o retorno do igual em um processo de repetição. Isso nos traz a ideia do fora e do dentro, que provoca a perspectiva da existência de um duplo. Para Freud, no

> inconsciente anímico, é possível, de fato, reconhecer-se o domínio de uma incessante compulsão à repetição das moções pulsionais, a qual, provavelmente, depende da mais íntima natureza das pulsões, e que é suficientemente forte para se impor ao princípio do prazer, conferindo um caráter demoníaco a certos aspectos da vida [...], [...] se pode lembrar dessa compulsão interna à repetição pode ser sentido como infamiliar.[66]

A identificação não apenas auxilia na resolução do

64 FREUD, Sigmund. (1923) O eu e o id. In FREUD, S. Sigmund Freud obras completas volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925). 1. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2011. p. 9-64. Ver página 33.
65 FREUD, Sigmund. (1919) O infamiliar. In FREUD, Sigmund. O Infamiliar e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
66 Idem. Ver página 79.

Complexo de Édipo, mas também se manifesta no processo de luto, na formação do eu ideal e na busca incessante pelo ideal do eu, em uma relação tensional. Além disso, a identificação também está ligada ao confronto entre o mundo exterior e o mundo interior, entre o eu e o supereu.

> O infamiliar da vivência existe quando complexos infantis recalcados são revividos por meio de uma impressão ou quando crenças primitivas superadas parecem novamente confirmadas."[67]

Esse conflito entre as demandas da realidade e as pulsões internas se reflete na tensão entre o ideal do eu e o eu ideal. Essa tensão, quando bem resolvida, pode motivar o sujeito a alcançar metas e objetivos, mas, por outro lado, pode gerar angústia quando o ideal parece inalcançável. A identificação desempenha um papel importante na passagem da infância para a vida adulta.

Linguagem da subjetividade: estruturas simbólicas na formação do eu

Jacques Lacan, ao reinterpretar e expandir os conceitos fundamentais da psicanálise a partir da obra de Sigmund Freud, valorizou o inconsciente, a pulsão, a transferência e a repetição como os quatro conceitos fundamentais, trazendo para a psicanálise uma nova forma de enxergar a identificação e a sexuação, dando a todos estes conceitos uma nova perspectiva, que combina psicanálise com linguística, antropologia e filosofia. Especificamente sobre a identificação,

[67] Idem. Ver página 105.

Lacan trouxe contribuições significativas que transformaram nossa compreensão do sujeito e de sua relação com o Outro e consigo mesmo.

Uma das primeiras e mais famosas contribuições de Lacan sobre a identificação foi o conceito do "estádio do espelho". Lacan comunicará pela primeira vez, em 1936, no XIV Congresso Internacional de Psicanálise em *Mariembad*[68], data importante, pois "assinala também a presença de Lacan nos seminários dados por A. Kojève sobre a fenomenologia do espírito de Hegel"[69]. Já uma segunda apresentação foi comunicada em 17 de julho de 1949, no XVI Congresso Internacional de Psicanálise em Zurich, intitulado de "O Estádio do espelho como formador da função do eu (*je*)".

Segundo Lacan[70], aos seis meses de idade, um bebê já apresenta uma série de gestos endereçados a sua imagem em frente a um espelho, e esta atividade continuará até os 18 meses de idade. Ele compreende o estádio do espelho como uma identificação, no sentido de ser uma transformação que é produzida no sujeito quando ele assume uma imagem (*imago*). "A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação [...] parece-nos manifestar [...] a matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial"[71]. Essa forma situará a instância do eu em uma linha de ficção que só se unirá

[68] FAGES, Jean-Baptiste. Para compreender Lacan. Rio de Janeiro: Rio, 1975. Ver página 7.
[69] GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. Ver página 211.
[70] LACAN, Jacques. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. p. 96-103. Ver página 96.
[71] Idem. Ver página 97.

ao devir do sujeito quanto tiver de "resolver, na condição de eu, sua discordância em relação a sua própria identidade"[72].

Segundo Garcia-Roza[73], não devemos "ver na fase do espelho o momento de constituição do sujeito", pois ainda é uma fase dominada pelo imaginário e o que se produz é apenas um eu especular. "O sujeito será produzido somente quando da passagem do imaginário ao simbólico, isto é, através da linguagem".

Segundo Fages essa

> identificação primária da criança com sua imagem é como que o tronco de todas as outras identificações. É uma identificação "dual", quer dizer, reduzida a dois termos (o corpo da criança e sua imagem), é imediata, "narcísica", dizia Freud. Lacan a qualifica como imaginária, [...] porque a criança se identifica a um duplo de si mesma [...].[74]

Apesar dessa pretensa ideia de coesão, a criança tem que lidar com o sentimento de fragmentação que se apresenta. A imagem no espelho é uma representação inicial do que Freud chama de ideal do eu, em que o sujeito buscará algum grau de estabilidade ou coesão, mesmo que de forma ilusória.

Em paralelo, a criança, quando posta na presença de outros bebês, os agredirá, os imitará e, de alguma forma, tentará se impor a eles. Chorará quando outro bebê cair no chão, em uma demonstração da conexão que há entre o corpo e a imagem, mesmo que seja por identificação com outro bebê. Há uma confusão de si mesmo com o outro. Segundo Fages, a criança

---

[72] Idem. Ver página 98.
[73] GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. Ver página 212.
[74] FAGES, Jean-Baptiste. Para compreender Lacan. Rio de Janeiro: Rio, 1975. Ver página 24.

passa pelo primeiro drama da existência, que é a constituição de um "eu", em que o estádio do espelho permitirá a localização do corpo, ao mesmo tempo que deixará uma alienação "a sua imagem, aos seus semelhantes, ao desejo da mãe". Isso favorecerá a percepção da unidade do corpo próprio e "estabelecer[á] uma relação do organismo com sua realidade"[75]. O corpo, que era despedaçado, se torna uma forma tangível no plano orgânico, em que ocorre uma unidade ou identidade corporal do sujeito.

> [...] o estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação [...]. Esse corpo despedaçado, cujo termo também fiz ser aceito em nosso sistema de referências teóricas, mostra-se regularmente nos sonhos, quando o movimento da análise toca num certo nível de desintegração agressiva do indivíduo. Ele aparece sob a forma de membros disjuntos [...].[76]

Em resumo, o estádio do espelho acontece em três tempos. No primeiro tempo, a criança percebe a imagem de seu corpo e pensa que aquilo é um ser real – uma confusão entre si e o outro. No segundo tempo, ocorre o processo identificatório, em que o outro do espelho não é real e a criança aprende que a imagem do outro é diferente da realidade do outro. No terceiro e último tempo, ocorre a identificação primordial, momento em que a criança tem a certeza de que o reflexo do espelho é apenas uma imagem e ela sabe que é ela (a criança).

Lacan também enfatizou a primazia da linguagem na formação da identidade. Para ele, o sujeito é sempre falado pelo

---

[75] LACAN, Jacques. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. p. 96-103. Ver página 100.
[76] Ibidem.

significante, ou seja, o sujeito é sempre determinado, em última instância, pela estrutura simbólica da linguagem. A identificação, portanto, não é apenas um processo psíquico, mas linguístico. O sujeito identifica-se com os significantes que o nomeiam, em um processo de entrada da criança na ordem simbólica. "Toda metáfora, segundo Lacan, é uma 'substituição significante', uma substituição de significantes"[77].

Lacan elabora, ao longo de seus seminários, três formas de identificação baseadas nas três categorias freudianas: a identificação imaginária (relacionada ao estádio do espelho e ao eu ideal), a identificação simbólica (relacionada à função paterna e à lei) e a identificação real (associada ao encontro com o "trauma" do Real, uma dimensão que escapa tanto à imagem quanto à linguagem).

O registro do simbólico é um dos três registros junto com o imaginário e o Real. Para Lacan, o Simbólico refere-se ao domínio da linguagem, das leis, das normas e das estruturas que organizam nossa experiência e nossa compreensão do mundo. É o universo das palavras, dos significados e das regras que não apenas influenciam, mas também determinam a maneira como percebemos e interagimos com a realidade. É no registro do simbólico que o sujeito é inscrito, adquire identidade e se situa em relação ao Outro.

O Outro é, simultaneamente, o depositário do significante e a fonte de desejo. O sujeito busca reconhecimento e validação através do Outro e, ao fazer isso, identifica-se com os desejos, expectativas e demandas desse Outro. Para Quinet o Outro é um lugar,

[77] FAGES, Jean-Baptiste. Para compreender Lacan. Rio de Janeiro: Rio, 1975. Ver página 27.

> simbólico, lugar dos significantes, onde as cadeias significantes do sujeito se articulam determinando o que o sujeito pensa, fala, sente e age. Nada do sujeito escapa ao Outro: sua mente e seu corpo, seus movimentos e seus atos. Seus sonhos e sua vigília. O "eu" está para o outro assim como o "sujeito" está para o Outro. [...] o sujeito é sem identidade.[78]

O papel do registro simbólico na identificação é por intermédio do simbólico, em que o sujeito adquire um senso de identidade estável e se posiciona no mundo. Desde o momento em que uma criança é nomeada, ela é introduzida no simbólico e passa a existir dentro de uma estrutura de linguagem que a precede. A identificação no registro simbólico refere-se ao modo como o sujeito se identifica com determinados significantes ou palavras que o nomeiam ou o definem, mas também se refere ao modo como o sujeito se alinha às leis, às normas e às expectativas culturais que estruturam sua realidade.

Além disso, o simbólico também é o domínio da Lei, em particular a função paterna, que Lacan chamou de Nome-do-Pai[79]. Esta lei simbólica[80] é o que proíbe o incesto, introduz a diferença e estabelece limites para a criança. A aceitação ou a rejeição dessa lei simbólica, e a maneira como a criança se

---

[78] QUINET, Antonio. Os outros em Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. Ver páginas 20 a 22.

[79] "o Nome-do-Pai é o significante que no Outro, enquanto lugar do significante, é o significante do Outro enquanto lugar da lei." (KAUFMANN, 1996, p. 386)

[80] Lacan "propõe a explicação da função paterna como instauradora da lei simbólica, por uma escrita significante fundada na escrita da metáfora [...] ao mesmo tempo de que modo a metáfora paterna está ligada à instalação do significante fálico como significante central de toda a economia subjetiva". (KAUFMANN, 1996, p. 334)

posiciona em relação a ela, é fundamental no processo de identificação. É através da linguagem, da lei e da estrutura que o simbólico molda como o sujeito se entende, se posiciona e se relaciona com o mundo ao seu redor, mas não sem contestação e em contínua reconstrução.

Esta função paterna simbólica não é necessariamente exercida pelo pai biológico ou mesmo por uma figura masculina. Em vez disso, refere-se à introdução de um terceiro que interrompe a dualidade entre a criança e a mãe. Esta interrupção inserirá a criança em uma rede de significantes, permitindo que ela se reconheça como um sujeito separado e identificado com os significantes e as normas culturais que regem sua realidade psíquica.

No processo de identificação, o Nome-do-Pai funciona como uma referência, uma âncora que orienta o sujeito em seu desenvolvimento. Também ajuda o sujeito a compreender sua posição dentro de uma estrutura social. As identificações que virão ao longo da vida do sujeito, seja com figuras paternas, com papéis sociais ou com ideais culturais, são mediadas pela operação inicial deste Nome-do-Pai.

> Por isso a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele.[81]

Segundo Nasio[82], em Lacan, o Édipo é uma teoria da família, particularmente relacionada ao declínio social da imagem paterna. Para compreendermos o retorno a Freud, que

[81] LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 23: o sinthoma - 1975-1976. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. Ver página 132.
[82] NASIO, Juan-David. Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. Ver página 137.

Lacan fez em relação ao complexo de Édipo, precisamos nos deter um pouco no conceito de falo. Nasio[83] expõe que o termo "falo" é raramente utilizado nos escritos freudianos, sendo às vezes empregado ao estágio fálico, quando culmina – no desenvolvimento da sexualidade infantil – no complexo de castração. Foi Lacan que elevou o falo à categoria de conceito diferenciando do termo pênis, que é apenas o órgão anatômico masculino, apesar de sempre colocar que Freud já esboçava tal diferenciação em sua obra.

Mas o que é o falo? É o que a criança percebe como atributo que alguns têm e outros não, e que reforçamos não ser o pênis em si, "mas a sua representação psíquica, seja sob a forma imaginária, seja sob a forma simbólica."[84]

> O falo imaginário é a representação psíquica inconsciente que resulta de três fatores: anatômico, libidinal e fantasístico. [...] o falo imaginário pode ser substituído por qualquer dos objetos que sejam oferecidos [...] no momento em que ele é obrigado a renunciar ao gozo com a mãe.[85]

O falo simbólico é a figura simbólica do falo imaginário, apresentado na citação acima, e pode ser compreendido por designar ao órgão masculino o valor de um objeto destacável do corpo, amovível e permutável com outros objetos. Além disso, o falo imaginário torna-se um padrão simbólico que possibilita "que quaisquer objetos sejam sexualmente equivalentes, isto é, todos referidos à castração. [...] o falo é o significante do desejo, o que equivale a dizer que todo desejo é

[83] NASIO, Juan-David. Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. Ver página 57.
[84] Idem. Ver página 38.
[85] Idem. Ver páginas 38 e 39.

sexual"[86] e insatisfeito.

Lacan apresentou, em *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*[87], os três momentos do Édipo. Em um primeiro momento, "o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto do desejo de sua mãe. Essa é uma etapa fálica primitiva, em que a metáfora paterna age por si. No segundo momento, o pai intervém efetivamente como privador da mãe, instaurando uma instância de poder superior a ele. No terceiro momento, o pai pode dar à mãe o que ela deseja e pode dar porque o possui, e por causa disso a relação pai/mãe passa ao plano real. A identificação que pode ser feita com a instância paterna e se chama ideal do eu:

> A metáfora paterna desempenha nisso um papel que é exatamente o que poderíamos esperar de uma metáfora – leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde.[88]

Para o errante ou a errância, precisamos problematizar a questão da adoção simbólica para aqueles que não têm o Nome-do-Pai como âncora. Além disso, o não-lugar deverá problematizar a questão da relação do errante com o Outro, ou com a falta dele. A identificação com o Real e o encontro com o trauma do Real traremos nos próximos dois capítulos.

> A lei dá lugar à trapaça. Se o ato de Lei é uma decisão judicial, um "*fallo*" – tomado também como mal-entendido – e não a aplicação automática da regra, então podemos dizer que a Lei

[86] Idem. Ver página 40.
[87] LACAN, Jacques. O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Zahar, 1999. Ver páginas 198 a 200.
[88] Idem. Ver página 201.

> faz a trapaça[89]. Mas, na realidade, não se trata da trapaça como transgressão, e sim da saída oculta, da porta estreita pela qual podemos escapar da ordem de ferro da regra. Existe mais de uma forma de se ler o ditado "feita a lei, feita a trapaça" (*Hech ala ley, hecha la trampa*).[90]

Narcisismo e a crise da identificação contemporânea

Uma vez apresentado o conceito de identificação pelo viés psicanalítico, segundo nosso olhar, e retomando a proposta de conexão entre o mal-estar e uma crise de identificação, resolvemos trazer o pensamento de um crítico da cultura, Christopher Lasch, que aborda o narcisismo como parte da cena fundamental para a compreensão da sociedade de sua época. Esta escolha é por considerarmos sua crítica atual, por ter uma abordagem com consequências psicológicas e culturais, por trazer a ideia de autoafirmação e reconhecimento, e por ser aderente aos autores que trouxemos anteriormente. Faz-se necessário justificar, posto que, senão, entraríamos em confrontamento com o mal-estar exposto no subcapítulo anterior, quando abordamos o desaparecimento do tempo em detrimento do espaço, com Birman, e do desaparecimento de si, com Le Breton.

Ao apresentarmos, no decorrer deste capítulo, o mal-estar, a identificação e suas crises a partir de vários autores,

---

[89] "Trapaça como tradução de *trampa*, termo que em espanhol apresenta três condições distintas: a) trapaça, fraude ou ato de burlar regras; b) armadilha; c) saída secreta usada por mágicos e ilusionistas." Ver página 60 em BARROS, Marcelo. Intervenção sobre o Nome-do-Pai. Goiânia: Ares, 2018.
[90] Idem. Ver página 109.

desejamos criar uma cena tipicamente contemporânea, já que seria impossível a separação entre estes vetores.

Por um lado, encontraremos sujeitos em fuga, buscando o desaparecimento de si e lidando com a questão do tempo em detrimento do espaço, que dará origem aos conceitos de identificações hiperdinâmicas e o não-lugar no capítulo 2. De outro lado, temos um grupo com potência oriunda de uma sociedade narcísica e com os recursos de uma orientação capitalista em torno de ferramentas tecnológicas e de mecanismos de exposição extrema.

Esta tensão cria a necessidade de incluirmos, além dos dois conceitos de identificações hiperdinâmicas e o de não-lugar, um conceito de errância que permita a encarnação do sujeito a partir de qualquer um dos dois vetores apresentados ou da interseção entre eles, obviamente, incluindo todos os demais vetores do contemporâneo não contemplados neste texto. A pluralidade do trabalho clínico necessita deste tipo de abordagem.

Apresentamos o conceito de errância no subcapítulo final deste capítulo, após expormos as nossas bases da crise na identificação, a partir de Lasch e de Han, a seguir.

Christopher Lasch, historiador e crítico social americano, buscou no seu trabalho trazer luz às dinâmicas culturais e à psicologia na sociedade contemporânea. Entre as suas contribuições mais importantes, encontramos uma análise crítica sobre o narcisismo, apresentada na obra intitulada *A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes*[91]. Nesse trabalho, Lasch apresenta sua visão sobre

[91] LASCH, Christopher. (1979) A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes. São Paulo: Fósforo, 2022. Edição do Kindle.

o narcisismo como um traço definidor da cultura moderna americana. O autor emprega o termo narcisismo fazendo uso da sua análise histórica, da psicanálise e da sociologia, influenciado por autores como Freud, Weber e Karl Marx, entre outros. Segundo Lasch[92], o "novo narcisista é assombrado não pela culpa, mas pela ansiedade. Ele não busca inculcar suas próprias certezas nos outros, mas encontrar sentido na vida".

Segundo Wanderley[93], Lasch propõe uma análise da sociedade americana sob a ótica do esfacelamento da vida íntima a partir da década de 1970, em que os narcisistas se caracterizariam por uma "superficialidade emocional, medo da intimidade, hipocondria, pseudo-autopercepção, promiscuidade sexual, horror à velhice e à morte", sendo estes chamados pelo autor de "novos radicais" que não creriam na possibilidade de transformação social no futuro, desprezando o passado e vivendo para o momento.

Nessa obra, Lasch tinha uma visão do futuro, mesmo não estando na era tecnológica que viria mais à frente. Ele já previa uma prevalência das imagens e podemos ainda utilizar hoje, na sociedade contemporânea a sua crítica aos *gadgets* (da época) como apresentada no livro.

> A vida moderna é mediada de forma tão completa pelas imagens eletrônicas que não conseguimos deixar de reagir aos outros como se suas ações — e também as nossas — estivessem sendo gravadas e transmitidas simultaneamente para uma plateia invisível, ou armazenadas para maior escrutínio em algum momento posterior. "Sorria, você está sendo filmado!" A intromissão na vida cotidiana desse olho

[92] Idem. Ver página 42.
[93] WANDERLEY, Alexandre A. Ribeiro. Narcisismo contemporâneo: uma abordagem laschiana. Physis: Revista de Saúde Coletiva, v. 9, n. 2, p. 31-47, jul. 1999. Ver página 34.

> que tudo vê já não nos pega de surpresa ou com a guarda baixa.[94]

Lasch faz crítica à sociologia, à psicologia, às ciências naturais, às ciências humanas, à filosofia, aos literários, aos historiadores etc. Ninguém escapa a sua indignação diante do fato de que a busca por algo mais do que necessidades tenha tomado conta da cena política que presenciava nos anos 1970. Para ele, o narcisismo era um indício de fraqueza e de dependência e, na sua crítica, buscava uma política que pudesse ser composta por cidadãos e não por consumidores. Havia um fio condutor de seu pensamento em relação à cultura do narcisismo, que era a "melhor forma de lidar com as tensões e ansiedades da vida moderna"[95]. Em sua visão, as instituições como a família e a religião passaram a ser cada vez mais desautorizadas e mal substituídas por uma burocracia terapêutica que garantisse a autoestima das pessoas em constante ansiedade e desamparo. Por causa de seu tom crítico e radical, foi um autor muito criticado em sua época, mas que ainda continua sendo lido, por sua capacidade de ver o avanço desta desconexão com as instituições que detinham um papel estabilizador e foram substituídas pelo avanço das terapias.

> Este livro, contudo, descreve um modo de vida que está morrendo — a cultura do individualismo competitivo, cuja derrocada transformou a lógica individualista em uma guerra de todos contra todos, e a busca da felicidade em um beco sem saída de preocupação narcísica com o self. Estratégias de sobrevivência narcísicas se apresentam hoje como emancipação das condições repressivas do passado,

[94] LASCH, Christopher. (1979) A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes. São Paulo: Fósforo, 2022. Edição do Kindle. Ver página 107.
[95] Idem. Ver página 111.

> dando origem a uma "revolução cultural" que reproduz os piores elementos da civilização em colapso que ela diz criticar. [...] O novo narcisista é assombrado não pela culpa, mas pela ansiedade. Ele não busca inculcar suas próprias certezas nos outros, mas encontrar sentido na vida.[96]

O narcisista, para Lasch[97], "não tem interesse no futuro, em parte porque se interessa pouco pelo passado" e "tem dificuldade para internalizar evocações alegres ou criar um acervo de boas memórias" para revisitar em sua velhice, que considera um período de "dor e tristeza". Ele evoca, assim, que a sociedade que estimula estes traços narcísicos fica empobrecida de ideologias e perde o contato com a realidade da vida. Invoca uma série de programas que acabam por alienar as pessoas da vida política e provocar uma distração suficiente para desconectar o papel da continuidade histórica na sucessão de gerações.

> [...] as pessoas se convenceram de que o importante é o autoaprimoramento psíquico: conectar-se com os próprios sentimentos, comer comida saudável, participar de aulas de balé ou dança do ventre, banhar-se de sabedoria oriental, correr, aprender a "estabelecer laços", superar seu "medo do prazer". Embora inofensivos por si só, esses propósitos, se convertidos em programa e embebidos da retórica de autenticidade e consciência, implicam o abandono da política e o repúdio ao passado recente.[98]

Destaca, também, que o clima contemporâneo não é mais religioso, mas terapêutico em busca de uma sensação e de ilusão momentânea de bem-estar pessoal, saúde e segurança psíquica. Com isso, as funções paternas e maternas, e até

[96] Idem. Ver páginas 41 e 42.
[97] Idem. Ver página 43.
[98] Idem. Ver página 48.

mesmo as reprodutivas, perdem espaço para uma atrofia das tradições, delegando a especialistas certificados a missão de criação dos seus filhos. O indivíduo torna-se "dependente do Estado, das corporações e outras burocracias"[99]. O narcisismo representaria uma "dimensão psicológica dessa dependência", apesar de sua aparente onipotência e ilusões esporádicas:

> Ele não consegue viver sem uma plateia de admiradores. Sua aparente liberdade com relação a laços familiares e constrangimentos institucionais não o libertam para que siga seu próprio caminho ou se regozije em sua individualidade. [...] Para o narcisista, o mundo é um espelho, enquanto o individualista rústico o via como uma imensidão vazia a ser moldada conforme suas vontades. [...] As pessoas agora se queixam da incapacidade de sentir. Cultivam experiências mais vívidas, tentam dar vida à sua carne preguiçosa, buscam reavivar seus apetites exauridos. Condenam o supereu e exaltam a vida perdida dos sentidos. [...] não conseguem mais lembrar como era a sensação de serem tomadas pelo desejo.[100]

O que Lasch ressalta é que a queda da autoridade institucionalizada em detrimento de uma sociedade permissiva não levou ao declínio do supereu, mas estimulou a exacerbação de um supereu cruel e punitivo que,

> na ausência de proibições com caráter de autoridade, extrai a maioria de sua energia psíquica dos impulsos destrutivos e agressivos internos ao id. [...] O *self* imperial egomaníaco, devorador de experiências, retrocede a um self vazio, grandioso, narcisista, infantil: um "buraco negro e úmido".[101]

Ele evoca, já nos anos 1970, o culto à fama e às celebridades,

[99] Idem. Ver página 54.
[100] Idem. Ver páginas 54 a 56.
[101] Idem. Ver páginas 56 e 57.

que levam aos narcísicos a uma identificação que dificulta a aceitação da banalidade da existência diária. A psiquiatria avançava na terapêutica de afastar as pessoas desta frustração do comum, se tornando "como um ópio da classe média alta" americana[102]. Ao citar Freud e seus trabalhos – *Psicologia das massas* e *O eu e o id* –, Lasch afirma que a precisão teórica de Freud sobre o narcisismo traz "uma compreensão do papel das relações de objeto" em seu desenvolvimento, revelando o que seria essencialmente uma defesa contra os impulsos agressivos – e não contra o amor-próprio. Para ele, esta teoria é importante não só para evitar um exagero moralista, mas também para a prática de equiparar o narcisismo ao egoísmo. Sobre isso, Lasch afirma que o "homem sempre foi egoísta, os grupos sempre foram etnocêntricos; não ganhamos nada atribuindo rótulos psiquiátricos a essas características."[103]

> A emergência dos distúrbios de personalidade como forma mais proeminente de patologia psiquiátrica, contudo, somada à mudança na estrutura de personalidade do qual é reflexo, deriva de mudanças bem específicas em nossa sociedade e nossa cultura — da burocracia, da proliferação de imagens, das ideologias terapêuticas, da racionalização da vida interior, do culto ao consumo e, em última instância, de mudanças na vida familiar e de padrões de sociabilidade em transformação.[104]

Voltando ao sujeito, da cena em que Lasch contextualiza seu texto, este que cumpre com as suas responsabilidades diárias e, embora alcançando certo reconhecimento, encontra dificuldades de encontrar alegria e sente, muitas vezes, que a

[102] Idem. Ver página 76.
[103] Idem. Ver página 87.
[104] Ibidem.

vida não "vale a pena". O reflexo desse contexto, que levou à entrada da "psicologia do ego" na década de 1940 e à identificação de Lasch com autores deste grupo americano, permitiu averiguar a existência de pacientes que não apresentavam a sintomática apresentada por Freud em sua teoria sobre as neuroses. Com isso, os chamados pacientes limítrofes invadem a cena sem a definição clara de seus sintomas, queixando-se de "insatisfações vagas e difusas com a vida", sentindo que sua "existência amorfa é fútil e despropositada".

> A psicanálise, terapia surgida da experiência com diversos indivíduos gravemente reprimidos e moralmente rígidos que precisam fazer as pazes com um rigoroso "censor' interno, hoje se vê cada vez mais confrontada com uma 'personalidade caótica e impulsiva". Ela precisa lidar com pacientes que "encenam" seus conflitos em vez de reprimi-los ou sublimá-los. Esses pacientes, embora muitas vezes agradáveis, tendem a cultivar uma superficialidade protetora em suas relações emocionais. [...] Com frequência, esses pacientes sofrem de hipocondria e se queixam de uma sensação de vazio interior. Eles nutrem fantasias de onipotência e acreditam fortemente em seu direito de explorar os outros e serem gratificados.[105]

Para Lasch, o narcisista é um grande candidato à análise interminável, pois busca nela uma religião ou um modo de vida, fazendo uso dela para encontrar apoio para suas "fantasias de onipotência e juventude eterna. A força de suas defesas, contudo, o tornam resistente a uma análise bem-sucedida"[106]. Para ele, não acontece uma conexão do narcísico com seu analista, a transferência, se tornando apenas uma

[105] Idem. Ver página 93.
[106] Idem. Ver página 97.

relação intelectual entre os dois. Assim, o narcisismo parece representar, para o autor, "a melhor forma de lidar com as tensões e ansiedades da vida moderna"[107], transformando a sociedade por uma indisponibilidade de atenção às necessidades da geração seguinte a deste narcísico.

> Aprisionado em sua pseudoconsciência de si, o novo Narciso ficaria alegre em se refugiar em uma *idée fixe*, uma compulsão neurótica, uma "obsessão extravagante" — qualquer coisa para desviar a mente da própria mente.[108]

Apesar de considerar que o número de pessoas narcísicas não aumentara no tempo de sua análise sobre o tema, Lasch acredita que as pessoas de personalidade narcísica

> desempenham papéis de destaque, muitas vezes de eminência. Alimentando-se da adulação das massas, essas celebridades dão o tom da vida pública e privada, dado que o maquinário da fama não reconhece a fronteira entre os âmbitos público e privado. A sociedade capitalista moderna, além de dar proeminência aos narcisistas, provoca e reforça traços narcísicos de todos nós.[109]

Exibem-se, portanto, com destaque e de forma atraente seus poderes. Segundo Wanderley[110], Lasch sugere a criação de "comunidades de competência" como uma alternativa à sociedade de consumo. "Estas comunidades consistiriam na criação de núcleos associativos por adultos leigos que, através da apropriação do conhecimento científico e da discussão

[107] Idem. Ver página 111.
[108] Idem. Ver páginas 178 e 179.
[109] Idem. Ver páginas 357 e 358.
[110] WANDERLEY, Alexandre A. Ribeiro. Narcisismo contemporâneo: uma abordagem laschiana. Physis: Revista de Saúde Coletiva, v. 9, n. 2, p. 31-47, jul. 1999. Ver página 44.

crítica, encaminhariam a resolução de problemas da comunidade". Parece-nos que o diagnóstico social apresentado por Lasch continua presente no mundo globalizado e, com o avanço do neoliberalismo, os indivíduos continuam cada vez mais preocupados com o próprio bem-estar.

Ao apresentar o pensamento de Christopher Lasch, mesmo que de forma superficial, os conceitos principais foram colocados, como a erosão das instituições estabelecidas, o afastamento da vida política e do engajamento comunitário, bem como o excesso de foco no consumo, na beleza, no sucesso, além da substituição das religiões por terapias. Ao propor as comunidades de competência, o autor pretende oferecer um retorno à ideia de discussão pública das questões sociais e uma aproximação das pessoas de uma responsabilidade social.

Para o tema deste texto, ao trazer essa identificação com a forma narcísica de vida, servimo-nos da reflexão sobre a aproximação ou o recuo do nosso errante com o narcisismo. A pergunta é: se o errante é parcialmente fruto deste processo de descontinuidade geracional, o que o levou a ter uma postura afastada das instituições tradicionais? Se isso o levou a buscar algo além, que não passa necessariamente pela busca do sucesso, mas de uma vida mais livre do passado e ainda menos preocupada com o futuro? Se Lasch é lido até hoje, é por causa de sua capacidade de análise crítica, que é o objetivo deste primeiro capítulo, nosso momento de ver.

Levamos para a nossa elaboração do conceito de errância, inspirados em Lasch: a errância, assim como o narcisista, não teria interesse no futuro ou no passado, apesar de ir contra, no presente, quaisquer ações que provoquem precariedade ou destituam sua vulnerabilidade assumida (como vimos em Butler); a errância não seguiria ideologias políticas do sistema,

mas teria práticas políticas próprias; a errância não viveria a religiosidade, mas a mistificação de suas ferramentas de errância; a errância teria uma atitude debochada em relação à fama e ao culto às celebridades.

Digitalização da existência: impactos da hiperconectividade nas identificações

Ao explorarmos as ideias de Byung-Chul Han neste subcapítulo, esperamos trazer mais uma vez, além do que fizemos em Lasch, a perspectiva de que há uma crise nos processos de identificação. Ao trazermos Han, abordamos a era digital e a hiperconectividade, que afetarão as formas de compreensão de si e dos outros em um mundo cada vez mais direcionado a uma proposta de reconhecimento pela via do desempenho e da exposição extrema.

Byung-Chul Han é um filósofo sul-coreano-alemão, uma das vozes críticas mais incisivas sobre a cultura contemporânea, a sociedade digital e a era do hiperconsumo. Seu trabalho aborda os desafios e os paradoxos da contemporaneidade, desvendando as forças ocultas que moldam a nossa vida cotidiana na era digital.

Para pensar a identificação a partir da obra de Byung-Chul Han, fazemos uso de seus livros *Sociedade do cansaço*[111], *Sociedade da transparência*[112] e *No enxame: perspectivas do digital*[113]. Nesses três ensaios, Han apresenta uma visão transformadora

[111] HAN, Byung-Chul. (2010) Sociedade do cansaço. Petrópolis: Vozes, 2015.
[112] HAN, Byung-Chul. (2012) Sociedade da Transparência. Petrópolis. Vozes, 2017.
[113] HAN, Byung-Chul. (2013) No enxame: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018.

da sociedade contemporânea em direção ao domínio da cobrança por desempenho, da visibilidade do privado tornando-o público e da exacerbação do uso de ferramentas digitais que levam a uma visão impessoal da informação. Os objetos dominam a cena e a subjetivação fica à margem.

Para Han[114], a Guerra Fria trouxe, no século passado, uma característica de repulsa à alteridade. A partir de um conceito de amigos e inimigos, de interior e exterior, de próprio e estranho, estabeleceu-se um dispositivo de ataque e defesa que afasta hoje as pessoas, ou as mantém imunes à aproximação com o estranho. Para ele, a diferença seria o substituto da alteridade, que não provoca nenhuma reação de repulsa por não causar estranheza[115]. E como a estranheza sai de cena? Quando a fórmula do consumo transforma a estranheza em exótico e faz com que o consumidor seja imune a qualquer forma de afetação.

> O desaparecimento da alteridade significa que vivemos numa época pobre de negatividades. É bem verdade que os adoecimentos neuronais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. São estados patológicos devidos a um exagero de positividade. A violência não provém apenas da negatividade, mas também da positividade, não apenas do outro ou do estranho, mas também do igual.[116]

Han[117] aponta que o século XXI fez da sociedade disciplinar uma sociedade de desempenho, a qual se caracteriza pela substituição de "sujeitos da obediência" em sujeitos de

[114] HAN, Byung-Chul. (2010) Sociedade do cansaço. Petrópolis: Vozes, 2015. Ver página 8.
[115] Idem. Ver página 11.
[116] Idem. Ver página 14.
[117] Idem. Ver página 23.

desempenho e produção. Somos todos empresários de nós mesmos. Da mesma forma que considera uma mudança em relação a uma sociedade disciplinar, não acredita que o conceito de sociedade de controle possa dar conta de explicar as mudanças, uma vez que sua visão é a do excesso da positividade e não na negatividade, como o seria em um domínio do controle. A expressão maior da sociedade de desempenho seria o "*yes, we can*" (sim, nós podemos). Os objetivos de tal mudança estariam em torno de maximizar a produção, superando os limites anteriores do uso do controle e da negatividade[118].

> No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados.[119]

Para o autor, "os adoecimentos psíquicos da sociedade do desempenho são precisamente as manifestações patológicas"[120] de uma falsa liberdade, em que o explorador é, ao mesmo tempo, o explorado manifestado no excesso de trabalho e desempenho produzido por uma liberdade coercitiva. Ele afirma que a hiperatenção seria uma "atenção dispersa que se caracteriza por uma rápida mudança de foco em diversas atividades, fontes informativas e processos"[121] e com intolerância mínima ao tédio. Citando Walter Benjamin, afasta o sujeito da possibilidade de construções criativas oriundas de um tédio profundo: "Pura inquietação não gera

[118] Idem. Ver páginas 24 e 25.
[119] Ibidem.
[120] Idem. Ver página 30.
[121] Idem. Ver páginas 33 e 34.

nada de novo. Reproduz e acelera o já existente."[122]

Han denuncia o *doping* como consequência do maximizar o desempenho, dando liberdade ao dopado de se ver livre de perturbações externas às demandas do desempenho. Devido a isso, caracteriza o cansaço desta sociedade como solitário e isolado, o que colocaria as pessoas em uma posição de incapacidade de ver e de falar[123]. O cansaço profundo torna as coisas "mais indeterminadas, mais permeáveis" perdendo um "certo teor de sua decisibilidade"[124], afastando o sujeito da possibilidade de fazer identificação.

Uma das possibilidades de *doping* é a mídia digital. O avanço da comunicação digital, segundo o autor, desconstrói a distância espacial acompanhada por uma erosão da distância mental, que está de acordo com o pensamento de um isolamento e separação do sujeito[125]. A falta desta distância faz com que o privado e o público se misturem e tornem possível uma carga de afetos instantânea na comunicação digital.

> Roland Barthes define a esfera privada como "quela esfera de espaço, de tempo onde eu não sou uma imagem, um objeto". Visto desse modo, não teríamos mais hoje qualquer esfera privada, pois não há, agora, nenhuma esfera em que eu não seria uma imagem, em que não haveria nenhuma câmera.[126]

É a partir dessa reflexão que o autor cria a ideia de enxame para a aglomeração digital destes sujeitos dopados pela tecnologia. Apesar de fazer parte do enxame, o que ele chama

---

[122] Idem. Ver página 34.
[123] Idem. Ver páginas 70 e 71.
[124] Idem. Ver página 75.
[125] HAN, Byung-Chul. (2013) No enxame: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018. Ver páginas 11 a 13.
[126] Idem. Ver página 13.

de *homo digitalis* é um alguém anônimo que se expõe e que compete por atenção no enxame. O enxame é o poder e, por isso, acabam com sua individualidade dissolvida. A necessidade de ser alguém, através da busca por atenção, os torna remetentes e produtores ativos de comunicação na rede.

> Hoje somos, de fato, livres das máquinas da época industrial, que nos escravizavam e nos exploravam, mas os aparatos digitais produzem uma nova coação, uma nova exploração. Eles nos exploram ainda mais eficientemente na medida em que eles, por causa de sua mobilidade, transformam todo lugar em um local de trabalho e todo o tempo em tempo de trabalho. A liberdade da mobilidade se inverte na coação fatal de ter de trabalhar em todo lugar.[127]

Há conexão entre sua definição da sociedade de desempenho e do enxame, pois podemos constatar um extremo cansaço em ambos. No enxame, o cansaço é pelo excesso de informação que, para ele, apresenta sintomas similares aos vistos no sujeito narcisista-depressivo[128]. A identificação fica, pois, comprometida por este projeto performático de autopromoção de si.

Han[129] conecta também esta exposição midiática ao que chama de a sociedade da transparência. Ele chega a chamar de "abismo infernal (*Hölle*) do igual", considerando que este excesso é uma "coação sistêmica" que acelera os processos de captura do sujeito e que afeta a relação deste com todos os processos sociais.

> O ser humano sequer é transparente para consigo mesmo.

[127] Idem. Ver páginas 64 e 65.
[128] Idem. Ver página 106.
[129] HAN, Byung-Chul. (2012) Sociedade da Transparência. Petrópolis. Vozes, 2017. Ver páginas 10 e 11.

> Segundo Freud, o eu nega precisamente aquilo que o inconsciente afirma e deseja irrestritamente. O Id permanece amplamente oculto no Ego. Assim, na psique humana é a aberta uma fissura que não deixa o Ego coincidir consigo mesmo. É essa fissura fundamental que impossibilita a autotransparência. Obviamente, entre as pessoas há um fosso divisor. Desse modo, torna-se impossível criar uma transparência interpessoal. Tampouco ela é algo desejável; é justamente a falta de transparência do outro que mantém viva a relação.[130]

Conforme o supracitado, apesar da impossibilidade de autotransparência, Han denuncia o ato violento desta imposição da transparência pelo sistema de exposição assimilado pelo sujeito na sociedade contemporânea. Ele faz uma diferenciação interessante sobre a transparência e a verdade, em que caracteriza a verdade no campo da negatividade e a transparência no campo da positividade excessiva. A "hiperinformação e a hipercomunicação gera[m] precisamente a falta de verdade, sim, a falta de ser. Mais informação e mais comunicação não afastam a fundamental falta de precisão do todo. Pelo contrário, intensifica-a ainda mais"[131].

Como resultado desse processo de coação expositiva, o sujeito é submetido à alienação de seu próprio corpo, coisificado e transformado em objeto que precisa ser otimizado o tempo todo. É a exploração deste corpo por meio de um imperativo que aniquila a possibilidade de "morar" no próprio corpo[132]. Além de coisificar o corpo e transformá-lo em imagem, constrói-se uma determinação de assimetria desta

[130] Idem. Ver página 14.
[131] Idem. Ver páginas 24 e 25.
[132] Idem. Ver página 33.

imagem, da necessidade do belo como forma única de conquista de espaço e de lugar no enxame.

> A especificidade do panóptico digital é sobretudo o fato de que seus frequentadores colaboram ativamente e de forma pessoal em sua edificação e manutenção, expondo-se e denudando a si mesmos, expondo-se ao mercado panóptico. [...] Não só o inferior é supervisionado pelo superior; mas também o superior é supervisionado pelo inferior. Cada um e todos são expostos à visibilidade e ao controle, e, quiçá, adentrando inclusive a esfera privada. [...] todos controlam todos. [...] O presidiário do panóptico digital é ao mesmo tempo o agressor e a vítima, e nisso é que reside a dialética da liberdade, que se apresenta como controle.[133]

Trazendo mais tal crítica, pensamos que o errante vive o paradoxo de, ao fugir das conexões institucionais tradicionais, acabar sendo convidado – apesar de nem sempre atender esta demanda – a entrar na trama do enxame, convivendo com o reforço ao narcisismo que pode fazer parte dele e, ao mesmo tempo, uma tentativa de controle pelo sistema. Este paradoxo foi um dos aspectos determinantes na maior parte dos casos clínicos que considero relativos ao tema da errância, pois estavam conectados em redes extremamente demandantes e com muita dificuldade de conter a força da necessidade de transparência.

A partir do exposto, conduzimos à elaboração do conceito de errância, inspirados por Han: a errância não cederia às demandas por desempenho, pois o excesso é fragmentado por sua própria postura antissistema; a errância faria uso da hiperconectividade tecnológica ou analógica; a errância aceitaria a exposição extrema desde que atendesse a seus

[133] Idem. Ver páginas 109 a 116.

interesses de navegação errante.

Errância: movimentos subjetivos e nomadismo existencial

Uma vez que apresentamos os vetores que representam o mal-estar e a crise na identificação, cabe adentrarmos na oportunidade de ver movimentos do sujeito em meio a esses vetores e transformá-los em um conceito: o errante.

Como apresentamos anteriormente, existe um entrelaçamento entre os vetores do mal-estar, da identificação e de suas crises no contemporâneo. É a partir desta complexidade, e junto com a observação clínica, que propomos um conceito de errância que permita ao sujeito o encarnar neste cenário apresentado: ora em excessos ou em fuga, ora desaparecendo ou exposto ao extremo.

O errante, como conceito, emerge não somente como um símbolo de resistência em meio aos vetores apresentados, mas como ferramenta essencial para a compreensão dos efeitos sobre a identificação do sujeito e as suas formas de subjetivação.

A errância é não apenas um fenômeno geográfico ou físico, mas uma resposta ao mal-estar neste confronto com as expectativas sociais. Passamos a olhar e a construir o conceito fazendo uso de diferentes autores, sempre na posição de criação, e não para capturar definições equivalentes a partir deles. Seria incompatível com a proposta de uma ética do Real se absorvêssemos diretamente o saber a partir de algum autor, mas necessitamos fazer pontes com as ideias que aproximam, tangenciam ou até mesmo iluminam a construção de algo que

possamos chamar de ético. Ao usar vários autores, provocamos o leitor para que veja o conceito como complexidade, mas também como riqueza no papel de transformação social.

Como ainda estamos no momento de ver, permita-nos, livremente, fazer as transversalidades necessárias para que o conceito possa ser estabelecido como um possível de se fazer em sua proximidade com o Real.

Além de se estabelecer esta proximidade com o Real, o conceito tem uma função de aproximar a clínica da angústia que o próprio conceito traz, encarnado em nossa experiência na clínica com analisantes que compreendem não somente os vetores apresentados neste capítulo, mas a proximidade com o Real e seu viés trapaceiro.

Iniciamos por este personagem encarnado, chamado errante e que representa o conceito com o mesmo nome.

Trilhas de transitoriedade: explorando a errância entre pensamento e prática

Na complexidade da existência contemporânea, emerge a figura singular do "errante". Este personagem não é um mero produto do acaso, mas um reflexo vibrante e crucial do mal-estar inerente à subjetivação na contemporaneidade. O errante encapsula a tensão de viver em um momento repleto de demandas contraditórias e expectativas sobre o que significa ser e/ou tornar-se.

O errante, tal como concebido neste capítulo, não vagueia sem propósito ou direção. Pelo contrário, sua errância é um ato consciente e deliberado de resistência e rejeição a identificações rígidas e confinantes. Este sujeito opta por um caminho fluido de autodescoberta, um espaço onde a identidade não é um

destino fixo, mas um processo em constante mutação, que acontece hiperdinamicamente.

O sujeito errante emerge como uma resposta à separação e ao mal-estar gerado entre as expectativas sociais e a expressão singular de sua subjetividade. Este mal-estar, entrelaçado nas estruturas da vida cotidiana, torna-se uma mola propulsora potente para o movimento contínuo do errante. Cria-se, assim, um espaço topológico para a errância, onde o sujeito pode explorar, questionar e eventualmente formar modos de viver a vida que reflitam mais autenticidade em suas experiências e percepções internas de sua existência.

Ao observarmos o errante, em sua relação com a formação de identidades, vemos que ele não aceita as classificações impostas pela sociedade e, ativamente, posiciona-se negociando e elaborando sua subjetividade errante como um eterno devir. O errante é, assim, imprevisível, transgressor, instável; porém, trabalha muito dentro de seu espectro de errância e de liberdade.

Cabe aprofundarmo-nos nas possibilidades de sustentação deste devir com um cuidado de si, que também possa se ampliar na construção de uma possível ancoragem e até mesmo construção de laços sociais flexíveis no espaço e no tempo. Este espaço de indefinição e de possibilidade abre caminhos para formas de subjetivação que são radicalmente abertas e indeterminadas.

A diferença, para o errante, não é um obstáculo, mas uma ferramenta; não é um limite, mas uma possibilidade. Da mesma forma, a resistência é entendida não apenas como oposição, mas como uma forma afirmativa e proativa de engajamento com o mundo. Este é um sujeito que desafia categorias fáceis e definições rápidas, optando por uma

existência que é tão complexa e multifacetada quanto o mundo em que habita.

Nos próximos tópicos fazemos um percurso pelo conceito de errância oriundo de vários campos de saber: da filosofia, com Michel Foucault e Gilles Deleuze, a partir do conceito de devir; da psicanálise, com a errância em Jean-Pierre Lebrun e Jacques Lacan; e os não-lugares da antropologia de Marc Augé. Espera-se, com este conjunto de interpretações, apresentar o vasto conjunto de problemas que a subjetivação errante e o ato de errância possa produzir e provocar no leitor suas próprias ideias a respeito do tema.

Antes, porém, de apresentarmos o conceito de errância – e reforçarmos a necessidade de uma ética que o aproxime de um Real impossível, gerador de angústia e terror, que traz a errância para esta posição de ética e não de estrutura ou de solução em si mesma – precisamos apresentar conceitos de errância oriundos da leitura que nos inspirou a fazer uso do mesmo nome, porém de uma forma própria.

É importante ressaltar que os autores a seguir apresentam suas éticas a partir de outro posicionamento: filosófico, antropológico e psicanalítico. Não estamos aqui questionando tais éticas, porém, fazendo uso delas para nos inspirar na elaboração de uma ética para o sujeito, que encarna a errância, dentro de uma reflexão sobre uma clínica pluralista.

Errância na filosofia com Gilles Deleuze, leitor de Michel Foucault

A noção de errância na filosofia, muitas vezes, refere-se ao ato de vagar sem destino, sendo que este movimento constante de busca não apresenta um objetivo determinado. A errância,

em sua forma mais pura, pode ser descrita como um vagar sem propósito definido, um movimento sem destino. É bem verdade que, em Deleuze, tal errância descreva a situação de um sujeito nômade, sem identidade fixa, diferente em si mesmo, tal como é descoberto em seu livro *Diferença e Repetição* e depois desenvolvido em *Lógica do sentido*. Todavia, a errância aqui analisada é proposta pela ética do direito à diferença, cuja configuração ética ainda desenvolveremos no capítulo 2.

Ademais, essa capacidade de movimento transborda em si implicações filosóficas profundas, o que dificulta a nossa compreensão. A noção de vagar ou errar sem uma direção definida ou sem finalidade desafia muitos dos princípios que fundamentam a sociedade contemporânea, a qual dá muito valor aos objetivos, aos sentidos e às metas. Não à toa, a errância transforma-se em um ato de resistência, um desafio a uma lógica predominante de uma evolução e de uma busca por desempenho.

Olhar a errância, a partir do pensamento de Gilles Deleuze, com uma interpretação nossa, não é um ato de vaguear sem destino, mas é uma prática que rompe com os modos convencionais de pensar e de se movimentar no mundo. No pensamento deleuziano, a errância é uma manifestação do devir, um processo contínuo de transformação e de mudança. E, além de vagar, é potência e é produção de diferença. Cito o livro *Diferença e repetição*, de Deleuze:

> Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz "o mesmo" retornar [...]. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como "repetição". Do mesmo modo, a

> repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente. Mas este pensamento já não é de modo algum uma representação teórica: ele opera praticamente uma seleção das diferenças segundo sua capacidade de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno.[134]

O eterno retorno, para Deleuze, é a reafirmação da diferença em cada ciclo de retorno, ideia baseada no pensamento de Nietzsche. Assim como Deleuze associa a manifestação do devir como uma forma de "vontade de potência"[135], conceito nietzschiano, ele traz a ideia de um eterno retorno como uma manifestação de um devir.

Deleuze valoriza o fluxo contínuo de movimento e de mudança. Ele visualiza a realidade como uma série de "linhas de fuga" que escapam das estruturas e das categorias que, normalmente, organizam nossa percepção e compreensão do mundo. Apresentaremos com mais detalhes a linha de fuga e demais linhas quando abordarmos o conceito de dispositivo no capítulo 2.

A errância, nesta visão, é uma forma de resistência ao que está estabelecido no campo social. Não é uma busca por um destino específico, mas uma abertura para o novo, para o desconhecido. Este tipo de movimentação não tem um objetivo final ou uma conclusão, mas é um processo contínuo de experimentação e criação.

A errância, como feita nesta conexão com o pensamento

---

134 DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição. São Paulo: Paz e Terra, 2018. Ver página 49.

135 Vontade de potência é um conceito de Nietzsche que define a força fundamental que impulsiona a existência. Deleuze usará esse conceito como uma manifestação do seu conceito de devir, pelo fato de ser uma forma de afirmação e expressão de transformação constante.

deleuziano, também pode ser vista como uma prática de desidentificação. Em vez de uma adesão a identidades fixas e estáveis, o errante é aquele que está sempre se tornando algo diferente, sempre se desviando das categorias e dos rótulos impostos. Esta forma de errância é uma prática de liberdade, uma maneira de escapar das restrições que as identidades fixas e as normas sociais colocam sobre o sujeito.

Inspirados por Deleuze, leitor de Foucault, podemos elaborar para o nosso conceito de errância: que seria um ato de criação a partir do qual podemos inventar novas formas de viver, pensar e sentir; a errância seria um movimento de resistência e criação, um processo constante de desconstrução e reinvenção.

Todavia, em nossa inflexão, o conceito de errância exigirá uma intervenção clínica na errância vivida na forma de mascaramento, pois sua positivação só ganhará pertinência clínica caso seja visto o mal-estar em que tais errantes padecem, por não perceberem as complexidades dos dispositivos contemporâneos em que eles transitam.

Errância, mobilidade e os "não-lugares" com Marc Augé

A errância é frequentemente discutida no contexto da mobilidade através dos deslocamentos e das formas de vida diferentes da tradição formal. Marc Augé[136], antropólogo e etnólogo, apresenta em seu livro *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*, os não-lugares, que

[136] AUGÉ, Marc. Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

representam espaços transitórios e efêmeros na sociedade contemporânea onde a subjetividade desliza.

A modernidade trouxe consigo uma mobilidade sem precedentes, em que os indivíduos estão em constante movimento, seja físico, cultural ou psicológico. Esta mobilidade gerou uma sensação de transitoriedade e efemeridade, na qual a fixidez e a permanência parecem estar em declínio. A errância, neste cenário, torna-se mais do que um simples deslocamento; é uma expressão da condição contemporânea.

Os não-lugares, como discutidos por Marc Augé, exemplificam essa condição. Ao contrário dos "lugares antropológicos" tradicionais que são carregados de história, relacionamentos e identidade, os não-lugares são espaços transitórios, como aeroportos, *shopping centers*, autoestradas e hotéis. Eles não carregam em si uma história profunda nem uma identidade local. Ao invés disso, são espaços onde as identidades tradicionais transitam e novas formas de subjetividade tornam-se possíveis.

Augé[137] traz uma reflexão em torno de três grandes mudanças a serem consideradas: o tempo, o espaço e o indivíduo portador do ego, com o olhar para o excesso e sua supressão. Para o autor, é necessário um olhar para o passado para a compreensão dos fenômenos contemporâneos.

Os três excessos citados pelo autor – a superabundância factual, a superabundância espacial e a individualização das referências – são componentes que somam sem se destruírem[138]. Um lugar é definido como tendo sentido para os seus habitantes, por meio de algum tipo de identidade, símbolo

[137] Idem. Ver página 32.
[138] Idem. Ver página 42.

e relação com os demais habitantes do lugar e, consequentemente, o não-lugar pode vir a ser definido como ausente de história e de identidades. Para o escopo deste texto, consideram-se identidades virtualizadas que podem, também, apresentar histórias em contraposição à afirmativa de Augé. Fazemos uma dialética com esta ideia de errância ao longo do texto.

> O que é novo não é que o mundo não tenha ou tenha pouco ou menos sentido, é que sentíamos explícita e intensamente a necessidade diária de dar-lhe um: de dar um sentido ao mundo, não a determinada aldeia ou a determinada linhagem. Essa necessidade de dar sentido ao presente, senão ao passado, é o resgate da superabundância factual que corresponde a uma situação que poderíamos dizer de ´supermodernidade´ para dar conta de sua modalidade essencial: o excesso.[139]

Dentro destes não-lugares, a errância assume uma qualidade particular. Não se trata apenas de um movimento físico, mas também de uma errância identitária. As interações nesses espaços são muitas vezes impessoais e superficiais. Em um aeroporto, por exemplo, um indivíduo não é tanto uma pessoa com uma história e identidade, mas um passageiro com um destino, uma partida e uma chegada. A identidade desliza, adapta-se às necessidades momentâneas do espaço.

> [...] a supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos e que, [...] não integram os lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos a "lugares de memória".[140]

[139] Idem. Ver página 32.
[140] Idem. Ver página 73.

Os não-lugares e a errância capturam uma dualidade da experiência contemporânea. Por um lado, há uma sensação de deslocamento e de alienação que traz alguma impressão de lugar e, por outro lado, esse mesmo deslocamento e intensidade oferecem oportunidades para a reinvenção.

> Essa individualização dos procedimentos, observamos, [...] nunca as histórias individuais foram tão explicitamente referidas pela história coletiva, mas nunca, também, os pontos de identificação coletiva foram tão flutuantes.[141]

Os não-lugares também refletem a maneira como a sociedade contemporânea relaciona-se com o tempo. Hoje, vivemos a cultura do instante, em que os rituais e as tradições foram deixados de lado e, assim, aceleramos as nossas conexões com as pessoas e os *gadgets*.

A errância, segundo o pensamento de Marc Augé, reflete a complexidade de nossas vidas na atualidade, uma vez que se torna uma prática, uma forma de navegar e interpretar o mundo em constante mudança, mas que traz, ainda assim, a sua marca de solidão e similitude.

> É com uma imagem de si mesmo que ele se acha confrontado em definitivo, mas uma estranhíssima imagem, na verdade. O único rosto que se esboça, a única voz que toma corpo, no diálogo silencioso que ele prossegue com a paisagem-texto que se dirige a ele como aos outros, são os seus – rosto e voz de uma solidão ainda mais desconcertante porque evoca milhões de outras. [...] O espaço do não lugar não cria nem identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude."[142]

[141] Idem. Ver página 39.
[142] Idem. Ver página 95.

Somente com a aproximação destes conceitos com os ambientes virtualizados poder-se-á trazer um novo conceito de não-lugar, em que o nosso errante, de passagem, em meio à multidão, pode participar de uma vida, com espaço praticamente ilimitado (graças à tecnologia e a sua capacidade criativa), com um excesso de tempo (lógico), e com uma forma alienada e excessiva de solidão aceitável por ele (o errante). Trabalharemos a questão desta nova definição de não-lugar mais à frente, no capítulo 2.

Inspirados por Augé, podemos elaborar os seguintes pontos para o conceito de errância: a errância seria um saber lidar com espaços praticamente ilimitados; a errância seria um saber lidar com o tempo, uma vez que ele cede para este espaço ilimitado; a errância apresentaria uma forma alienada e excessiva de uma solidão aceitável.

Errância na psicanálise com Jean-Pierre Lebrun, leitor de Jacques Lacan

Na psicanálise, por meio do pensamento de Jean-Pierre Lebrun, leitor de Jacques Lacan, a errância pode ser vista em termos de desvios ou rupturas em relação às normas da cultura, como uma forma de resistência às identificações e uma fuga da angústia do Real impossível de se lidar.

Lacan apresentou o conceito de o "Nome-do-Pai". Em sua tríade dos registros do Imaginário, Simbólico e Real (RSI), é o Nome-do-Pai que organiza o campo simbólico e molda a identidade do sujeito. No entanto, quando este significante é falho ou rejeitado, o sujeito pode se encontrar em uma trajetória de errância, se distanciando das normas simbólicas e de uma identidade no campo social. Erik Porge apresenta o conceito de

Nome-do-Pai como uma alternativa simbólica à ausência da figura paterna presente na vida de um sujeito e que precisa ser problematizado no caso do errante. É uma forma de lidar com a lei e, segundo o autor,

> [...] a primeira aparição do termo Nome-do-Pai em Lacan [...] em seu seminário sobre o caso de Freud dito O homem dos lobos, [...]. Lacan mostra que a vida deste emigrado russo é guiada pela busca de um pai simbólico que preenchesse uma função castradora desertada pelo pai real, excessivamente gentil. [...] Ao lado dos pais simbólicos, Lacan distingue o papel dos pais imaginários, que são escolhidos de acordo com a relação imaginária, despedaçante. São pais mortíferos.[143]

Abordaremos mais profundamente esta questão do Nome-do-Pai e sua pertinência à errância quando falarmos de adoção simbólica no capítulo 2.

Dentro da teoria de Lacan, a errância pode ser aproximada ao registro do Real, sendo aquilo que se escapa à simbolização e que não pode ser inteiramente englobado pela linguagem. O Real é frequentemente vivenciado como algo traumático, e a errância pode ser uma tentativa de navegar ou, de certa maneira, evitar esse encontro com o inominável e o indefinível. A errância pode, por esta ótica, ser encarada como um possível de se fazer diante da angústia de um contínuo encontro com o Real.

> E vou agora mesmo adiantar alguma coisa. [...] os nomes do pai e os não-tolos que erram, é o mesmo saber. Nos dois. É o mesmo saber no sentido de que o inconsciente é um saber no qual o sujeito pode ser decifrado. [...] Errar resulta da convergência de erro com algo que não tem rigorosamente

[143] PORGE, Erik. Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998. Ver página 25.)

> nada a ver, e que está relacionado com o errar, que acabei de evocar, que é estritamente a relação com o verbo *iterare*. *Iterare*, além disso – pois se fosse apenas isso, não seria nada – está aí unicamente por *iter*, que significa jornada, viagem. É precisamente por isso que o cavaleiro errante é simplesmente um cavaleiro itinerante.[144]

Além disso, Lacan enfatiza a natureza fragmentada do sujeito. O "eu" é algo que está em constante construção, formado por intermédio de identificações com imagens e significantes. A errância, então, pode ser vista como uma forma de resistência a essas imagens e significantes. O errante está escapando das identificações tradicionais e explorando espaços onde a subjetividade pode ser reimaginada e reinventada, como se estivesse em busca de uma nova versão para o Estádio do Espelho, sem o desejo do outro para servir de báscula.

Lacan nos fala em seu texto "A Terceira" mais sobre esta angústia deste encontro com a construção de um "eu":

> Do que temos medo? Não quer simplesmente dizer: a partir do que temos medo? Do que temos medo? Do nosso corpo. [...] A angústia é justamente algo que se situa em outro lugar no nosso corpo. É o sentimento que surge dessa desconfiança que nos acontece ao nos reduzirmos ao nosso corpo. Mesmo assim, como é muito curioso que essa debilidade do *falasser* tenha conseguido ir tão longe, percebeu-se que a angústia não é o medo de qualquer coisa de que o corpo possa se motivar. É um medo do medo [...] (LACAN, 1975/2022, p. 66)

Segundo Lebrun[145], um dos primeiros trabalhos conceituais

---

[144] LACAN, Jacques. O seminário, livro 21: Os não-tolos erram / Os nomes do pai. Tradução de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Fi, 1973-1974/2018. Disponível na internet. Ver páginas 12 a 22.

[145] LEBRUN, Jean-Pierre. O mal-estar na subjetivação. Porto Alegre: CMC, 2010.

de Lacan foi formalizar o Édipo e reintroduzir o Nome-do-pai como agente da metáfora paterna, fazendo a passagem do mito para a estrutura.

> Até o seminário suspenso em consequência da excomunhão de 1963, intitulado precisamente os nomes do pai, havia tão-somente um significante do Nome-do-Pai, um único pai para todos, uma única maneira de introduzir o sujeito na linguagem.[146]

O autor ainda afirma que, com essa pluralização, Lacan apresenta uma nova função paterna, que não se trata mais de um mesmo pai para todos, mas de um pai para chamar de seu. Este é o significante que assegura ao sujeito a inscrição no Outro (lugar dos significantes), dentro do esvaziamento provocado pelo desenvolvimento em conjunto da ciência, da democracia e do capitalismo, no campo das referências tradicionais. Com isso, através do uso dos nomes-do-pai, não haveria mais a necessidade de um significante referencial único para todos, o que constituirá um ponto de limite para cada sujeito. O desafio passa a ser em como estar fora do todo-fálico para viver em um funcionamento não-todo fálico, sem a obrigatoriedade de se livrar da instância fálica.

É a partir de uma homofonia entre *Les-Non-Dupes errent* e *Les-Noms-du-Père*[147] que Lacan trabalhará este novo sentido para os nomes-do-pai. A tradução de *Les-Non-Dupes errent* apresentada ao livro de Lebrun exibe sentido de movimento: "Os que-não-se-deixam-levar erram", que é diferente das versões traduzidas livremente para o português e que circulam

[146] Idem. Ver página 86.
[147] LACAN, Jacques. O seminário, livro 21: Os não-tolos erram / Os nomes do pai. Tradução de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Fi, 1973-1974/2018. Disponível na internet.

na internet para o mesmo seminário de Lacan: "Os não-tolos erram".

Lebrun[148] afirma uma nova posição psíquica que induz a substituição do Nome-do-Pai pelo "nomear para", que se sustenta através da subjetivação no laço social. A errância conjuga-se com este "nomear para", estabelecendo ao contrário uma indisposição a uma aptidão para a subjetivação.

Por que não prosseguir surfando pelas redes? Por que os encontros apenas virtuais? Por que não permanecer no universo fictício dos animes, dos avatares, dos jogos? Por que não permanecer uma criança generalizada?[149]. É nesta errância que o sujeito realizará a sua jornada, sua viagem.

Não se trata de uma errância deliberada, diz Lebrun[150], posto que o sujeito sustenta o vazio para procurar sua via (sua voz), assumindo, assim, os riscos da jornada. O que invocamos é o trabalho psicanalítico que, ao ser acionado na jornada do errante, possa estar apto a ouvir a partir desta posição de vazio e, muitas vezes, com esta mesma voz silenciosa.

> Bem, aqui está marcado o que tenho a lhes dizer, considerando a diferença, a diferença que se... que se enrosca ao que acontece aos não-tolos [*os que-não-se-deixam-levar*]. Se

[148] LEBRUN, Jean-Pierre. O mal-estar na subjetivação. Porto Alegre: CMC, 2010. Ver página 91.

[149] Lebrun cita que Jacques Lacan prevê, no encerramento de uma jornada em Paris sobre as psicoses da criança que, um dia, em uma época futura, teríamos o que ele chama de "criança generalizada". Nessa época, permanecer criança nada teria de repreensível — pelo contrário, seria implicitamente favorecido. Ver LEBRUN, Jean-Pierre. A perversão comum: viver juntos sem outro. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008. Ver também LACAN, Jacques. Alocação sobre as psicoses da criança (1967). In: LACAN, Jacques, Outros escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 359-368.

[150] LEBRUN, Jean-Pierre. O mal-estar na subjetivação. Porto Alegre: CMC, 2010. Ver página 91.

> os não-tolos [*os que-não-se-deixam-levar*] são aqueles ou aquelas que se recusam à captura do espaço do ser falante, se são aqueles que disso conservam, por assim dizer, seu campo livre, há algo que é preciso saber imaginar: a necessidade absoluta de que ele resulta de uma não errância, mas de um erro. A saber, que para tudo o que tem a ver com a vida e, ao mesmo tempo, com a morte, há uma imaginação que só podem suportar todos aqueles que, da estrutura, se querem não-tolos [*os que-não-se-deixam-levar*], e é isso: que sua vida não é mais que uma viagem. [...] Aqueles que, neste submundo, como eles dizem, estão como se estivessem no exterior [no fora].[151]

O lugar da clínica psicanalítica em meio a este mal-estar contemporâneo precisa ter um olhar para dois fatos: que o sujeito privado do Nome-do-Pai em fuga do trabalho de subjetivação, o faz desta forma para viver o seu desejo, mas não sem angústia; e que o trabalho analítico passará pela substituição da falta-a-ser e o desejar pelo fazer e agir, privilegiando o cuidado de si do analisante e o manejo desta angústia. É fato também que os que não procuram a psicanálise como ponto de passagem, em sua errância, não necessariamente tenham problemas com sua angústia ou com seu desejo enquanto vagam, mas, ao se depararem com o terror de uma aproximação com o Real, podem encontrar um lugar para ancorar o seu barco nesta viagem constante e intensa.

Lebrun[152], citando Hannah Arendt, sugere não lamentar a ruptura com o fio da tradição, pois isto impede a clínica de

---

[151] LACAN, Jacques. O seminário, livro 21: Os não-tolos erram / Os nomes do pai. Tradução de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Fi, 1973-1974/2018. Disponível na internet. Ver páginas 22 e 23 (grifos nossos).

[152] LEBRUN, Jean-Pierre. O mal-estar na subjetivação. Porto Alegre: CMC, 2010. Ver página 9.

analisar o alcance desta constatação. É compreendendo melhor os dispositivos e as possibilidades de uma nova escuta psicanalítica que se podem elaborar novas possibilidades de entendimento da questão problematizada.

Inspirados em Lebrun, leitor de Lacan, poderíamos levar à elaboração da errância: a qual desafiaria, redefiniria e reinventaria o caminho para si; a errância veria uma possibilidade de descobertas, de desafios às normas e de busca por uma subjetividade mais autêntica.

A Ética, os vetores e o conceito de errância

Segundo Rajchman[153], "conceber o inconsciente como uma categoria ética é repensar a ética; é defini-la em distinção às concepções prévias da ética". Para Lacan, as leituras das grandes obras da filosofia ética deveriam ser incluídas no percurso de formação dos psicanalistas. "A psicanálise, em vez de ser um idealismo, move-se na direção oposta de aprofundar nosso sentimento de nossa relação com 'o real'. Freud teria introduzido um novo 'realismo' na ética, como ao falar da análise como uma 'educação para o real'".

Para Lacan, *le réel* não é a realidade; seria, inclusive, anterior ao princípio da realidade, na tentativa de adaptar a ele o princípio do prazer. "É mais 'externo' a nós do que o 'mundo externo', já que só constituímos nossas imagens ideais de nós mesmos [...] excluindo-o ou separando-nos dele"[154]. O Real é a própria necessidade libidinal, esta que vem da imperiosidade

[153] RAJCHMAN, John. Eros e a verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. Ver página 56.
[154] Ibidem.

de eros que a psicanálise decifra em nossa vida.

Segundo Rajchman[155], a "psicanálise é uma ética 'do real' e com ele confronta os 'idealismos' da ética filosófica. [...] Ela toma a Virtude, o Dever e a Utilidade como 'idealizações' do mal-estar inerente à civilização".

> Como ética do Real, a psicanálise não suporia saber o que poderia ser, em nosso prazer e nossa dor, aquilo que aponta para que devemos servir. Ela é, antes, a ética do que Lacan veio denominar de *l'insu-que-c'est*: "O inadvertido-que-é" ou "insucesso". Esse é o tipo de "impossibilidade" que a ficção de nossa utilidade trairia. [...] Assim, ao contrário dos ideais éticos que nos "centrariam", tornando-nos sábios, autônomos ou produtivos, a psicanálise coloca no cerne da experiência algo que nos "descentra", submetendo-nos à singularidade de nosso desejo, à sina imprevisível de nossos *almores*. Desse modo, ela levanta a questão de um vínculo erótico que não se fundaria na comunhão, na reciprocidade ou na igualdade, mas no "referenciamento" singular que cada um tem com o real.[156]

Segundo Terêncio[157], a "clínica do real, do ato ou borromeana, dá a primazia ao real, ou seja, dá espaço e importância àquilo que insiste no sujeito além das tentativas da ordenação simbólica". É uma clínica que enfatizará o limite do saber e da interpretação, em que este limite "é o próprio real, o fora-do-sentido, que é experimentado pelo sujeito como um vazio, uma falta em seu ser"[158]. É a partir desse entendimento de ética que abordamos os conceitos e as nossas propostas para clínica, que vêm a partir de agora e nos próximos capítulos.

---

[155] Idem. Ver página 57.
[156] Idem. Ver página 83.
[157] TERÊNCIO, Marlos. Do debate sobre o Édipo à dissolução do sujeito em Foucault e Lacan. Ágora, v. XVI, n. 1, p. 9-26, jun./jul. 2013. Ver página 21.
[158] Ibidem.

Conforme falamos sobre este primeiro capítulo, nosso momento de ver, apresentamos uma série de vetores que nos estimularam a compreender o papel do conceito da errância na construção de uma ética que tenha o Real de Lacan como núcleo.

Os vetores que apresentamos foram: o mal-estar, a aceleração social, o desaparecimento de si, a precariedade, a performatividade, a crise nas identificações representadas pelo narcisismo e o declínio das tradições, a invasão tecnológica, o cansaço e o *doping* pelo excesso de demandas e a transparência como um sintoma. Inspirados pelos autores apresentados, retiramos uma série de atributos para nos ajudar a elaborar o conceito de errância a partir do nosso atravessamento pessoal.

A partir de Birman, com a apresentação do mal-estar e a aceleração social, a errância seria uma resposta à subjetividade em um eterno presente – ocorre o domínio do espaço sobre o tempo –- não adepto a rupturas ou descontinuidades. Existe uma incapacidade de desejar que levaria a errância a uma postura de manter o seu "desejo no bolso"; a errância suportaria o mal-estar nos registros do corpo, das ações e das intensidades; o corpo não atenderia as exigências do mundo externo e também do interno; as compulsões e/ou o excesso de ações estariam sempre presentes; a clínica para a errância precisa de uma postura genealógica foucaultiana.

A partir de Le Breton, com o seu conceito sobre o desaparecimento de si, a errância lidaria com a liberdade oriunda do desmantelamento do vínculo social que isola o sujeito; a errância seria um antídoto às obrigações de sucesso e à depreciação vinda do julgamento de fracasso – a errância, nesses dois primeiros pontos, seria uma alternativa que aceita a solidão e a liberdade sem precisar de predicativos definidos

a partir de um outro; a errância faria uso de relações superficiais como forma de facilitação do abandono delas em seu processo de errar; a errância seria a vontade de aliviar a pressão, pela via do excesso, da abdicação de si e do outro, permitindo ampliar a capacidade de estar só.

A partir de Butler, com os conceitos de precariedade e de performatividade, a errância faria uso de ética da não-violência, apesar de não abrir mão da agressividade inerente ao sujeito; a errância aceitaria a vulnerabilidade e resistiria à desigualdade social e ao descaso com a pauta climática (precariedade); a errância produziria uma suficiência de reconhecimento, através do reconhecimento de si como forma de escapar ao julgamento do outro em quaisquer dispositivos; a errância resistiria, desafiaria o sistema e reconfiguraria as normas.

Em complemento aos vetores do mal-estar e da crise das identificações, fizemos um percurso pelo conceito de errância, interpretado de forma pessoal, oriundo de vários campos de saber: da filosofia, com Michel Foucault e Gilles Deleuze, a partir do conceito de devir; da psicanálise, com a errância, em Jean Pierre Lebrun e Jacques Lacan; e os não-lugares, da antropologia de Marc Augé. Com este conjunto de interpretações, apresentamos o vasto conjunto de problemas que a subjetivação errante e o ato de errância produziram e provocaram elaborações para a construção do nosso conceito de errância.

A partir de Deleuze, leitor de Foucault, e inspirados no conceito de devir, a errância seria um ato de criação, em que podemos inventar novas formas de viver, pensar e sentir; a errância seria, portanto, um movimento de resistência e criação, um processo constante de desconstrução e reinvenção.

A partir de Augé, com o seu não-lugar, a errância seria um saber lidar com espaços praticamente ilimitados; seria um saber lidar com o tempo, uma vez que ele cede para este espaço ilimitado; apresentaria uma forma alienada e excessiva de uma solidão aceitável.

A partir de Lebrun, leitor de Lacan, através da psicanálise, a errância desafiaria, redefiniria e reinventaria o caminho para si; veria uma possibilidade de descobertas, de desafios às normas e de busca por uma subjetividade mais autêntica.

É com esses vetores e essas elaborações sobre a crise nas identificações, a partir de vários saberes, que criaremos um manifesto que define o conceito de errância. Estimulados pela clínica, e por analisantes que se apresentaram como conhecedores de tais vetores, avançamos na elaboração do conceito de errância que pudesse criar um possível de se fazer. Devemos esta ideia aos movimentos dos analisantes que, mesmo em crise, procurando a clínica em angústia, traziam suas formas de subjetivação dentro deste turbilhão de afetos.

A errância, então, é definida por nós como uma encarnação em um personagem errante, através do seguinte:

MANIFESTO DA ERRÂNCIA

A errância é o reflexo vibrante e crucial do mal-estar inerente à subjetivação na contemporaneidade que encapsula a tensão de viver em um momento presente, sem temporalidade, repleto de demandas contraditórias e expectativas sobre o que significa ser e/ou tornar-se. A errância não vagueia sem propósito ou direção. Pelo contrário, é um ato consciente e deliberado de resistência e rejeição a identificações rígidas e confinantes. A errância exige uma opção por um caminho fluido de autodescoberta, em um espaço praticamente ilimitado onde a identidade não é um destino fixo, mas um processo em constante

mutação que acontece hiperdinamicamente em um tempo lógico (não cronológico). A errância constrói e desconstrói dinamicamente suas bases, usando a fuga ou a ruptura. A errância é a capacidade de entrelaçar o mal-estar – nos registros do corpo, das ações e das intensidades – e a crise da identificação nas estruturas da vida cotidiana, tornando possível o movimento contínuo e vibrante em meio a uma solidão aceitável para si. A errância aceita sua vulnerabilidade e resiste aos processos de precariedade e de desvalorização da vida prazerosa. A errância cria seu espaço topológico da ordem do Real, onde se pode explorar, questionar e eventualmente criar formas de subjetivação que reflitam com mais autenticidade suas experiências e percepções de existência. A errância não aceita os exames, as avaliações, os julgamentos, as classificações impostas pela sociedade e ativamente se posiciona, negociando e elaborando a subjetividade errante como um eterno devir, reinventando um caminho para si em seu espaço topológico e buscando um reconhecimento de si de forma autônoma. A errância é, assim, imprevisível, transgressora, atemporal, instável, intensa, não-violenta – apesar da agressividade representada pelo excesso –; porém, trabalha dentro de seu espectro ético e de liberdade. A errância não é a resposta ao Real, mas o possível de se fazer ao aproximar-se de um Real impossível. A errância é uma ética do Real.

Uma vez que o conceito nasce de observações clínicas no contexto social contemporâneo, e não sendo uma resposta ao Real, mas a um possível de se fazer, reforçamos que o analista se posiciona fazendo uso da flexibilidade da técnica, do afeto, do estabelecimento da confiança e do incentivo ao cuidado-de-si. O errante é um sujeito que encarna a errância e a utiliza como possibilidade ética, uma ética do Real, mesmo que inconsciente. E, como apresentamos no início deste subcapítulo, se consideramos a psicanálise como uma ética do

Real, a errância e a psicanálise andam juntas, mesmo que em paralelo ou assintóticas, dentro deste campo do Real impossível. Todavia, convém lembrar que o conceito de errância aqui trabalhado deve ser distinto do errante que busca a clínica invadido por uma angústia real. Sendo assim, a conceituação da errância se faz na direção de uma ética que inclua a conceituação das identificações hiperdinâmicas em um não-lugar. Esperamos com isto, que o conceito de errância possa ser incorporado na clínica através de uma escuta atravessada pelos conceitos trabalhados nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2. IDENTIFICAÇÕES HIPERDINÂMICAS EM UM NÃO-LUGAR

Apresentamos no capítulo anterior, em forma de análise crítica, uma série de vetores que compõe o mal-estar na contemporaneidade e acusamos uma crise, já de algumas décadas, nos processos de identificação. Ao criarmos o conceito de errância abarcamos uma proposta de reação ao turbilhão de afetos que estas transformações no campo social trouxeram para as nossas vidas, propondo para a encarnação da errância, ou do errante, a definição de alguém que encontrou um possível de se fazer em meio a este turbilhão.

Agora, ao adentramos neste momento de "compreender", situamos nossa proposta na criação para a psicanálise de uma reinvenção de si, que permita a realização de um trabalho analítico a ser feito mediante a presença do errante. Emergem, então, dois conceitos a serem construídos: o conceito de identificações hiperdinâmicas e o conceito de não-lugar, implicando a clínica psicanalítica e o trabalho com a errância, já introduzidos no capítulo anterior quando definimos esse conceito.

O primeiro, as identificações hiperdinâmicas, tem como objetivo compreender o que a errância pode fazer em relação à crise apresentada nos processos de identificação. O segundo, o não-lugar, tem como objetivo criar possibilidades de fuga para o errante aos vetores do mal-estar apresentados, criando seu espaço topológico e um funcionamento diferenciado diante do gozo. Ambos os conceitos, apesar de apresentados separadamente, estão enodados pelo próprio processo de fuga do errante para não ser capturado por nenhum dispositivo.

É com esta organização que iniciamos neste momento:

compreender a nossa posição como analistas diante da errância e posicionar a psicanálise como uma âncora possível para o errante em sua navegação em momentos de angústia diante do Real impossível. Como já apresentamos no conceito de errância, ela não é uma resposta ao Real, mas um possível de se fazer diante da proximidade com o Real.

As identificações hiperdinâmicas: os errantes

Nossa hipótese clínica é de que tais subjetividades erráticas, ao se apresentarem na psicanálise, padecem de uma angústia real por estarem cada vez menos identificadas com as estruturas tradicionais, tais como família, sociedade e religião, estando, de uma outra maneira, cada vez mais implicadas em identificações que não sejam rígidas ou confinantes. Esta movimentação entre identificações provisórias, com espaços de vazio, silêncio e angústia, que intitulamos como "identificações hiperdinâmicas" pela via do excesso, provoca um relativismo generalizado, cuja consequência tende a um caos ou a uma turbulência a ser investigada. Como observa Lebrun[159], como há uma perda da referência da tradição, não teríamos como dar o devido valor à "diferença de lugares", que tem o efeito regulador diante do caos. Este caos ocorre pelo fato de que cada um está tentando "constituir uma escala de valores a partir de suas próprias referências"; porém, não sendo iguais a todos, esta tentativa se torna inútil.

Ao receber este sujeito através de uma clínica psicanalítica,

[159] LEBRUN, J.-P. Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. Ver página 151.

ora esvaziado de identificações tradicionais, ora intenso nas suas novas tentativas de referência, torna-se necessária a elaboração de uma escuta específica. Faz-se prudente um certo desapego das estruturas tradicionais por parte do psicanalista, em prol da escuta de uma nova dinâmica de subjetivação (excesso) ou do silenciamento desta mesma subjetivação (falta). Lebrun[160] os chamará de órfãos do simbólico, os quais praticam novas formas de subjetividade e que vivem em uma fase de latência que nunca acaba. Para o autor, não poderíamos situá-los em estruturas formais da psicopatologia psicanalítica como a neurose, a psicose ou a perversão, abordagem que está de acordo com o nosso conceito de errância e que não se enquadra no escopo da psicopatologia estrutural.

Além disso, tal movimentação não necessariamente passaria por uma continuidade de uma fase de latência, como pensa o autor, porém por uma errância com identificações hiperdinâmicas, fugindo ao enquadramento e à necessidade de estar fora de uma normatividade que não é sem angústia.

Já Assad[161] dá mais ênfase à mudança na configuração familiar, na paternidade e na maternidade, principalmente por terem uma relação direta com o sintoma das crianças:

> Será mais do que um dever ético escutar qual a singularidade de um nome próprio "incorporado" aí, diante da metonímia de gozo dos pais pela via da ciência, ou mesmo, diante da metonímia do gozo somente da mãe. Enfim, em que termos a

[160] LEBRUN, Jean-Pierre. O mal-estar na subjetivação. Porto Alegre: CMC, 2010. Ver páginas 6 e 7.

[161] ASSAD, Samyra. A criança não sem a loucura dos pais e da ciência: o avesso de Medeia. Opção Lacaniana Online, v. 13, mar. 2014. Disponível na internet.

transmissão de um Nome para o sujeito se fará?[162]

Para Lebrun[163], o sujeito está no campo de sua singularidade, atolado de demandas que, inclusive, o afastaram de um confronto com "as tormentas do desejo". Para ele, no nível coletivo, "nenhuma sociedade jamais deu tanta importância à singularidade do sujeito, mas nenhuma, igualmente, tão pouco preparou o sujeito para sustentar essa posição".

Para nós, a questão ultrapassa, apesar de considerar tais aspectos familiares como importantes, os nomes-do-pai, com os quais Lacan faz analogia com a errância – a qual apresentamos como um conceito na perspectiva de uma ética do Real.

Para Lebrun[164], "é incontestável que os modos de regulação social não funcionam mais como antes", e questiona-se a transmissão de referências e as hierarquias para a geração seguinte. Para ele, vivemos em um "mundo plural, pluralista, que evoca referências diversas em função dos sujeitos envolvidos".

Para nós, o contemporâneo é caracterizado pelo fim das utopias, podendo-se acrescentar a utopia dos diagnósticos, pela criação a partir de um silêncio que vem de um fora, da potência de um fora. Nesse caso, a escuta psicanalítica precisa ser endereçada a partir deste silêncio e da tradução deste sujeito atualizado a todo instante. Um novo modo de fazer clínica e uma nova ética em construção se impõem no *setting*.

---

[162] Idem. Ver página 1.
[163] LEBRUN, Jean-Pierre. A perversão comum: viver juntos sem outro. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008. Ver página 31.
[164] Idem. Ver página 111.

> Como afirma Bourguignon, "a [*sic*] longo prazo as palavras são tomadas pelas coisas e já não conseguimos perceber claramente com que realidade estão relacionadas".[165]

No "entre" desta modificação do sujeito na sua forma de estar no mundo, pode-se atuar como psicanalista quando acionado, por meio de uma ética, que é da ordem do Real, que tem como manejo principal levar o sujeito a um cuidar-de-si em sua opção pelas identificações hiperdinâmicas, e que pode, como apresentado no conceito de errância, aproximar a clínica do errante a esta ética do Real.

Desejamos posicionar a errância, através das identificações hiperdinâmicas, como uma resposta a uma recusa de que "tudo não é possível". Para isso, seguimos uma trilha de pensamento que é a compreensão dos dispositivos com que o errante terá de lidar, conviver e subverter, para evitar ser capturado ou subjugado, uma vez que "sua crença no tudo é possível" será o motor de ruptura e passagem para novos dispositivos de forma intensa e imediata.

Para que isso seja possível, é necessário que o errante sustente a posição de um "nada". Para ilustrar esta ideia, reproduzimos uma história apresentada por Lebrun. Esperamos que esta ideia também contribua para a compreensão da necessidade de uma movimentação constante das identificações que, de alguma forma, seriam a reprodução de normas e hierarquias que perderam seu espaço.

> [...] há muito tempo, após uma batalha vitoriosa, um general acampava com seu exército para descansar ao pé de um morro. Ao levantar o olhar, ele vê um homem sentado nesse morro, logo, mais alto que ele. Cheio de cólera, ele sobe até o

[165] RINALDI, Doris. A ética da diferença: Um debate entre psicanálise e antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. Ver página 13.

> indivíduo para interpelá-lo: "Mas quem é você para se permitir sentar acima de mim? – General, responde o homem, o senhor me pergunta quem sou sem me dizer quem o senhor é? – Mas eu sou o chefe deste exército que você está vendo lá! Replica o general. – E quem está acima do senhor? – O marechal, é claro! – E acima do marechal? – Só o rei está acima do marechal! – E acima do rei? – Mas nada está acima do rei! Lança ainda, bastante irritado, o general. – Pois bem, eu sou esse nada", diz o homem, indicando por aí o ponto em que somos todos iguais.[166]

No contexto deste texto, essa história apresenta-nos alguém que subverte a autoridade fazendo um jogo e, neste jogo, se apresenta como ocupante de um espaço praticamente ilimitado. Ao não se identificar com o exército, o general, o marechal ou até o rei, ele se coloca mesmo além das patentes e das figuras de autoridade e de representantes da lei em um lugar de um nada, onde existe o corpo, o morro e a vista do horizonte. O jogo foi, em nossa opinião, apresentado para encaminhar o interlocutor da lei a um lugar de nada, destituindo-o de atrapalhar o seu olhar para o horizonte de possibilidades. Como em tal configuração o lugar de nada supõe uma visibilização do dispositivo no qual o jogo se tece, precisamos situar o leitor neste conceito

Com isso, objetivamos a elaboração futura, no texto, de um dispositivo clínico, para torná-lo um ponto de atenção importante, uma vez que, para o errante, o terror é manifesto pela possibilidade de captura em qualquer dispositivo. Novamente, cabe ressaltar que existe, de nossa parte, uma formulação própria de um dispositivo clínico, que é apresentada no capítulo 3, baseado na obra de Sándor Ferenczi

[166] LEBRUN, Jean-Pierre. A perversão comum: viver juntos sem outro. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008. Ver página 84.

e nos conceitos de dispositivo expostos a seguir. Todavia, antes de fazermos esta abordagem, convém esclarecer com a metodologia de Foucault o que vem a ser um dispositivo.

Entendendo os dispositivos

Para Giles Deleuze[167], a filosofia de Foucault apresenta-se muitas vezes como uma análise dos dispositivos. Entretanto, seguindo a visão de Deleuze, através da obra de Foucault, convém perguntar: o que é um dispositivo? Trata-se de um meio heterogêneo constituído por diversas dimensões, que incluem saber, com suas linhas de enunciação e visibilidade; poder, com suas linhas de forças, resistências; cuidado de si e linhas de errância, que o conectam com forças oriundas do fora e com a sua subjetivação.

Nesse caso, para detalhar o que acima foi descrito, ele apresentará as muitas dimensões de um dispositivo, especificando tais linhas, a saber: "linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação, linhas de ruptura, de fissura, de fratura que se entrecruzam e se misturam, enquanto umas suscitam, através de variações ou mesmo mutações de disposição"[168]. Como aqui visamos trabalhar as linhas que nos interessam, resumimos, a seguir, estes componentes, para só então apresentarmos as consequências clínicas a partir do pensamento dos dispositivos na visão de Deleuze. Vejamos em tópicos tal componentes

[167] DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível na internet. Ver página 155 a 161.
[168] Ibidem.

- A visibilidade é formada por linhas de luz que formam figuras variáveis e inseparáveis deste ou daquele dispositivo; um regime de luz, em que a maneira como esta luz cai, se esvai, se difunde ao distribuir o visível e o invisível do objeto que não tem existência sem ela.

- As linhas de enunciação apresentam as posições dos seus elementos, através de uma ciência, gênero literário, estado de direito ou movimento social, em determinado momento, que distribuirão as variáveis que as diferenciarão uma das outras.
- O dispositivo implica linhas de forças que retificam as duas linhas anteriores, ditas curvas, em uma linha reta entre dois pontos, tangenciando as curvas de visibilidade e de enunciação. Trata-se de uma dimensão do poder, que se compõe com o saber.
- A linha de subjetivação é um processo de produção de subjetividade em um dispositivo, na medida que ele permita e seja possível essa produção. É uma linha de fuga por escapar às linhas anteriores. Cabe ressaltar que nem todos os dispositivos permitirão que isso ocorra.
- As linhas de ruptura, fratura, fissura, surgem como resposta à necessidade de pensar os limites extremos de um dispositivo e à passagem de um dispositivo para outro dispositivo.

Decorrem daí as consequências para a filosofia dos dispositivos:

> A primeira é o repúdio dos universais. Com efeito, o universal nada explica, é ele que deve ser explicado. Todas as linhas são linhas de variação, que não tem sequer coordenadas constantes. O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito não são universais, mas processos singulares, de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação, processos imanentes a um dado dispositivo.

> E cada dispositivo é uma multiplicidade na qual esses processos operam em devir, distintos dos que operam em outro dispositivo. [...] A segunda consequência [...] é a mudança de orientação que se separa do eterno para apreender o novo. O novo não designa a suposta moda, mas, pelo contrário, a criatividade variável segundo os dispositivos.[169]

Deleuze nos convoca – e isso, para a nós, é de grande importância – a diferenciar o que somos, o que não seremos mais, em cada dispositivo e "aquilo que somos em devir: a parte da história e a parte atual"[170].

Muito embora esta análise de Deleuze seja profícua para o desenvolvimento dos dispositivos que colocaremos em análise, torna-se preciso avançar nesta questão, convocando outro leitor de Foucault que tem um olhar contemporâneo a partir da sua filosofia.

Giorgio Agamben, filósofo italiano, em seu texto *O que é um Dispositivo*[171], retrata, a partir de Foucault, o conceito de dispositivos. Para Agamben (2005), o dispositivo é toda e qualquer coisa que, de algum modo, possa foracluir o sujeito, o que o coloca fora até mesmo da linguagem do dispositivo. Este modo de foracluir é da prática do discurso do capitalista.

Para Agamben[172], a palavra "dispositivo" é um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Resumidamente, Agamben apresenta, a partir dos trabalhos em relação à governabilidade de Foucault, e em uma entrevista

---

[169] Idem. Ver páginas 157 e 158.
[170] Ibidem.
[171] AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? Outra travessia (Revista de literatura do Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina), n. 5, p. 9-16, 2005. Disponível na internet.
[172] Idem. Ver páginas 9 e 10.

de 1977, três pontos principais para o termo:

- O dispositivo é a rede em que se estabelece um conjunto heterogêneo entre "discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc.".
- "O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder".
- É uma rede que incluiu em si algo "que é aceito como um enunciado científico que não é científico".

Segundo Agamben, antes do dispositivo, Foucault fazia uso do termo positividade, conectado ao pensamento hegeliano de que a positividade seria um obstáculo à liberdade humana. Foucault então toma emprestado o termo para em seguida substituí-lo por *dispositivo*, para encarar o problema da "relação entre indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder"[173]. Diferentemente de Hegel, que tinha uma posição de reconciliação entre os seres e o elemento histórico, Foucault se interessa pelo que acontece nos dispositivos, afetando as relações, os mecanismos e os jogos de poder.

> Generalizando posteriormente a já ampliadíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a

[173] Idem. Ver página 11.

> filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares, e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.[174]

O autor separa os viventes dos dispositivos e amplia substancialmente a abrangência destes últimos nos processos dos viventes. Para ele, há uma consolidação capitalista com uma "gigantesca acumulação e proliferação dos dispositivos"[175]. A pergunta que ele se faz é de qual estratégia deveríamos adotar nesta relação com os dispositivos, até porque não se trataria de apenas destruí-los ou usá-los de modo justo. "Na raiz de cada dispositivo está, deste modo, um desejo em uma esfera demasiadamente humana de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência específica do dispositivo"[176]. O que define os dispositivos, segundo o autor, na atual fase do capitalismo, é que não agem mais na produção de um sujeito entre o vivente e o dispositivo, mas pelos processos de dessubjetivação. "Na não verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade"[177]. Para nós, há uma produção de um sujeito da ordem do Real, mas com uma indiferenciação entre subjetivação e dessubjetivação.

Este fator amplia substancialmente a confusão para um Eu que passa de um registro no imaginário para um registro no próprio corpo. As transformações no corpo avançam, as

[174] Idem. Ver página 13.
[175] Ibidem.
[176] Idem. Ver página 14.
[177] Idem. Ver página 15.

conversões no corpo avançam, o gozo imperativo alcança proporções jamais antes imaginadas:

> As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real.[178]

Para o autor, a profanação dos dispositivos é realizada pela arte e pela cultura. Usamos a errância do sujeito como uma forma de profanação do dispositivo de estruturar o sujeito pela via da metáfora paterna, tão comum à cena psicanalítica. Para isso, considera-se a clínica psicanalítica com este errante, como um dispositivo clínico sujeito também a uma profanação por parte do errante, e de uma subversão ou flexibilização da técnica por parte do psicanalista.

Cabe, aqui, o questionamento: a clínica psicanalítica pode ser considerada um dispositivo? Para responder a essa pergunta, iniciamos uma breve argumentação neste subcapítulo, a qual ampliaremos, por meio da nossa reflexão, quando fizermos uso da obra de Sándor Ferenczi no capítulo 3, chegando ao momento de concluir.

Checchia[179] argumenta que, apesar de muitos psicanalistas de orientação lacaniana fazerem uso do termo dispositivo, não encontra em Freud ou Lacan nenhuma origem que possa ser utilizada para justificar tal uso. Ao responder a esta pergunta em seu artigo, o autor coloca que não podemos afirmar que a clínica psicanalítica é um dispositivo nos mesmos termos da filosofia, os quais são apresentados por Deleuze e Agamben,

---

[178] Ibidem.

[179] CHECCHIA, Marcelo Amorim. A clínica psicanalítica é um dispositivo? A peste. São Paulo, v. 2, n. 1, p. 89-100, jan./jul. 2010. Ver página 90.

leitores de Foucault nesta questão. Porém, o autor perguntará se é possível definir o que é um dispositivo psicanalítico e é a partir dessa possibilidade que trazemos algumas das suas considerações.

O autor, ao pesquisar na obra de Freud e de Lacan pelo termo *dispositivo*, somente seleciona uma citação, a partir da qual realmente podemos fazer uma ponte com o conceito de dispositivo: "a questão não é a descoberta do inconsciente, que tem no simbólico sua matéria pré-formada, mas a criação do *dispositivo* pelo qual o real toca no real, ou seja, daquilo que articulei como o discurso analítico"[180]. Vemos que a citação não é suficiente para conferir um estatuto conceitual, a Lacan, do dispositivo analítico como anunciado por alguns psicanalistas. Precisamos ir além e desfazer, por sugestão de Checchia (2010, p. 92), a ideia de que Lacan inventou o dispositivo analítico, o dispositivo do passe e o dispositivo do cartel. Além disso, o autor sugere que façamos uso do sentido da palavra *dispositivo* pela via da filosofia da política, para só depois compreendermos de que modo a psicanálise pode importar tal noção.

Como já apresentamos anteriormente o sentido da palavra *dispositivo* para a filosofia, nos detemos diretamente na proposta do autor para capturar da filosofia os elementos e princípios de funcionamento que interessam à psicanálise (CHECCHIA, 2010, p. 97).

Neste caso, um dispositivo clínico é a rede que pode se estabelecer entre elementos heterogêneos, no nível de enunciados e no nível daquilo que aparece no plano da visibilidade. O jogo de forças entre esses elementos

[180] Idem. Ver página 91 a citação que faz a Jacques Lacan (grifo do autor).

heterogêneos é múltiplo e flexível, pois está sujeito a mudanças de posição ou de função e suscitam formas de resistência; há, também, no dispositivo certa manipulação de forças para direcioná-las para determinado fim; não existem relações fora da dimensão do poder; produz sujeitos, é produtor de subjetividade; tem a função estratégica de responder a uma urgência de determinado contexto histórico[181].

Com isso, o autor define o dispositivo psicanalítico como:

> composto por elementos que se entrecruzam num jogo de forças múltiplo e sujeito a mudanças. A associação livre, a transferência, [...] o silêncio, a interpretação, o tempo da sessão e o pagamento são os elementos heterogêneos da sessão analítica, que se organizam nas estratégias e táticas subordinadas à política da direção do tratamento.[182]

Precisamos nos aprofundar nesta questão, o que fazemos no capítulo 3, continuando a análise sobre o dispositivo psicanalítico com uma abordagem ferencziana.

O discurso do psicanalista e do capitalista

Além da noção de dispositivo, necessitamos posicionar o analista em um avesso do discurso do capitalismo, que toma a maior parte da crítica apresentada no primeiro capítulo.

O que desejamos é permitir que um psicanalista entre na cena do errante, como parte dos dispositivos que compõem as identificações hiperdinâmicas. A dificuldade é pensar, neste momento do texto, como podemos, em meio ao imediatismo e à intensidade do errante, nos colocarmos à disposição para

[181] Idem. Ver páginas 97 e 98.
[182] Idem. Ver página 98.

uma análise em seu processo de angústia. Ao mesmo tempo, de que tipo de discurso dispomos para em um não-*setting* realizar um trabalho analítico com tal sujeito. Reforçamos, aqui, que o errante não é uma definição, mas a encarnação de aspectos de nosso conceito de errância. O errante é, pois, um personagem que nos ajuda na elaboração dos conceitos.

Lacan disse, em seu texto intitulado "Radiofonia"[183], publicado no Jornal Acadêmico *Scilicet* 2/3, já em 1970, que estávamos vivendo uma crise generalizada dos laços sociais, o que continuamos a viver ainda hoje. Isso ocorre, segundo Lacan, graças ao predomínio de um determinado discurso, que ele denomina de discurso do capitalista.

> [...] a mais valia, é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta de gozar [*manque à jouir*]. Esta se acumula, por um lado, para aumentar os meios dessa produção como capital. Por outro lado, amplia o consumo, sem o qual esta produção seria inútil, justamente por sua inépcia para proporcionar um gozo com que possa tornar-se mais lenta.[184]

Nesse discurso não há uma relação entre o agente e o outro do discurso; pelo contrário, a partir de um deslizamento que, para a maioria das pessoas passa desapercebido, no discurso do mestre o sujeito desliza para a posição de consumidor. Este discurso quebra a ordem lógica dos discursos, e "não é propriamente um outro discurso, mas uma forma contemporânea de pensar o Discurso do Mestre"[185]. Com isso,

---

[183] LACAN, Jacques. (1970) Radiofonia. In LACAN, Jacques, Outros escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 401-447.
[184] Ibidem.
[185] COELHO, Carolina Marra S. Psicanálise e laço social: uma leitura do seminário 17. Mental, Barbacena, v. 4, n. 6, p.107-121, jun. 2006. Disponível na internet. Ver página 111.

fica foracluído o laço social, porque o objeto causa de seu desejo passa a ser apenas um dispositivo objeto de consumo.

A única vez em que Lacan escreveu o discurso do capitalista na forma de um matema ocorreu em uma conferência em Milão, em 12 de maio de 1972:

> [...] De jeito nenhum lhes digo que o discurso capitalista seja medíocre; é, pelo contrário, algo loucamente astucioso. Loucamente astucioso, mas destinado a explodir. uma pequenininha inversão simplesmente entre o S_1 e o (S/) […] que é o sujeito […] basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome [*consomme*], se consome tão bem que se consuma [*consume*]. Agora vocês estão embarcados […] vocês estão embarcados […] mas há poucas chances de que qualquer coisa aconteça de sério na corrente do discurso psicanalítico, salvo, assim […] ao acaso.[186]

Este agente não faz laço social, nele predomina a lógica do lucro. Esse é o discurso que prepondera na contemporaneidade. A estratégia proposta por Lacan será a de se avessar o discurso do mestre e do capitalista também, que, para não deslizar, passe a tratar o outro como um sujeito. É essa a estratégia da clínica psicanalítica e, por que não dizer, de sua ética – visando resistir a este tipo de discurso do capitalista. Neste discurso, o psicanalista ocupa o lugar de agente, como *semblant* de objeto causa do desejo (*a*)[187].

---

[186] LACAN, Jacques. Conferência de Lacan em Milão (Parte 2), em 12 de maio de 1972. Trilhar: caminhos em psicanálise, Milão, 25 mar. 2015. Disponível na internet.

[187] Objeto *a* é a causa do desejo. É o que nos falta. É a lembrança do sentimento de totalidade vivido antes da separação da mãe. Quando separado torna-se uma lembrança de que existe algo mais, talvez perdido e ou a ser encontrado. (FINK, 1998).

> Em se tratando da posição dita do analista – nos casos, aliás, improváveis, pois haverá mesmo um analista? quem pode saber? mas teoricamente podemos postulá-lo -, é o próprio objeto a que vem no lugar do mandamento. É como idêntico ao objeto a, quer dizer, a isso que se apresenta ao sujeito como a causa do desejo, que o analista se oferece como ponto de mira para essa operação insensata, uma psicanálise, na medida em que ela envereda pelos rastros do desejo de saber.[188]

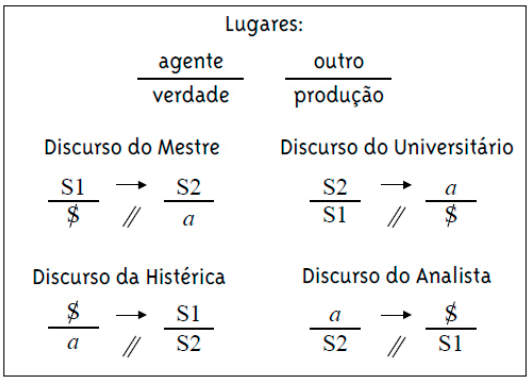
Segundo Coelho[189], os laços sociais são tecidos e estruturados pela linguagem, denominados de discursos: uma estrutura sem palavras, mas articulados na cadeia de significantes. Para Lacan, os quatro discursos que ele apresenta no *Seminário 17 - O avesso da psicanálise* são os quatro modos de relacionamento apontados por Freud como fontes de sofrimento do homem: governar, educar, analisar e fazer desejar. São quatro os discursos: o do mestre, o do universitário, o da histérica e o do analista. Lacan ainda incluirá o quinto discurso, que já apresentamos, o do capitalista. Não é, no entanto, de nosso interesse detalhar os discursos, apesar de termos nos dedicado à apresentação do discurso do capitalista.

[188] LACAN, Jacques. O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1969-1970/1992.

[189] COELHO, Carolina Marra S. Psicanálise e laço social: uma leitura do seminário 17. Mental, Barbacena, v. 4, n. 6, p.107-121, jun. 2006. Disponível na internet. Ver página 108.

Acreditamos que se faz necessária a apresentação do discurso do analista, já que elaboramos ao longo do trabalho uma série de questionamentos sobre a posição do psicanalista em relação ao tema da errância. Como falamos no início, desejamos poder incluir um psicanalista na cena do errante.

Figura 1 - Os quatro discursos



Para compreender a formalização dos discursos, é necessária a apresentação de quatro termos e suas posições, esta última permanente em cada discurso. As quatro posições são o agente, o outro, a produção e a verdade. O agente tem o papel de organizar a produção discursiva, domina o laço social e possibilita que ocorra a alteridade. O outro é aquele ao qual o discurso se dirige. A produção é o efeito do discurso; é aquilo que resta. A verdade sustenta o discurso, mas não pode ser toda dita, havendo uma interdição entre a produção e a verdade. Já os quatro temas são o S_1, o S_2, o objeto pequeno *a* e o sujeito. O S_1 é o significante mestre, que é vazio de representação, mas é o articulador da cadeia significante. O S_2 é o saber, significante que, na presença do S_1, representa o sujeito. Apesar desse nome, para a psicanálise este saber é um saber que não se sabe: o inconsciente. O objeto *a* é a causa do

desejo ou mais-de-gozar e o Sujeito é, para Lacan, esvaziado de toda substância.[190]

O discurso do analista apresenta-se ao avesso do discurso do mestre. Segundo Coelho (idem, p. 115), o "agente, no discurso do analista, é o desejo inconsciente, um questionamento dos significantes mestres. A posição do analista é feita substancialmente do objeto *a*, causa de desejo, a partir do qual é possível a associação livre". O lugar da verdade é ocupado pelo S_2 e, estando nesta posição, é um enigma, dito sempre pela metade, é o saber da falta.

O discurso do psicanalista é um discurso de resistência ao discurso do capitalista. Se aquilo que eu não sou é o que me falta, e se esta falta é o único objeto (*a*), o que causa o desejo, a própria clínica é uma busca desta falta, e como objeto o analista só pode ser *a*. A clínica psicanalítica é um dos possíveis lugares de uma busca pelo desejo. Em um mundo sem desejo, é fundamental que este tipo de clínica exista.

Efeitos da tecnologia

Retornando aos dispositivos mais utilizados pelo errante, os tecnológicos, que ganham em alcance e em desempenho, vemos o desenvolvimento da comunicação, que tem um impacto radical na sociedade e modifica a forma como se relacionam as pessoas. O espaço cibernético, segundo Le Breton,

> é um modo de existência completo, portador de linguagens, de culturas, de utopias. Desenvolve um mundo real e imaginário de sentidos e de valores que só existem por meio

[190] Idem. Ver páginas 109 e 110.

> do cruzamento de milhões de computadores e do emaranhamento de diálogos, de imagens, de interrogações de dados, de discussões em chats... que coloca provisoriamente em contato indivíduos afastados no tempo e no espaço e que às vezes ignoram tudo deles mesmos. Um mundo em que as fronteiras se misturam e em que o corpo se apaga [...].[191]

A instabilidade domina esta rede através de um conjunto de transformações que são apresentadas por Floridi[192] em seu *The Onlife Manifesto*. Entre elas, destaca-se a mudança da primazia das entidades para a das interações, a qual cria um embaçamento entre a distinção de realidade e da virtualidade por parte do sujeito frente à tecnologia que direciona, mais uma vez, nosso olhar para uma transitoriedade de espaço e de lugar jamais vistos.

De forma similar nos ambientes virtualizados, os espaços são emergentes e rapidamente desconstruídos e reorganizados em uma nova forma de acesso ou rede. A rede imita o processo de transformações da vida real, mas com muito mais potência. É um lugar favorável à onipotência do pensamento, liberando os limites do corpo para criar e movimentar-se à vontade:

> O espaço cibernético é a apoteose da sociedade do espetáculo, de um mundo reduzido ao olhar, à mobilidade do imaginário, mas à inspeção dos corpos que se tornaram inúteis e estorvantes.[193]

Somam-se ao infinito de uma busca de felicidade e a uma

---

[191] LE BRETON, David. Adeus ao corpo: antropologia e sociedade. Tradução de M. Appenzeller. Campinas: Papirus, 2007. Ver páginas 141.
[192] FLORIDI, L. The Onlife Manifesto. In FLORIDI, L. The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era. New York: Springer, 2015. p. 7-13.
[193] LE BRETON, David. Adeus ao corpo: antropologia e sociedade. Tradução de M. Appenzeller. Campinas: Papirus, 2007.

escolha objetal pela via de uma identificação opaca, há uma grande quantidade de dispositivos e de seu domínio sobre os corpos, por meio da intensidade que a tecnologia adiciona aos processos psíquicos de submissão do assujeitado ao discurso do capitalismo. O confronto, então, ocorre no âmbito da proliferação de processos de subjetivação.

A psicanálise, para nós, necessita compreender melhor os dispositivos que fazem desaparecer o sujeito e o que se pode apreender com as novas formas de subjetivação do errante. A psicanálise pode aprender muito com estes processos que apresentamos anteriormente neste capítulo.

Onde aterrar então?

Como apresentado na definição de errância, ela não é uma resposta ao Real. Na busca de um possível de se fazer com a angústia que se apresenta, apontamos a possibilidade de um ancoramento durante o processo de errância. É sobre esta âncora, que Latour chama de aterramento, que tratamos neste subcapítulo.

Para Bruno Latour[194], a falta de um "mundo comum" a compartilhar está nos enlouquecendo. Lembra a abordagem de Freud sobre a universalidade; porém, no campo dos dispositivos estabelecidos.

> Para resistir a essa perda de orientação comum, será preciso aterrar em algum lugar. Daí a importância de saber como se orientar, e para isso traçar uma espécie de mapa das posições ditadas por essa nova paisagem na qual são redefinidos não

[194] LATOUR, Bruno. Onde aterrar? 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

> apenas os afetos da vida pública, mas também as suas bases.[195]

O autor fala da negação que atravessa a questão da existência de um problema, que, para nós, é a alienação do domínio do discurso do capitalista e o desaparecimento do sujeito. Não importa se somos de direita ou esquerda, ativos ou passivos, carentes ou descolados, o binarismo perde e o que nos divide é a negação da problematização do domínio dos dispositivos e de um discurso que não permite sujeitos desejantes. Isso vale para ricos ou pobres, burgueses ou operários, cada vez mais nos tornamos errantes em um deserto de dispositivos.

O autor ressalta um dispositivo em potência de distração: o clima, ou se preferir, o vegano, ou, se ainda preferir, o politicamente correto; todos legítimos, mas todos em excesso. O funcionamento é pela via do excesso, par da falta, tão conhecido pela psicanálise.

> Esse é o novo modo de perceber a condição humana universal – uma universalidade completamente perversa (*a wicked universality*), é verdade, mas a única da qual dispomos, uma vez que a precedente, a da globalização, parece desaparecer do horizonte. A nova universalidade consiste em sentir que o solo está em vias de ceder.[196]

A saída para o autor é pela desconfiança que pode levar o sujeito a uma psicanálise, de que algo está errado no mundo dos dispositivos.

> A hipótese parece inverossímil: a ideia de denegação se assemelha demais a uma interpretação psicanalítica ou a uma

[195] Ibidem.
[196] Ibidem.

> teoria da conspiração. Contudo, ela se torna mais plausível se fizermos a suposição bastante razoável de que as pessoas rapidamente desconfiam quando se esconde alguma coisa delas, e se preparam para agir em resposta a isso. Ainda que não haja um flagrante da traição, os efeitos da desconfiança são bem visíveis.[197]

Para nós, a psicanálise é a saída ética para essa dúvida, para o conflito, para o conflito entre as identificações e o errante, que passa a desconfiar dos dispositivos, a se perder na própria errância. A psicanálise tem uma porta aberta para seu trabalho a partir desta desconfiança de que há algo errado no deserto do Real dos dispositivos. É neste lugar que o dispositivo analítico pode aparecer na viagem do errante. Ao resistir, sem critérios, o errante se perde, pois não encontra uma âncora que o permita cuidar de si. A psicanálise fornecerá a âncora e possibilitará, assim, uma ética.

A busca por uma possível organização da errância parece ser um tanto estranha, mas não o é quando vista pelo olhar de um cuidado de si e pelo ponto de vista de um aterramento. Pode ser um possível de se fazer, para o sujeito errante, diante de sua desconfiança, contínua, de ser traído pelos dispositivos que querem capturá-lo e evitar sua navegação. O aterrar que colocamos neste subcapítulo é voluntariamente utilizado pelo errante como uma possibilidade de respirar em meio ao seu estado de terror, mas não é algo imprescindível para se evitar a angústia.

A adoção simbólica

[197] Ibidem.

Gerard Amiel[198] traz uma reflexão importante sobre a exclusão da existência: uma âncora do sintoma com o laço social. O autor sugere que o desejo do analista seja de ouvir um pouco além de sua leitura imaginária usual, devido à grande dificuldade para o analisante em articular o sintoma que o habita.

Amiel[199], fugindo do termo exclusão, por seu uso no senso comum, associará este à falta de uma adoção simbólica. Não afasta a possibilidade da exclusão real, a que muitos sujeitos são submetidos, uma segregação ao trabalho, por exemplo. Em seguida, o autor coloca a exclusão fisiológica a partir do entendimento de Freud a respeito da falta fundante do sujeito articulado ao Outro inconsciente. Para Lacan, ele vai se situar no não-todo, na incompletude, na não relação sexual.

> Isso nos permite abordar mantendo um certo aspecto da clínica pós-pós-moderna, o do sujeito que não teria sido adotado pelo pai ou por quem o pacto simbólico pelo qual é possível "ser filho de" teria permanecido durante a noite e a névoa. Todo mundo, ao nascer tinha que ser primeiramente adotado por aqueles que só se tornam pais depois, isso incluindo filhos biológicos [...]. No caso desta adoção simbólica não acontecer, que tipo de consequência podemos detectar?[200]

Para Amiel[201], é negado ao infante o significante fálico, pela inadimplência da função paterna. Este sujeito está fora da

---

[198] AMIEL, Gérard. *À propos du sujet "after-post-moderne" ou de l´exclusion à l´existence*. In: LEBRUN, Jean-Pierre. *Les désarrois nouveaux du sujet*. Année: Eres, 2005. p.233-243. Disponível na internet. Ver página 233.
[199] Idem. Ver página 234.
[200] Idem. Ver páginas 235 e 236 (Nossa tradução livre do francês para o português).
[201] Idem. Ver páginas 236 e 237.

lógica fálica, mas isto não significa um rasgo irrevogável no tecido simbólico.

> Isto é comumente expresso pelo sujeito como uma possibilidade de desejar (o mundo carece desta pequena centelha que iria arrancá-lo de seu peso cinza e monótono), ou pela ocorrência de colapsos muito frequentes no campo do desejo que o mergulham em um espaço triste e sombrio, mas também como a impossibilidade momentânea para ter acesso à fala, alteridade, existência ou vida.[202]

Para o autor, apesar de o insucesso da adoção simbólica atingir o acesso ao significante fálico pela metáfora paterna, isso não afetará necessariamente o Nome-do-Pai que pode estar estabelecido por uma rota diferente daquela da geração genital.

Para Forbes[203], a psicanálise é o tratamento do estranho de cada pessoa, do trato com seu inconsciente, "que causa ao ser falante responsabilizar-se pela invenção de seu estilo singular de usufruir de seu corpo e de sua vida". O autor responsabiliza o *falasser*[204] com o seu inconsciente, suas pulsões, seus modos de gozo.

Para Lacan, o desejo do analista é o desejo de obter a diferença (conforme citação a seguir) e levar o analisante ao encontro com seu S_1 (significante-puro).

> O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem,

[202] Idem. Ver página 237.
[203] FORBES, Jorge. Inconsciente e responsabilidade: Psicanálise do século XXI. São Paulo: Manole, 2012. Ver página 8.
[204] Falasser "é o contrário de falta-a-ser, é o sujeito mais o corpo, é o sujeito mais a substância gozante.". Ver na página 57 de MILLER, Jacques-Alain. O osso de uma análise. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Edição do Kindle.

> pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver.[205]

A partir do colocado por Amiel[206], a clínica aludiria dar um domicílio ao Nome-do-Pai em vez do Outro, o que seria uma grande movimentação do analista em implicar o sujeito em toda e qualquer possibilidade de laço social. Na falta de qualquer laço social, a própria clínica ocuparia o lugar de restabelecer lugar ao Nome-do-Pai ou à legitimidade da errância do sujeito. Legitimidade esta que não negligencia o cuidado-de-si como ética para este errante e poderia ser um lugar transitório para aterrar-se.

Por conta dessa intensa movimentação em identificações hiperdinâmicas, o objeto *a* circula aleatoriamente, parecendo, muitas vezes, um enigma e, algumas vezes, como subúrbios das estruturas conhecidas pela psicopatologia psicanalítica. O errante também leva o seu objeto *a,* no bolso.

A análise pode oferecer um lugar para existir, constituindo uma razão para viver. Porém, existem os riscos de ela mesma levar o sujeito a assumir uma estrutura, apesar da falha inaugural com a metáfora paterna com um pedido de adoção pelo analista. Caso isso ocorresse, feriria os princípios da transferência como lugar de apenas respiro diante da resistência do analisante e do lugar do analista como sujeito-suposto-saber completamente desprovido desta capacidade de adoção. Para escapar a isso, é necessário implicar o sujeito ao

---

[205] LACAN, Jacques. O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Ver página 260.

[206] AMIEL, Gérard. À propos du sujet "after-post-moderne" ou de l´exclusion à l´existence. In: LEBRUN, Jean-Pierre. Les désarrois nouveaux du sujet. Année: Eres, 2005. p.233-243. Disponível na internet.

Real desconhecido e com o qual está lidando em sua jornada, adotando a análise e não o analista como ponto de aterro.

Segundo Amiel[207], se é raro na análise um pedido de adoção pelo trabalho simbólico da linguagem, será mais comum um pedido de ajuda para encerrar a tirania materna, a qual ele confusamente apresenta como um abandono da metáfora paterna. É aqui que o errante se separa de um estruturado? Parece que sim para nós.

O ouvir do analista na direção do tratamento é o mais próximo possível da função simbólica da fala e do silêncio (que também fala), embora o arranjo inicial seja a de um desejo, de uma palavra ou existência proibida. Como a análise falha, segundo Lacan, no fazer desejar do sujeito, cabe ao analisante a decisão solitária de uma possível adoção de si mesmo pela via do cuidado-de-si. O analista coloca-se como sustentação deste cuidado-de-si, na posição de objeto *a*. A resistência do analista é essa, a de sustentar esta posição e permitir que a psicanálise seja *a* no bolso do sujeito errante.

Uma saída pela ética aproxima-se de uma saída pela arte que, em Freud, seria pela via do amor à verdade; e, em Lacan, a um bem-dizer sobre o real de cada um.

> Tanto Freud quanto Lacan são muito exigentes em relação aos princípios éticos da psicanálise. Freud afirma que a cura se baseia no amor à verdade, ao passo que Lacan a assenta no "bem-dizer" [...], a psicanálise é constitutiva de uma ética criada sob medida para nosso tempo.[208]

Cabe à psicanálise atravessar ao seu próprio fantasma, de

[207] Idem. Ver página 240.
[208] ONS, Silvia. Tudo o que você precisa saber sobre a psicanálise. São Paulo: Planeta, 2014. Ver página 31.

forma que, na sua relação com o objeto do discurso do capitalista, possa criar, cada vez mais, formas inovadoras de escuta, dentro do Real do sujeito que ainda existe em cada um. A psicanálise, ao sair da armadilha que captura a todos pelo discurso capitalista, subvertendo aos próprios dispositivos, pela via das instituições, abre-se para a escuta de novas subjetivações, como a do errante, e pode fazer uma diferença, nela mesma, acontecer no seu *setting*.

O "não-lugar" na psicanálise

Segundo Levy[209], a palavra virtual vem do latim *virtualis*, que advém de *virtus*, força, potência. O virtual existe em potência e não em ato. Para o autor, o virtual não se opõe ao real, mas ao atual. O virtual é um conjunto de forças que acompanha uma entidade ou um processo de resolução, uma atualização.

Essa analogia a uma dimensão temporal com uma função de potência sobre algo, o atualizado, é o mais estimulante nesta definição de virtual do ponto de vista psicanalítico, pois trata de algo da ordem do Isso, com uma autonomia sobre a criação. Ao mesmo tempo, o autor define que a entidade pode criar instâncias desta construção de potência ou, até mesmo, influenciá-la, reorganizando e elaborando como da ordem do Eu psicanalítico.

Ao misturar o autônomo e o interpretado, Levy auxilia na conexão que se pode fazer entre a atualização e a criação. O retorno do que foi interpretado e elaborado pode ser invenção,

[209] LEVY, Pierre. O que é virtual? São Paulo: 34, 2011. Ver página 15.

mais do que razão, a partir de uma dinâmica de forças do próprio processo virtual por ele definido.

A partir desse conceito vislumbram-se uma antecipação de conflitos e uma dinâmica de mudança no atual como resposta às movimentações de potência do virtual. A virtualização é em si, para Levy, "uma mutação de identidade..., a entidade passa a encontrar sua consistência essencial num campo problemático"[210].

A virtualização com isto não soluciona, mas desloca, cria movimento neste campo problemático. Além disso, nenhuma atualização se parece com nenhuma outra, há imprevisibilidade e "o virtual é uma fonte indefinida de atualizações"[211].

> A virtualização, passagem à problemática, deslocamento do ser para a questão, é algo que necessariamente põe em causa a identidade clássica, pensamento apoiado em definições, determinações, exclusões, inclusões e terceiros excluídos. Por isto a virtualização é [...] o processo de acolhimento da alteridade.[212]

Lebrun[213] cita que Jacques Lacan prevê, no encerramento de uma jornada em Paris sobre as psicoses da criança[214], que, um dia, em uma época futura, teríamos o que ele chama de "criança generalizada". Nessa época, permanecer criança nada teria de repreensível — pelo contrário, seria implicitamente favorecido.

Este momento já chegou, de forma inesperada, pela via da

---

[210] LEVY, Pierre. O que é virtual? São Paulo: 34, 2011.
[211] LEVY, Pierre. Cibercultura. São Paulo: 34, 2010. Ver página 50.
[212] LEVY, Pierre. O que é virtual? São Paulo: 34, 2011. Ver página 25.
[213] LEBRUN, Jean-Pierre. A perversão comum: viver juntos sem outro. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008.
[214] LACAN, Jacques. Alocação sobre as psicoses da criança (1967). In: LACAN, Jacques, Outros escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 359-368.

potência do virtual. Esta criança que não quer ser um "adulto", no sentido do senso comum, encontrou uma nova forma de estar no mundo, desconectada de uma rede envelhecida, a rede dos que não escapam e ficaram "adultos".

A psicanálise ficou "adulta" e está na rede envelhecida. Ela mesma trocou parte de seus objetivos como práxis por um pouco de segurança, parodiando Freud sobre o mal-estar. Uma dura crítica à psicanálise é proferida neste sentido por Umberto Galimberti, em seu livro *Psiche e Techne: o homem na idade técnica*:

> A psicanálise não diz nada e não pode dizer absolutamente nada, porque a imagem de "psique" de que dispõe é construída sobre a imagem do homem pré-tecnológico, cujo agir é motivado por um fim e projetado sobre um sentido que é, também, a construção das melhores condições possíveis de civilização, que podem ser obtidas mediante um equilíbrio entre felicidade e segurança.[215]

É possível escapar a esta crítica pela via do Real (para um lugar topológico), a partir de uma abordagem topológica de um furo que sempre esteve lá: o objeto *a*, e por um movimento que chamaremos de fantasma-coisa.

Fazendo a aproximação com os conceitos colocados, passamos a utilizar o errante, que encarna o conceito de errância em substituição à ideia de criança generalizada; e, para os "não-tolos erram"; passaremos a usar a palavra "tolos" no lugar de "adultos".

Utiliza-se a inserção da tecnologia como um marco importante para o movimento de ruptura com as identificações às instituições tradicionais como família, trabalho, religião etc.

---

[215] GALIMBERTI, U. Psiche e Techne: o homem na idade técnica. São Paulo: Paulus, 2006. Ver página 800.

na observação deste não-lugar, trazendo a necessidade de defini-lo do ponto de vista psicanalítico.

A partir de um intercurso genealógico sobre a noção de afânesis em Lacan, elabora-se um percurso para alcançar esta relação fantasmática entre o sujeito barrado[216] (S/) e a afânesis (ȁ)[217] como possibilidade de movimentação do errante por este lugar, um lugar topológico, que intitulamos de "não-lugar".

A tecnologia e o "não-lugar"

O desenvolvimento da tecnologia e da comunicação tem um impacto radical na sociedade e modifica a forma como se relacionam as pessoas. O espaço cibernético, segundo Le Breton,

> é um modo de existência completo, portador de linguagens, de culturas, de utopias. Desenvolve um mundo real e imaginário de sentidos e de valores que só existem por meio do cruzamento de milhões de computadores e do emaranhamento de diálogos, de imagens, de interrogações de dados, de discussões em chats... que coloca provisoriamente em contato indivíduos afastados no tempo e no espaço e que às vezes ignoram tudo deles mesmos. Um mundo em que as fronteiras se misturam e em que o corpo se apaga [...].[218]

[216] Sujeito barrado (S/), ou sujeito dividido, é aquele que "deixa aberta a possibilidade de vir a ser. [...] é esvaziado de toda a substância (COELHO, 2006, p. 110)

[217] (ȁ) é um símbolo que escolhemos para representar no texto a afânesis do sujeito.

[218] LE BRETON, David. Adeus ao corpo: antropologia e sociedade. Tradução de M. Appenzeller. Campinas: Papirus, 2007. Ver página 141.

Segundo Castells[219], "as redes constituem a nova morfologia social de nossas sociedades e a difusão lógica de redes modifica de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura". O autor escreve que o poder dos fluxos é mais importante que os fluxos do poder, de forma que a presença na rede, ou a ausência dela, além da dinâmica de cada rede em relação às outras são fontes cruciais de dominação e de transformação de nossa sociedade.

Segundo Castells[220], por muito tempo na história, as redes eram o domínio da vida privada, e uma propensa centralização dava limites à produção por ela alcançada. Havia uma tentativa de controle que, agora com a tecnologia da informação, escorrega pelos fios, pelas mãos de *hackers*, pela atribuição pública de grupos, pela falta de capacidade de retenção.

O saber vaza, os contatos vazam, o que é feito não pode ser controlado. Há um caos disfarçado por corporações, poucas aliás, nomeando as redes, mas sem capacidade de identificação ou de ação defensiva intensa em casos de abusos por pessoas ou grupos, reduzindo sua diligência a críticas e bem poucas ações concretas em prol do desejo de segurança dos conectados (nem todos). Segundo o autor, ser excluído dessas redes é sofrer uma das formas mais danosas de exclusão em nossa economia e em nossa cultura.

Estar conectado lhe traz acesso a um grande volume de informações, nunca antes alcançado, porém repleto de dúvidas

---

[219] CASTELLS, Manuel et al. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 2008. Ver página 553.
[220] CASTELLS, Manuel. A Galáxia da Internet: Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. Ver página 5.

sobre a sua autenticidade e a de seus provedores de informações. Além disso, ela apresenta um fator de sincronicidade interessante, porque enquanto conectados a uma rede, estão desconectados de outras, as vezes dezenas delas, inclusive as de realização no mundo físico. Acabam se iludindo por uma conexão dessincronizada, que de tempo real tem somente o sinal sonoro de alguma das outras redes a que não estão conectadas naquele instante (notificações assíncronas[221]). Correm de um lado para o outro para atender demandas, sinais de outros que já não estão mais lá e/ou aproveitam para gerar demandas para outros. Por que estes grupos decidem viver virtualmente e em redes?

Segundo o arquiteto, urbanista e filósofo Virílio, o território é delimitado e o lugar é limitado a uma identificação. Para ele, a ruptura dos limites não está tão mais relacionada ao espaço físico (cadastro, setor urbano) como antes, mas principalmente na tecnologia que não cessa de se modificar através de uma série de interrupções (desemprego, trabalho autônomo...) e ocultações sucessivas ou simultâneas. Este movimento, segundo o autor, visa organizar e desorganizar o meio urbano ao ponto de provocar o declínio e a degradação dos locais.

De forma similar nos ambientes virtualizados, os espaços são emergentes e rapidamente desconstruídos e reorganizados em uma nova forma de acesso ou rede. A rede imita o processo de transformações da vida real, mas com muito mais potência. O sujeito avança em um processo criativo, em que as identificações ora são convertidas em atual na forma de afetos, ora estabilizadas em potência mantidas no virtual. De forma surpreendente, é factível ao sujeito sustentar o virtual sem

[221] Assíncrono: Que não ocorre ou não se efetiva ao mesmo tempo. (DICIO, 2018)

ajuda tecnológica, uma vez que domine os processos como foram apreendidos.

O virtual favorece a potência do pensamento, liberando os limites do corpo para criar e movimentar-se à vontade:

> O espaço cibernético é a apoteose da sociedade do espetáculo, de um mundo reduzido ao olhar, à mobilidade do imaginário, mas à inspeção dos corpos que se tornaram inúteis e estorvantes.[222]

Existe, realmente, uma fronteira entre uma identificação tradicional e outra virtual? Como isto afeta a nossa intimidade e autenticidade como pessoas? Segundo Han[223], esta maneira de ser, buscando identificações virtuais, é uma desconstrução da distância espacial entre o público e o privado, com uma severa exposição do espaço privado. O que é mais interessante é que esta esfera privada é contrária à construção de imagem e de se tornar objeto, que ao ser desconstruída torna quase tudo público — quase tudo é imagem e objeto.

> O *homo digitalis* ["homem digital"] é tudo, menos um "ninguém". Ele preserva a sua identidade privada, mesmo quando ele se comporta como parte do enxame. Ele se externa, de fato, de maneira anônima, mas via de regra ele tem um perfil e trabalha ininterruptamente em sua otimização (...) São estranhas a ele espacialidade (...) pertencem à topologia das massas (...) formam um especial aglomerado sem reunião, uma massa [*Menge*] sem interioridade, sem alma ou espírito.[224]

---

[222] LE BRETON, David. Adeus ao corpo: antropologia e sociedade. Tradução de M. Appenzeller. Campinas: Papirus, 2007. Ver página 142.
[223] HAN, Byung-Chul. (2013) No enxame: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018.
[224] Idem. Ver página 29.

É na apresentação de seu texto "O estádio do espelho como formador da função do eu" que Lacan[225] exibe a identificação fundamental que é dada com a imagem do próprio corpo, uma pré-formação do Eu que favorece a percepção da unidade do corpo próprio e põe fim ao fantasma do corpo esfacelado, levando à identidade corporal do sujeito e ao início da relação com a imagem e a alteridade deste sujeito. Segundo Lacan[226], o sujeito é impactado pelo olhar e pela fala do Outro, este Outro com "O" maiúsculo, capaz de impactar a vida do sujeito: "O olho e o olhar, esta é para nós a esquize na qual se manifesta a pulsão ao nível do campo escópico."

Apesar de rápido, o tal "acolhimento virtual" precário, mas impactante, afeta o sujeito, que fica entre estar em um lugar, mas não o reconhecer como seu.

Em uma posição passiva constrói algo próprio de si mesmo, para ele mesmo se regozijar, enquanto promove um pedido de reconhecimento que nem sempre vem acompanhado de uma atenta participação dos outros nas redes. Outrora, em sua posição passiva, se põe a capturar os desavisados da rede, os que a procuram por distração e não por vocação. Em ambas as posições, passiva e ativa, o sujeito perde a capacidade de suportar o silêncio e passa a viver nas estimulações que a conectividade aparentemente produz. Ao se satisfazer com as interações digitais, este sujeito se acostuma ao não afeto e à falta de atenção na vida, ficando submetido, cada vez mais, ao silêncio. Na tentativa de um possível retorno a este universo do

[225] LACAN, Jacques. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. p. 96-103.
[226] LACAN, Jacques. O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Ver página 74.

mundo físico, encontrará um acúmulo de faltas de identificações que pode tornar este movimento aterrorizante. Apesar de se sentir parte de um mundo virtual, este sujeito ainda se frustra em seu corpo, em seu tempo, em seu silêncio, e não consegue viver a proposta de uma vida virtual "pura". Corpo e imagem juntos, no imaginário, como sempre estiveram.

> O digital submete a tríade lacaniana do real, do imaginário e do simbólico a uma reconstrução radical. Ele desconstrói o real e totaliza o imaginário. O smartphone funciona como um espelho digital para a nova versão pós-infantil do estágio do espelho. Ele abre um espaço narcísico, uma esfera do imaginário na qual eu me tranco. Por meio do smartphone o outro não fala.[227]

Uma nova geração de fantasmas torna-se cada vez mais voraz; os objetos passaram a ter vida e a fazer laços com o sujeito, e o sujeito se tornou objeto das coisas. No seu silêncio há um encontro com as coisas, distante de A Coisa, e perto demais de identificações sem o Outro.

> A nova geração de fantasmas, a saber, os digitais, se tornam (...) mais vorazes, mais audazes e barulhentos. As mídias digitais não iriam de fato "além da força humana"? Elas não levariam a um rápido, não mais controlável aumento dos fantasmas? Não desaprendemos com elas, de fato, a pensar em uma pessoa distante e a tocar uma pessoa próxima? A Internet das Coisas produz novos fantasmas. As coisas, que antigamente eram mudas, começam, agora, a falar.[228]

Uma nova linguagem inicia-se entre as coisas e o sujeito

---

[227] HAN, Byung-Chul. (2013) No enxame: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018. Ver páginas 44 e 45.
[228] Idem. Ver páginas 96 e 97.

errante, que, pela via de um fantasma-coisa, pode, enfim, não retornar ao lugar de identificações insatisfatórias de uma vida precária de afetos, o lugar. Este fantasma-coisa será representado neste trabalho como S/ ◊ ȧ, sendo ȧ a letra que representa o ponto de afânesis. Faz-se necessária uma genealogia do termo afânesis neste ponto do texto, para a melhor compreensão de como o sujeito age na errância comparada com as formas discursivas da psicopatologia estrutural.

O ponto de afânesis (*ȧ*) e o esvaecimento do sujeito

A movimentação do sujeito errante citado anteriormente é de difícil compreensão. A escuta analítica encontra-se muitas vezes enodada na psicopatologia estrutural. Lacan trabalhará os modos de gozo, da sexuação e do sinthoma no final de sua obra, para se permitir uma clínica borromeana. O foco de Lacan passa a ser a apresentação do RSI (Real, Simbólico e Imaginário) enlaçado pelo Sinthoma, que é muito importante do ponto de vista clínico e que se presentifica no Real através do fantasma-coisa.[229]

Esta complementação em relação ao movimento do conjunto RSI-Sinthoma tem como objetivo problematizar uma diferença muito importante, também vista por Lacan contra Ernest Jones, entre o desaparecimento do desejo e o desaparecimento do sujeito barrado. Este ponto específico gera uma grande dificuldade de compreensão de um sujeito

[229] Precisaremos mais a frente no texto recorrer a *lalangue* e ao *falasser* de Lacan, além de elaborar uma forma própria de ver o movimento do errante.

esvaziado de si mesmo, para um sujeito potencializado no virtual. Ambos poderiam caracterizar um afastamento do modelo de sujeito da psicanálise, mas são diferentes entre si. Para demonstrar isso, faz-se uso de uma genealogia do conceito de afânesis na obra lacaniana e, a partir disso, elabora-se uma estratégia de visualização dos movimentos do sujeito errante.

Jacques Lacan, ao longo de sua obra, fez uso do termo proposto por Ernest Jones, biógrafo de Freud: *afânesis*. Segundo Chatelard[230], Jones propõe a expressão *afânesis do desejo*, contribuindo para o debate acerca da fase fálica, no contexto dos anos 1930, debate do qual participaram Freud e seus contemporâneos: K. Horney, K. Abraham, M. Klein e H. Deutsch.

Segundo a autora, a palavra afânesis (*aphanisis*), oriunda do grego, significa desaparecimento. O termo afânesis foi inventado pelo psicanalista inglês Ernest Jones em uma conferência pronunciada em Innsbruck, no X Congresso Internacional de Psicanálise, em 1º de setembro de 1927. Como termo oposto encontra-se *phantasis* ou *epiphasis*, que significa aparição ou visão. Esses dois termos atrairão a atenção de Lacan, que fará um outro uso do termo afânesis, referindo-se ao desaparecimento do sujeito enquanto dividido, diferentemente de E. Jones, que faz uso do termo para referir-se ao desaparecimento do desejo na castração.

> Tomando as coisas no nível simples da leitura, pode-se dizer que a castração é o signo do drama do Édipo, como também dela é ele o pivô implícito. [...] O que quer dizer, pois

[230] CHATELARD, Daniela Scheinkman. Algumas considerações sobre o termo afânise a partir de E. Jones e J. Lacan. Ágora, v. 4, n. 2, p. 51-59, dez. 2001. Disponível na internet.

semelhante formulação? Em que implica? O que supõe?[231]

Em *O seminário, livro 4: a relação de objeto*, Lacan[232] aponta a dificuldade de E. Jones em lidar com as questões supracitadas, e de jamais ter conseguido superar as dificuldades do manejo complexo da castração. Lacan aponta, ainda, que, na perspectiva de Jones, o temor da castração não pode ficar sujeito ao acidente, à contingência das ameaças, e para isso criou o termo *afânesis*, substituindo a castração, e o tornando o temor de ver extinguir-se nele o desejo. Lacan achará exagero por parte de Jones acreditar que o sujeito pudesse dar conta da referência aos objetos, da frustração de não os obter e, ainda, de consolidar um temor do desaparecimento do desejo de retomá-los.

Em *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, Lacan[233] sinaliza a discordância de Freud em relação à teoria de Jones sobre a feminilidade como primitiva.

> Uma objeção similar se aplica à concepção de Jones ("*Die erste Entwicklung der weiblichen Sexualität*" [O primeiro desenvolvimento da sexualidade feminina], *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, v. 14, 1928), segundo a qual o estágio fálico da garota seria antes uma reação protetora secundária do que um verdadeiro estágio de desenvolvimento. Isso não corresponde nem às condições dinâmicas nem às cronológicas.[234]

---

[231] LACAN, Jacques. O seminário, livro 4: a relação de objeto (1956-1957). Rio de Janeiro: Zahar, 1995. Ver página 221.
[232] Idem. Ver página 222.
[233] LACAN, Jacques. O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Zahar, 1999. Ver página 290.
[234] FREUD, Sigmund. (1931) Sobre a sexualidade feminina. In FREUD, S. Sigmund Freud obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos. 1. ed. Rio de Janeiro:

Lacan[235] argumenta a castração como parte da experiência de todos e, por isso, a afânesis não poderia ser colocada como equivalente à castração. Para ele, o falo precisa desempenhar um papel de significante, de certo modo, um significante-encruzilhada, pois é preciso que o desejo do sujeito humano passe por esse sistema para se fazer conhecer, e que é profundamente modificado por ele. Este significante atravessa o drama edipiano, tanto em sua entrada quanto em suas saídas.

Ao ultrapassar a fixação teórica do termo criado por Jones, pelo crivo de Freud e por sua lógica do significante, Lacan vai se apropriar do termo afânesis para usá-lo para todo sujeito dividido, ou seja, castrado.

Segundo Garcia[236], Lacan trouxe, pela primeira vez, em seu *Seminário 6: o desejo e sua interpretação*, o conceito de objeto *a*. Lacan o faz através do resgate do termo *afânesis* de Jones, porém com outro uso, como possibilidade de apagamento ou desaparecimento do sujeito ao invés do desaparecimento do desejo, como em Jones.

> Tudo se passa como se, para Lacan, o sujeito fosse algo arrancado das entranhas do Outro (a estrutura transcendental sociolinguística), mas que, ao sê-lo, se apresentasse como que determinado até a última instância de seu ser pela estrutura. Nesses termos, o sujeito não suportaria o peso da determinação dos significantes e se apagaria.[237]

Para o autor, quem passa pela castração simbólica, o sujeito

Companhia das Letras, 1930-1936/2010. p. 371-398. Ver página 397.

[235] LACAN, Jacques. O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Zahar, 1999. Ver páginas 299 e 300.

[236] GARCIA, L. F. Das Ding e os impasses do objeto: duas fórmulas do desejo em O Seminário, livro 7. Estilos da Clínica, v. 21, n. 3, p. 721-735, dez. 2016. Disponível na internet. Ver página 723.

[237] Ibidem.

barrado pelo significante, a afânesis é uma vivência necessária, um signo impossível de ser contornado. E o que é essa afânesis senão o desespero de um sujeito que vê seu desejo perecer diante da determinação total do significante?

Isso trará a necessidade prematuramente, segundo nosso pensamento, de colocar o objeto do desejo como um possível lugar onde se firma a sobrevivência do sujeito ao nascer e se separar da mãe, tema que Lacan aborda da seguinte forma neste ponto de sua obra:

> [...] o objeto não pode ser o correlato e o correspondente de uma necessidade do sujeito. O objeto é essa coisa que suporta o sujeito no momento preciso em que este tem de enfrentar, digamos, sua existência. É essa coisa que suporta o sujeito na sua existência no sentido mais radical, a saber, justamente no sentido que ele existe na linguagem. Em outras palavras, o objeto consiste em algo que está fora dele e que ele só pode apreender em sua natureza própria de linguagem no momento preciso em que ele, como sujeito, tem de se apagar, desvanecer, desaparecer por trás de um significante. Nesse momento, que é, por assim dizer, um ponto pânico, o sujeito tem de se aferrar a algo, e ele se aferra justamente ao objeto enquanto objeto do desejo.[238]

Segundo Garcia[239], ao correr o risco de se apagar perante o significante, o objeto do desejo será o lugar ao qual o sujeito se agarrará para não desaparecer. Enquanto objeto do desejo, este objeto é o objeto do fantasma: o lugar onde o desejo do sujeito aprende a se situar.

---

[238] LACAN, Jacques. O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação (1958-1959). Rio de Janeiro: Zahar, 2016. Ver página 100.

[239] GARCIA, L. F. Das Ding e os impasses do objeto: duas fórmulas do desejo em O Seminário, livro 7. Estilos da Clínica, v. 21, n. 3, p. 721-735, dez. 2016. Disponível na internet. Ver páginas 724 e 725.

Segundo Chatelard[240], o termo afânise, como foi retomado por Lacan, concerne ao sujeito enquanto desvanecido ante o objeto de seu desejo. Neste trabalho, acrescentamos a ideia de que o objeto *a* passa a ser o primeiro ponto de afânesis do sujeito e ancora o significante "falo", como veremos a seguir.

Em *O seminário, livro 8: a transferência*, Lacan[241] apresenta uma inversão, em que o sujeito, na maioria dos casos, que em pânico se agarraria ao objeto do desejo, passa a "não temer a *aphanisis*, mas ao contrário, se refugiar nela e guardar o seu desejo no bolso". Isso é possível graças ao mecanismo significante, o falo, que é mais precioso que o próprio desejo.

> [...] longe do temor da *aphanisis* se projetar, se podemos dizer, na imagem do complexo de castração, é ao contrário a necessidade, a determinação do mecanismo significante que, no complexo de castração, empurra na maioria dos casos o sujeito, não a temer a *aphanisis*, mas, ao contrário, a refugiar-se nela, a guardar seu desejo no bolso. O que a experiência analítica nos revela é que, mais precioso que o próprio desejo, é guardar o seu símbolo, que é o falo.[242]

Lacan nos conduz a sua fórmula[243], segundo a qual o que não foi simbolizado reaparece no real. O furo da perda no Real provoca no sujeito o luto e, em seguida, mobiliza o significante, e é justamente este furo que apela para o significante da falta, o falo. É por meio deste caminho que se faz possível passar do

---

[240] CHATELARD, Daniela Scheinkman. Algumas considerações sobre o termo afânise a partir de E. Jones e J. Lacan. Ágora, v. 4, n. 2, p. 51-59, dez. 2001. Disponível na internet. Ver página 56.

[241] LACAN, Jacques. O seminário, livro 8: a interpretação (1960-1961). Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Ver página 286.

[242] Ibidem.

[243] CHATELARD, Daniela Scheinkman. Algumas considerações sobre o termo afânise a partir de E. Jones e J. Lacan. Ágora, v. 4, n. 2, p. 51-59, dez. 2001. Disponível na internet. Ver citação a Jacques Lacan na página 56.

campo narcísico ao campo do desejo.

Em *O seminário, livro 10: a angústia*[244], nos diz que o luto por alguém acontece quando podemos dizer: Eu era a sua falta – e que nem sabíamos que estávamos no lugar de sua falta.

> O que damos no amor, é essencialmente aquilo que não temos, e quando isso que não temos volta para nós, com certeza há uma regressão e, ao mesmo tempo, uma revelação daquilo em que faltamos para com essa pessoa, para representar essa falta.[245]

Uma inversão ocorre novamente, pois cremos que faltamos, mas, na realidade, éramos preciosos para a pessoa, mesmo sendo bons ou ruins para ela.

No *Seminário 11*[246], apresenta o ceticismo como uma experiência que mantém uma posição subjetiva importante: não se pode saber nada. Cita Montaigne como alguém que não se centrou em um ceticismo, mas em torno do movimento vivo da afânise do sujeito. A partir dessa constatação, ele vai conceber o ceticismo como uma ética:

> O ceticismo é um modo de o homem se manter na vida, que implica uma posição tão difícil, tão heroica, que não podemos mesmo mais imaginar [...] a via do desejo.[247]

Lacan[248] sinalizará que a psicossomática não deve ser concebida a partir de um olhar apenas para o somático, mas que há uma intervenção do desejo e, pela conservação deste

---

[244] LACAN, Jacques. O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Ver página 156.
[245] Ibidem.
[246] LACAN, Jacques. O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
[247] Idem. Ver página 218.
[248] Idem. Ver página 222.

desejo, o elo que o sustenta não daria retorno à função que a afânise tem sobre o sujeito (o enigma do psicossomático está sempre lá, mesmo que não falado por ele), que é fazer retornar à causalidade de *a*. "Não há sujeito sem, em alguma parte, afânise do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito."[249]

Em seu texto "Kant com Sade", Lacan[250] aponta para uma separação entre o esvaecimento de uma experiência fisiológica e da afânesis do sujeito barrado. Este esvaecimento apontaria para algo finito: a morte do sujeito que se entrega à dor na mesma vertente do prazer, que também tem seu fim predestinado.

> A experiência fisiológica demonstra que a dor é de ciclo mais longo, sob todos os aspectos, do que o prazer, já que uma estimulação a provoca no ponto em que o prazer acaba. Por mais prolongada que a suponhamos, no entanto, como o prazer ela tem seu fim: é o esvaecimento do sujeito.[251]

Logo em seguida, Lacan[252] apontará novamente para o que determina o esvaecimento pela afânesis, o que vem desde o *Seminário 5*, indicando que "[...] há uma estática do fantasma pela qual o ponto de afânise (ȧ), suposto em (S/), deve ser, na imaginação, infinitamente adiado."

J. D. Nasio, na lição de 15 de maio de 1979, falando a convite de Lacan e dialogando com Jean-Michel Vapperau, transcrito em uma versão inédita do *Seminário 26: a topologia e o tempo*[253],

---

[249] Idem. Ver página 216.
[250] LACAN, Jacques. (1966) Kant com Sade. In LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 776-803. Ver página 785.
[251] Ibidem.
[252] Idem. Ver página 786.
[253] LACAN, Jacques. O seminário, livro 26: a topologia e o tempo. Inédito. Tradução de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Disponível na

trará o seguinte resumo da temática:

> Assim, quando Freud escreve: o desejo se satisfaz, ele [Lacan] diz: o sujeito do desejo se satisfaz. Jones propõe: afânise do desejo, ele [Lacan] diz: não, afânise do sujeito. Então ele [Lacan] encontrou uma maneira de dizer: não é que o sujeito esteja ausente da cadeia de significantes, não é que não estejamos nos mil e um acontecimentos que vão se suceder, é que o sujeito está, mas como que apagado, o sujeito "se afanisa", se desvanece no Outro.[254]

Nasio, neste mesmo *Seminário 26*, dirá ainda mais sobre o sujeito que se afanisa:

> [...] o sujeito está no ato, seu ato de enunciar o dito, mas, sendo que este vem do Outro e se dirige ao Outro, que tudo ocorre entre ditos, o sujeito fica suspenso, perdido, apagado num conjunto aberto de significantes encadeados. Somos o sujeito do ato e com esse ato, no entanto, desaparecemos.[255]

É desse desaparecimento, suspensão e de atos que se tratará, a seguir.

O grafo da afânesis e o não-lugar

Constrói-se, a partir do entendimento anterior da inserção da tecnologia, do virtual em ação com sua potência, e da genealogia do conceito de afânesis, uma proposta de matema para o fantasma-coisa (S/) ◊ ȁ. Lendo os seminários de Lacan, buscando afânesis (ȁ) encontramos o desafio para uma formalização do impossível. Onde está o sujeito que se afanisa?

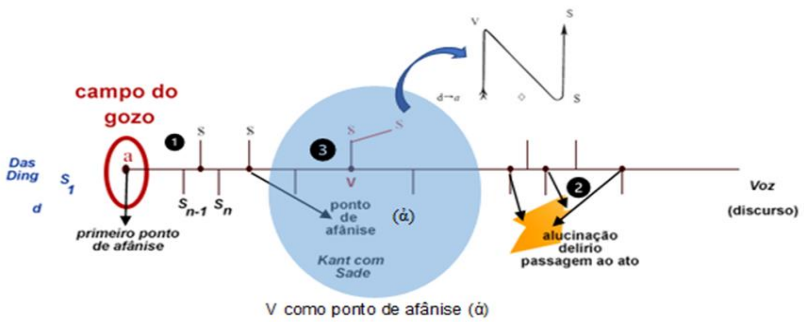
Internet.

[254] Idem. Seminário apresentado por NASIO, Juan-David.

[255] Ibidem.

O passo a seguir, é estabelecer uma definição de um "não-lugar", que é a especificação do caminho que se percorre a partir do primeiro ponto de afânesis, igualando ($\dot{\alpha} = a$)[256] e os pontos de invocação do sujeito (S/), e que permita abarcar o desaparecimento, a suspensão e os atos deste sujeito.

Figura 2 - Grafo da afânesis em sua relação com (S/)



A explicação do grafo é dividida em "quatro caminhos". Primeiramente, os caminhos dos "tolos", pela via da psicopatologia estrutural (neurose, psicose e perversão). Em seguida, apresenta-se o caminho do errante, fazendo uso das inflexões para não retornar ao campo do gozo, escapando, assim, de suas identificações primárias.

Inicialmente, apresentam-se os três caminhos "tolos" para o sujeito.

No primeiro caminho (1), o sujeito, em seu campo de gozo, é invocado por dois significantes de sua cadeia significante. Impulsionado por esta voz (discurso) através do circuito, encontra o ponto de afânise entre estes dois significantes (S_{n-1} -

[256] Definimos que o primeiro ponto de afânesis se iguala ao objeto causa do desejo a, mediante a ideia de que o sujeito se agarra em um sopro de esperança de não esvanecer diante da fragilidade do momento de separação da mãe.

$\dot{\alpha}$ - S_n) de acionamento. A próxima operação é o mal-estar do surgimento do sujeito barrado ($\dot{\alpha}$ - S/ - $\dot{\alpha}$). Dividido, o sujeito pode, em análise, fazer trabalhar, e, em angústia, interromper o processo e retornar ao seu campo de gozo e aos seus modos de gozo, que podem ser, ou não, impactados por este fazer trabalhar. Este caminho se repete a cada dois significantes da linguagem que representem o S_1. Estamos ilustrando todas as formas do sujeito barrado se relacionar com o objeto *a*, o primeiro de afânesis ($\dot{\alpha}$). Com isso repetimos o matema do fantasma do discurso neurótico: (S/) ◊ *a*.

Em um segundo caminho (2), o "tolo" segue sem rumo pelos significantes e, fragmentado, acionará mais de um ponto de afânise entre muitos pares de significantes. Ao fazer isso, ele sem barra (S), ou melhor, seria interessante diferenciá-la por uma notação de que Nasio (1987/2011) faz uso: $S^{\uparrow}$ para o fragmentado. Neste caminho cada $S^{\uparrow}$ sustentará a parte (p) que lhe cabe na alucinação, no delírio ou na passagem ao ato ($S^{\uparrow}$ - $\dot{\alpha}$ - p_1 - $\dot{\alpha}$ - p_2 - $\dot{\alpha}$ - ... - p_n). Uma vez passado este momento, pela via da contenção mecânica ou química, do fazer trabalhar de uma análise, ou de um novo comando de voz para o retorno, este sujeito fará o caminho inverso em direção ao objeto *a*. Com isso, elaboramos, de forma semelhante a Nasio, um matema da foraclusão do discurso psicótico: $S^{\uparrow}$ ◊ *a*, passando por muitos pontos de afânise.

No terceiro caminho (3), o sujeito é atraído por um ponto de afânise produzido. Esse ponto é produção deste próprio sujeito, sem a necessidade de invocação pelos significantes. Ele mesmo lança a voz (discurso) de um gozo absoluto (V). Para nós, este V, que vem da fórmula da fantasia sadiana, do texto lacaniano *Kant com Sade*, é o ponto de ligação deste sujeito que se coloca como objeto para um Outro sujeito. O ponto de

afânesis neste caminho, como V, faz o papel de esconder o (S/) como objeto *a*. Aqui temos uma inversão da fórmula do fantasma neurótico. Na perversão temos: *a* ◊ (S/). Sendo mais criativos em nossa elaboração, sem considerar o uso deste Outro sujeito para fazer o circuito, teremos o seguinte matema: a ◊ V, onde V = ȧ. A questão que aparece aqui é como se dá o retorno ao campo do gozo. Uma vez que o Outro sujeito da fórmula esteja enlaçado a partir de V, não há por que voltar a *a*; mas, se houver uma ruptura por parte deste Outro via um fazer trabalhar ou um desaparecimento deste, o sujeito volta ao seu campo de gozo e lançará novamente mão de V em algum lugar de afânesis.

De todos, o mais complexo dos caminhos ainda tem uma variável a mais, que é a dificuldade com seu fantasma. Uma vez que o fantasma não o conduza a V, pela falta de um Outro, este poderá pela via da análise fazer trabalhar, de forma a produzir novamente V. Aqui se encontra um campo de ética complexo para a psicanálise, que insiste em se abster de um trabalho junto a este grupo de "tolos" e, se colocando à disposição do outro sujeito, o capturado faz trabalhar para escapar à proposta de um perverso.

Por último, e mais importante para a definição de não-lugar, apresenta-se o caminho do errante – sujeito que vaga pelas inflexões, de ȧ em ȧ, podendo ou não se encaixar em algum dos modelos de discurso apresentados anteriormente. É a partir deste sujeito, em sua viagem, desaparecido, suspenso e de entre atos que se constituiu um não-lugar. A estrutura da psicopatologia não faz mais sentido aqui, porque ele não vai trocar a liberdade por nenhum quinhão de segurança ou repetição.

Este sujeito, originalmente em um campo de gozo, com

identificações primárias, de alguma forma se desvencilha de qualquer voz pela via do silêncio; este que, de alguma forma, o protege do caminho de volta ao objeto afânise primevo (objeto *a*). Nesse caso, o matema para o movimento do sujeito em afânise será expresso pelo fantasma-coisa: (S/) ◊ $\dot{a}$.

Temos que ressaltar ainda a linguagem, a voz, o discurso e o semblante como fundamentais para a infinitude que a função da afânise dá ao sujeito. A vibração no eixo do grafo acima é designada pela voz, por simplificação ou por complexidade, se assim pudermos estabelecer um paradoxo de uma formalização impossível de ser representada.

Como apresentamos na definição do conceito de errância, ela exige uma opção por um caminho fluido de autodescoberta, em um espaço praticamente ilimitado em um tempo lógico e não-cronológico. A errância constrói e descontrói dinamicamente suas bases, fazendo uso de dois modelos, de um mais próximo dos conceitos criados neste texto; e de outro, de uma forma mais parecida com o que encontramos com aqueles que ainda têm a dificuldade de buscar um não-lugar.

Em ambos os caminhos, e reforço que não são binários, o sujeito enfrenta o vazio e faz uso da fuga. Os que buscam ainda por um "lugar", com predicativos conhecidos ou não, o Outro ainda se faz presente, apesar de ser colocado no lugar de um objeto de fetiche. Em contrapartida, os errantes buscam o "não-lugar" sem predicativos conhecidos, bem mais potentes e provocativos, levando à completa ausência do Outro, mas incluindo um "nomear para", apresentado neste capítulo.

Ambos têm o objeto *a* como um enigma, porém o errante o carrega no bolso e sabe disso. Os que buscam um "lugar" não se satisfazem com as escolhas dos dispositivos e irão em busca do desejo angustiadamente, enquanto os errantes usam a

adoção simbólica e o aterrar como forma de viver em quaisquer dispositivos.

Na questão da saída na clínica, o errante precisará do cuidado-de-si como modelo de criação em tal cenário, pois o seu sinthoma já está colocado como a própria errância, porém sem captura por sistemas, por isso em constante ruptura. Os que não encarnam a errância, apesar de tentarem, terão de fazer um trabalho clínico de deslizamento do sintoma para o sinthoma, se adaptando a alguns dispositivos nesta elaboração.

Problematizando as formas de desaparecimento do sujeito barrado (S/)

Nosso objetivo é chamar a atenção para o errante e definir um não-lugar para ele, optamos por problematizar a inserção da tecnologia, trazendo a importância da potência do virtual, bem como compreendendo a genealogia do conceito de afânise, e que traz muitos indicadores para a definição pretendida. Avultar a afânise como ponto de inflexão, ou de mudança de rota, apresenta uma nova forma de entender o sujeito em uma posição "tola" ou do errante. É entender o não-lugar como um modo de retornar ao caminho da afânise pela ética de um trabalho feito em uma análise. É realmente uma solução difícil de compreender, pois foge à lógica da estrutura e, até mesmo, do campo de gozo.

Segundo Lapoujade[257], Souriau, em seu livro *Les Différents modes d´existence* (1943), descreve um tipo de existência mínima, a dos seres virtuais.

[257] LAPOUJADE, David. As existências mínimas. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

> Dizer que uma coisa existe virtualmente significa dizer que ela não existe? De jeito nenhum. Mas também não significa que seja possível. Significa que ela é condicionada por uma realidade qualquer que nem a compreende nem a coloca. Ela se completa do lado de fora, se fecha sobre si mesma no vazio de um puro nada. O arco da ponte quebrada, ou começada, desenha virtualmente a curvatura que lhe falta.[258]

Para o autor, os virtuais têm, a partir do esboço da ponte existente, uma forma de se diferenciar do puro nada. Eles conseguem escapar à supressão de uma diferença contínua que aparece em cada ponto de afânesis por uma armadilha estruturante e identitária. A multiplicidade de identificações neste não-lugar pode levar a um cansaço extremo ou a um vacilo que rompa o silêncio e se torne aterrorizante.

Han[259] nos apresenta que já estamos vivendo este momento, uma sociedade do cansaço ou do desempenho, um enxame nas redes sociais que contraditoriamente não é muito social, mas da coisificação, produtora de fantasmas e de infantilização, conforme previa Lacan. A tecnologia, para tanto, tem um papel importante nesta transformação do homem. Na clínica, esta tecnologia não aparece somente no campo da adicto da internet, de jogos ou redes; está também no uso compulsivo de fármacos em busca de desempenho, das cirurgias plásticas em busca de estética, dos anexos ao corpo, como celulares e dispositivos para monitoramento. As possibilidades são infinitas e a potência do virtual, digna de novas formas de subjetivação, vem nos desafiar na continuidade da clínica psicanalítica diante destes novos sujeitos e suas demandas por

[258] Ibidem. Ver citação a Souriau.

[259] HAN, Byung-Chul. (2010) Sociedade do cansaço. Petrópolis: Vozes, 2015.
HAN, Byung-Chul. (2013) No enxame: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018.

análise.

Para Lapoujade[260], é preciso admitir que a existência não é mais apenas nos seres, mas entre os seres, referindo-se a Souriau. Nesse trabalho, diz Lapoujade que fomos além da existência do ser, mas onde ele faz silêncio, suspensão e ato. Ele ainda diz: "Podemos duvidar da realidade de certas existências, mas não dos fatos, pois têm uma eficácia, modificam alguma coisa no modo de existência dos seres"[261]. E não é a psicanálise o lugar de trabalho em torno dos atos, dos cortes, do movimento? Não é a clínica um bom lugar para existir minimamente?

A clínica pela observação do grafo apresentado pode ser pensada como uma escuta deste silenciamento da voz do discurso. É pensar a clínica no Real, no impossível de escutar, mas no possível de reconhecimento de um não-lugar quando parte do desejo do analisante. O lugar ainda pode ser uma saída, mas retornar a um não-lugar também.

Para nós, é importante problematizar as formas de desaparecimento transitória do sujeito barrado (S/), e da riqueza com que as formas contemporâneas apresentam circuitos pulsionais de existência mínima, seja como fuga de uma angústia ou responsabilidades, seja como criação de uma nova forma de viver.

O espaço topológico para a errância é então complementado pela nomeação de um não-lugar, como um espaço de exploração, de questionamento e de novas formas de subjetivação. A partir da afânise (ȧ), podemos dar existência a partir de muito pouco. Mas este muito pouco, que se sustenta

[260] LAPOUJADE, David. As existências mínimas. São Paulo: N-1 Edições, 2017. Ver página 62.
[261] Idem. Ver página 63.

por muito pouco, é muito precioso para uma escuta diferencial na clínica psicanalítica da errância.

Momento de compreender: a escuta da errância

Conforme apresentado neste capítulo, em nosso momento de compreender, criamos dois conceitos para inserir a possibilidade de escuta da errância, colocada como uma resistência a uma série de vetores do primeiro capítulo.

Esperamos ter aberto a possibilidade de uma escuta na clínica ao nomear as identificações hiperdinâmicas como a forma, na qual o errante, encarnação do conceito de errância, vagueia sem propósito ou direção, e de forma consciente e deliberada de resistência aos processos confinantes de identificação. Ao incluir a clínica no lugar de um dispositivo, compreendemos o risco que temos de que o trabalho analítico não ocorra, seja pela desconfiança de captura por um *setting* normativo ou pela ausência de uma possibilidade de âncora para a navegação errática.

O espaço topológico para a errância é então complementado pela nomeação de um não-lugar, como um espaço de exploração, de questionamento e de novas formas de subjetivação. Ao utilizarmos o conceito de afânesis e abrirmos a possibilidade para o errante fazer uso livre de discursos conhecidos da psicanálise e ir além, optando por nos permitir a surpresa constantemente com o silêncio, o vazio, o excesso, atuações etc., possibilitamos uma escuta mais próxima do errante.

Se a ideia em questão é compreender a clínica como uma opção a mais para sua navegação, o errante precisará encontrar um espaço de escuta diferenciado e que atenda às suas

demandas por fluidez. A errância, ao não aceitar as classificações impostas pela sociedade, precisa de uma clínica também neste movimento de devir.

No próximo capítulo, em nosso momento de concluir, temos o desafio de possibilitar que o dispositivo clínico se coloque apenas como mais um dos muitos dispositivos do errante, bem como flexibilizar sua forma de configuração, de estabelecimento de confiança, de um trabalho de parceria que permita ao errante ancorar quando assim o desejar. Se o errante carrega o desejo no bolso, e mais do que isso, sabe muito bem que ele está lá, cabe ao analista errar com ele, sendo parte do dinamismo e do não-lugar. O analista que vem a se colocar no lugar do objeto *a*, este que anda no bolso, faz com que a escuta se torne possível.

Além disso, existe uma aproximação com o Real que o errante apresenta, que precisa de nossa atenção, devido ao terror que se exibe na chegada à clínica. É a partir da ética psicanalítica que abordamos a questão e problematizamos a dificuldade em se fazer o trabalho clínico com o errante. A busca, como diz o título, é sair de um impossível para um possível de se fazer na clínica.

CAPÍTULO 3. UMA ÉTICA DO REAL: DO IMPOSSÍVEL A UM POSSÍVEL DE SE FAZER

Apresentamos nos capítulos anteriores, primeiramente em nosso momento de ver, uma série de vetores que compõe o mal-estar na contemporaneidade e acusamos uma crise, já de algumas décadas, nos processos de identificação. Em seguida, em nosso momento de compreender, criamos dois conceitos para inserir a possibilidade de uma escuta clínica da errância, apresentada como uma resistência no contexto das tensões apresentadas. Como falamos anteriormente, a errância é a capacidade de entrelaçar o mal-estar e a crise dos processos de identificação nas estruturas da vida cotidiana, tornando possível um movimento errático, contínuo e vibrante.

Devido aos conceitos colocados no capítulo anterior, às identificações hiperdinâmicas e ao não-lugar, necessitamos de uma argumentação e um auxílio que nos permita pensar uma ética que se aproxime da linha contínua, a partir do campo do gozo apresentada no grafo de afânesis. Motivados pela clínica com os errantes, que encarnam a errância, ainda que de forma parcial, atravessados por uma angústia extrema, acreditamos que se faz necessária uma aproximação da ética do Real, conceituada a partir de inflexões lacanianas.

A ética – que emerge no campo da filosofia prática – é uma forma de pensar que interroga como o sujeito pode se conduzir para alcançar uma determinada finalidade. Em Foucault, por exemplo, é a subjetivação do Fora que é pretendida como uma derradeira Dobra; em Spinoza, a finalidade da vida prática é a liberdade finalmente alcançada pelo conhecimento da essência singular do sujeito no terceiro gênero do conhecimento. Já

Lacan propõe uma ética de um desejo que emerge da perda da coisa real; uma ética do Real que deve ser situada na contrapartida de uma ética que vise algum ideal como finalidade.

Nesse caso, a pergunta é: como um sujeito de desejo deve agir diante do encontro traumático com este real impossível? Ressaltamos que a errância não é uma resposta ao Real, mas o possível de se fazer ao se aproximar-se de um Real impossível.

O Real da ética

Segundo Zupančič[262], o núcleo de toda ética é algo que, em si, não é "ético" (nem é "não-ético") – ou seja, não tem nada a ver com o registro da ética. Esse algo é conhecido por vários nomes, a partir de Lacan, é o Real. Esse termo diz respeito a algo que aparece apenas como encontro, como um acontecimento que nos surpreende, nos desestabiliza por sempre estar inscrito em uma ordem de ruptura, interrupção ou quebra.

> Segundo Lacan, o Real é impossível, e o fato de "nos acontecer" não refuta a "impossibilidade" básica: o Real nos acontece (nos encontramos com ele) como impossível, como a "coisa impossível" que vira nosso universo simbólico de cabeça para baixo e leva a reconfiguração desse universo. Assim, a impossibilidade do Real não nos impede de ter efeito no âmbito do possível. É aí que entra a ética, na questão que nos é imposta por um encontro com o Real: vou agir em conformidade com o que me desestabilizou, estarei pronto para reformular o que até então foi a base da minha

[262] ZUPANČIČ, Alenka. (2000) *Ethics of the Real: Kant and Lacan*. New York: Verso, 2011. Ver página 268. Tradução nossa do texto original em inglês.

existência?[263]

Inicialmente, Lacan colocará seu olhar para o desejo, em "você agiu em conformidade com o seu desejo?" Porém, em seus trabalhos mais tardios, passou a conceber o desejo como uma defesa do gozo, isto é, como uma formação de compromisso. Ele desliza para a ideia de um movimento contínuo (metonímia simbólica infinita), a fim de evitar o encontro com o Real do gozo. Nessa forma de pensar, é a noção de pulsão como aquilo que articula nossa forma de se relacionar com o gozo que se tornará decisiva ou nos revelará o osso de uma análise.

Estes encontros com o Real podem atingir o sujeito como um "momento de terror"[264], pois é o absoluto confronto com a escolha impossível de se fazer. Uma vez feita a escolha, por ser invadido pelo encontro, ele poderá se tornar sujeito. Para caracterizar melhor este "terror", precisamos apresentá-lo como aquele que se torna objeto para o sujeito em suspensão, quanto aquele que de forma efetiva produz o evento em si mesmo: o Real. O Real é um subproduto de ação ou não-ação do sujeito, por isso não tem um sujeito na perspectiva de que este não o quer, nem o espera.

Nesta perspectiva, podemos definir com maior precisão o limite em que a ética se transforma em terror ou no desejo obscuro por catástrofe. O último ocorre se "esquecermos" que o Real e o Evento[265] não são, em si, categorias éticas, e se os tomarmos como uma espécie de substituto, como equivalente

[263] Idem. Ver página 269.
[264] Idem. Ver página 270.
[265] O termo *Evento*, oriundo da obra de Alain Badiou, foi utilizado no texto do autor que está fazendo cotejamento com o Real de Lacan, tendo em comum com esse algo da ordem do acontecimento.

moderno da noção de Bem Supremo que deve ser realizado a qualquer custo. Ou seja, recaímos no terror se entendermos o termo ética como a elaboração de uma estratégia destinada a forçar o encontro com o Real, o Evento: se a vemos como um método para a produção do impossível. [...] encontramo-nos presos pela garganta nas armadilhas do "simulacro" da ética, o terror.[266]

Ao colocarmos uma ética como um possível, diante deste impossível do Real, tornamos este um "objeto explícito de nosso desejo"[267], que nos conduzirá a uma postura diante da vida, em que a morte ou as catástrofes que nos cercam passam a se tornar o horizonte final de nosso desejo.

Apesar de colocarmos a questão do desejo em Lacan[268], principalmente o do *Seminário 7 – A ética da psicanálise*, para apresentar um direcionamento para a questão da pulsão e do gozo em seus seminários mais tardios, não podemos afirmar que o conceito de pulsão, ou até mesmo os conceitos a serem colocados mais a frente neste capítulo, *lalangue* e *parlêtre*, são substitutos do desejo em seu papel na ética de Lacan. A questão é analisarmos os conceitos que vieram a seguir, como "suplemento", permanecendo, assim, o desejo como o principal fundamento de sua ética e de uma análise. A pulsão precisaria ser colocada para além de uma análise, em que uma nova forma de se relacionar pode ser construída pelo sujeito. "Para chegar à pulsão, deve-se passar pelo desejo e insistir nele

[266] Idem. Ver página 271.
[267] Ibidem.
[268] LACAN, Jacques. O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

até ao final"[269].

Esta ideia surge a partir da complexidade que o conceito de gozo em Lacan foi tomando ao longo do tempo.

> Se toda a elaboração da ética do desejo [...] visa preservar o lugar do gozo como um lugar vazio, o objetivo do Lacan tardio certamente não é afirmar o lugar do gozo como "cheio". Em vez disto, ele tenta encontrar uma conceitualização (do *status*) do gozo que abrace simultaneamente essas duas características: que o gozo não existe, e que ele é encontrado em todo lugar.[270]

Para Lacan, o gozo é algo que nem pode preencher a falta, nem ser adicionado a ela. Ao invés disso, é aquilo que se subtrai da falta, no sentido matemático. "Portanto, propomos formular o status do gozo como o da "falta-menos-um". É isso que o conceito de pulsão visa"[271]. Para compreendermos melhor esta ideia de "falta-menos-um" atribuída ao gozo, Zupančič exemplifica:

> [...] há também uma diferença fundamental entre desejo e pulsão. O desejo se sustenta permanecendo insatisfeito. Quanto à pulsão, o fato de "entender que não é assim que será satisfeita" não a impede de encontrar satisfação "em outro lugar". Assim, ao contrário do desejo, a pulsão se sustenta no próprio fato de que é satisfeita [parcialmente, pois continua no mesmo objeto insatisfatório]. Lacan explica esse "paradoxo" que faz a pulsão alcançar sua satisfação sem atingir seu objetivo: "Mesmo quando você enche a boca – a boca que se abre no registro da pulsão – não é a comida que a satisfaz, é, como se diz, o prazer da boca." [...] Satisfazemos a boca, por assim dizer, sem enchê-la – ou seja, sem passar

[269] ZUPANČIČ, Alenka. (2000) *Ethics of the Real: Kant and Lacan*. New York: Verso, 2011. Ver página 275.
[270] Idem. Ver página 277.
[271] Ibidem.

> para um registro que seria simplesmente oposto ao da falta. Em outras palavras, quando "enchemos nossas bocas" satisfazemos a pulsão, quer queiramos ou não.[272]

Neste momento, podemos então resumir que nem desejo e nem pulsão tem a ver com necessidade e que são conceitos que passam longe deste lugar de avaliação no campo da moral. Os conceitos de Real, desejo, pulsão e gozo colocaram-nos diante de um possível de se fazer dentro deste campo do impossível, em um cenário onde o principal "simulacro" é o terror e as possibilidades de ato diante deste cenário que permearão este capítulo. No "coração do desejo uma possível passagem se abre em direção à pulsão: pode-se, portanto, chegar à pulsão se se seguir a 'lógica' do desejo até seu limite"[273].

Lacan retirará de Antígona, da tragédia grega, um exemplo de cotejamento com o Édipo freudiano. Antígona é colocada como uma heroína da ética, que age em conformidade com seu desejo e paga com a própria vida o preço por esta escolha. Ele articulará Antígona à experiência psicanalítica, que, sendo trágica, subsidiará a ideia de que a clínica psicanalítica é uma experiência ética. Para ele, o estatuto do inconsciente é ético e não ontológico e, a partir disso, pode afirmar que a experiência de uma análise, na busca constante de encontro com o inconsciente, é fundamentalmente ética. Fazendo análise, o sujeito é confrontado com o que não quer se haver e, ao longo do trabalho analítico, fará escolhas e viverá uma experiência ética que o levará a novos lugares ou não-lugares. E o que o analista tem a dar em uma análise?

> O que o analista tem a dar, contrariamente ao parceiro do

[272] Idem. Ver páginas 278 e 279.
[273] Idem. Ver página 278.

> amor, é o que a mais linda noiva do mundo não pode ultrapassar, ou seja, o que ele tem. E o que ele tem nada mais é do que seu desejo, como o analisado, com a diferença que é um desejo prevenido. O que pode ser um tal desejo, propriamente falando, o desejo do analista? Desde já, podemos no entanto dizer o que ele não pode ser. Ele não pode desejar o impossível.[274]

Lacan trará, no ano seguinte, em seu *Seminário 8 – A transferência*[275], um comentário da trilogia do Coûnfontaine, de Paul Claudel. Sobre a personagem Sygne de Coûnfontaine, Lacan a aponta como uma heroína trágica:

> Ela deve renunciar àquilo que é seu próprio ser – ao pacto que a liga, desde sempre, à sua fidelidade à sua própria família, já que se trata de casar-se com o exterminador dessa família -, ao compromisso sagrado que acaba de assumir para com aquele que ama. Aí está algo que nos conduz, não aos limites da vida, pois sabemos que é uma mulher que faria de bom grado o seu sacrifício daquilo que, para ela, como para todo ser, vale mais que sua vida – não somente suas razões de viver, mas aquilo em que ela reconhece seu próprio ser. Eis-nos, portanto, através daquilo que chamo provisoriamente essa tragédia contemporânea, levados aos limites que são os da segunda morte[276], que lhes ensinei a abordar no ano passado com Antígona, com a diferença de que, aqui, pede-se à heroína que os atravesse.[277]

---

[274] LACAN, Jacques. O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Ver página 352.

[275] LACAN, Jacques. O seminário, livro 8: a interpretação (1960-1961). Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

[276] "[...] Antígona: a heroína está situada entre duas mortes: 'emparedada viva em uma cripta rochosa', descendo 'aos salões da Morte viva e respirando'" Ver na página 285 de ZUPANČIČ, Alenka. (2000) Ethics of the Real: Kant and Lacan. New York: Verso, 2011.

[277] LACAN, Jacques. O seminário, livro 8: a interpretação (1960-1961). Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Ver página 341.

O desejo puro pode ser definido como o limite em que o desejo se encontra com seu próprio suporte, sua própria causa. Este é o limite atingido por Sygne. A honra é o seu suporte, esse objeto, essa causa[278]. Sygne conclama: "Deus me deu minha vida e estou pronta e ansiosa para devolvê-la a Ele. Mas o nome é meu, e a honra de mulher é minha, e somente minha!"[279]. Ao entregar sua honra, Sygne se afasta do desejo e entra na pulsão, em que o objeto-causa absoluto do desejo se torna o objeto parcial, o objeto da pulsão.

> O desejo puro é o momento em que o desejo, em sua metonímia, encontra a si mesmo, encontra sua causa entre outros objetos. Ao mesmo tempo, o desejo puro coincide com um ato. Este ato é realizado no âmbito da fantasia fundamental do sujeito; mas, porque o que está em jogo é nada menos que este próprio âmbito, ele acaba "fora" da fantasia, em outro campo: o da pulsão.[280]

Por isso, a ética do Real não é uma ética do finito, da finitude[281]. A base da ética não pode ser um imperativo que nos afaste de aspirações impossíveis, endossando a nossa finitude. Isto seria ceder à necessidade, ao poder da moral e do capital. A questão do infinito é não o transformar em estratégia de aproximação forçada com o Real, mas uma forma como nos livrar de um parasitismo que chamamos de gozo. Apesar de paradoxal, pois o gozo que pode nos compelir a agir de forma oposta ao nosso bem-estar e nos colocar em risco de vida, é o mesmo que, de alguma forma, precisamos nos defender com a

---

[278] ZUPANČIČ, Alenka. (2000) *Ethics of the Real: Kant and Lacan*. New York: Verso, 2011. Ver página 279.
[279] Idem. Ver página 280.
[280] Idem. Ver páginas 281 e 282.
[281] Idem. Ver página 282.

morte, a pulsão-de-morte pela via de criação de algo novo em um momento que somos forçados a escolhas impossíveis. É este medo da morte que anima a vida.

> [...] há dois modos desse parasitismo, cada um resultando em uma figura diferente do infinito: primeiro, há o infinito do desejo, que pode ser descrito como uma "má infinitude" (ligado à lógica da não-realização); depois, há o infinito do gozo (ligado à lógica do Real e da realização). A própria ética pode ser situada na passagem de um para o outro. Essa passagem, no entanto, pode tomar dois caminhos diferentes. O paradigma do primeiro é indicado pela figura de Antígona e traz as coordenadas de uma "ética clássica". O paradigma do segundo é evidente na figura de Sygne de Coûfontaine e constitui o que poderíamos chamar de "ética moderna".[282]

Em seu capítulo sobre "A dimensão trágica na experiência psicanalítica", no *Seminário 7*, Lacan nos evoca ao confronto com a condição humana que instaurou um puritanismo em relação ao desejo por um ordenamento universal do serviço dos bens. Esta instauração não resolveu a relação do sujeito com seu próprio desejo, apesar deste ordenamento do serviço dos bens. Para Lacan, "a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte" e sem "esperar a ajuda de ninguém"[283].

A realização do infinito em Sygne é diferente do infinito em Antígona. Em Antígona, o infinito é evocado em "tudo" que ela sacrifica por ele. Já no caso de Sygne, não é da mesma ordem, pois tem um caráter de exceção que a sobrevivência do corpo, mesmo com a entrega da honra, suspendendo o infinito a partir de uma exceção, ela o torna não-todo. As duas, Antígona e

[282] Idem. Ver páginas 283 e 284.
[283] LACAN, Jacques. O seminário, livro 8: a interpretação (1960-1961). Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Ver página 356.

Sygne, não desistiram de seus desejos, mas Sygne incluiu a possibilidade de um não-ter.

A escolha por trazermos uma ética do Real, a partir da criação dos conceitos de identificações hiperdinâmicas e de um não-lugar, aproximou a questão do desejo que anda no bolso do errante com a manifestação de um não-ter. Não é possível para o errante "ter" tudo, ele não escapa aos dispositivos, aos processos de identificação, à necessidade de se colocar em um lugar. Ele subverterá a estes processos, mas não poderá se afastar de tudo sem o encontro com a própria morte. O seu desejo é da ordem de uma exceção para a sustentação de sua existência.

A angústia de ter dúvidas por ceder a qualquer um dos processos de captura não é a única responsável pela vinda do errante para uma análise. Aqui, com a reflexão sobre ética, com o pano de fundo do Real, o possível passa a ser uma fonte de angústia, em que há a sustentação de uma exceção e a manutenção de um não-todo neste jogo constante com o Real. Esta mesma angústia do possível fará atravessamento ao analista, já que a exceção de que falamos é singular ao analisante.

É com essa elaboração que seguimos a nossa reflexão sobre as possibilidades para a psicanálise diante do desafio apresentado até este momento do texto. A clínica, como soberana no pensamento psicanalítico, unir-se-á a uma ética do Fora e ao cuidado de si, em Foucault; à mutualidade da relação clínica, em Ferenczi, em busca de uma resposta: quem é o psicanalista para o errante?

A clínica psicanalítica e os "novos sintomas" na contemporaneidade

Ayouch[284] afirma que é a partir de uma consideração social e política das histéricas que se inventa o inconsciente, o que nos provoca a pensar: o quanto este fato revela sobre a dimensão política da clínica? As histéricas, através de seu corpo, direcionam um pedido não somente ao médico, mas também ao espaço social.

> Sustento que é graças à presença temática da hibridez na teoria analítica que Freud restitui o caráter subversivo da histeria no nível enunciativo, enquanto resistência ao saber médico, e enquanto corpo que desafia as normas de gênero e cultura.[285]

Em um momento mais à frente na história da psicanálise, e este salto que faço é proposital, Lacan coloca a subversão psicanalítica no próprio conceito que ele elabora para o Sujeito.

Ao situá-lo entre dois significantes, e de forma pontual e evanescente, sujeito só é sujeito do inconsciente invocado por um significante para um outro significante. O sujeito constitui-se, então, por um instante de um lapso. Talvez esta seja uma das mais complexas definições de um sujeito com que você já se deparou.

É, de fato, uma provocação que fazemos para que você pense na possibilidade de uma desconstrução racional do sujeito. Esta desconstrução é iniciada na filosofia a partir de Nietzsche, atravessa a genialidade de Freud e se coloca por nós,

---

[284] AYOUCH, Thamy. Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações. Curitiba, Calligraphie, 2021.
[285] Ibidem.

hoje, através de Lacan, em sua intensa vida como clínico e em sua transmissão da psicanálise em seus seminários polêmicos até os dias de hoje.

Não vemos, particularmente, Lacan como um teórico, mas como autor de uma obra "aberta", em que pensa e desconstrói, para deixar surgir algo depois[286]. Ano após ano, em seus seminários, não perdeu de vista a subversão que Freud inicia com a criação do inconsciente, como definido para a psicanálise, este onde "não sou senhor em minha própria casa", onde não governo, não educo, não analiso.

Lacan, no *Seminário 14: A Lógica do Fantasma* (Inédito)[287], fala a seus ouvintes: "Eu não digo mesmo a política é o inconsciente, mas simplesmente o inconsciente é a política!". Apesar de esta frase estar solta neste momento de sua lição no seminário, ela traz uma força muito grande ao conectar o mais instigante pensamento freudiano com uma possibilidade de levá-lo ao campo social.

A política surgiu na Grécia antiga e era referida à vida na pólis. A função daqueles que detinham o poder era governar a vida nas cidades. Não podemos pensar a política fora da noção de poder e em consequência de um saber sobre o que é melhor para a pólis.

Um dispositivo de saber e poder instaura-se em cada momento da política aplicada, e a filosofia teve um papel fundamental na crítica dos modelos e métodos utilizados pelos dispositivos. A psicanálise aparece como uma subversão do

---

[286] "é também aberta, isto é, passível de mil interpretações diferentes, sem que isso redunde em alteração em sua irreproduzível singularidade". Ver na página 40 em ECO, Umberto. Obra Aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. São Paulo: Perspectiva, 2005.

[287] LACAN, Jacques. Seminário, livro 14: a lógica do fantasma – 1966-1967. Inédito.

dispositivo clínico enquanto apresenta para o sujeito do inconsciente a possibilidade de tomar decisões segundo o seu próprio desejo desconhecido. Ora, se este desejo é desconhecido, como pode ser este desejo uma subversão em relação ao dispositivo político?

Como o poder político é de um Outro sobre o homem, mesmo que o desejo de que falamos na psicanálise seja impossível de ser representado, podemos ainda afirmar que a ação sem a autoridade de um Outro pode, sim, subverter o poder e o saber de um político.

Em *Totem e o Tabu*, Freud instaura o Um[288], tanto para o coletivo quanto para o privado. Mitologicamente, introduz a origem da Lei que aparece na cultura e na subjetivação do homem, tudo isso com o assassinato simbólico do pai. Encarando desta forma, o complexo de Édipo é um conflito com a lei, com as figuras de autoridade.

Não bastasse esta instância, Freud coloca o supereu como fruto da dissolução deste complexo de Édipo, ou seja, uma transição em direção à obediência, que é um dos fundamentos da política. Em relação à prática clínica, Freud sinaliza que o campo da transferência que existe entre psicanalista e analisante seja questionado até que seja resolvido pelo próprio analisante. É o Um desta relação paterna que não cola no sujeito; é Um com função primordial de ruptura com a ideia de submissão. É criação de uma lei possível para o sujeito. É subversão!

---

[288] Um: A repetição pressupõe o fundamento de um "Um" primordial constituído no lugar de uma falta, de um apagamento originário; e é isso que Lacan, em outros textos, chama de "a Coisa" ou o "real impossível". Ver na página 561 em KAUFFMAN, Pierre. Dicionário enciclopédico de psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

Enquanto Freud coloca o eu como o negociador e o próprio político, Lacan apresenta o inconsciente como a política, que é o campo da instituição do Um e da luta contra o Um de forma simultânea.

Segundo Marcelo Checcia[289], "o inconsciente é aquilo que foi escondido pelo político e que retorna nos movimentos de resistência. [...] O sintoma é a expressão deste conflito, o inconsciente, sua fonte".

O interessante, em nossa opinião, é que essa dualidade entre a instituição e a luta contra o Um abre a possibilidade para a destituição da figura paterna e a aceitação de uma falta. No campo do Real, ao invés de buscar somente mais Um, busca-se deslizar e escorregar da cola que insiste em não permitir a liberdade ao sujeito.

Não podemos esquecer que Lacan coloca a pulsão de morte[290] como um desejo de destruição para recomeçar em novos termos. É um gosto pela revolução de libertar-se de opressões. E, não sendo muito militante, ou sendo, não há libertação maior do que se libertar da tirania da busca em prover sentido para tudo.

Em *Psicologias das massas e análise do eu*, Freud tenta compreender como se articulam as identificações coletivas (em grupos, coletivos, massas), a partir de elementos da Psicanálise, em um diálogo principalmente com antropólogos e sociólogos de sua época.

---

[289] CHECCHIA, Marcelo Amorim. O inconsciente é a política? Stylus, Rio de Janeiro, n. 22, p. 69-79, maio 2011. Disponível na Internet.

[290] Pulsão de morte: faz da tendência para a destruição [...] um dado irredutível.; "é a expressão privilegiada do princípio mais radical do funcionamento psíquico e, por fim, liga há de mais pulsional", qualquer desejo, agressivo ou sexual, ao desejo de morte. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 407)

Segundo Stravakakis[291], Ernesto Laclau escreve em sua obra que, se a leitura dele for correta, tudo gira em torno da noção primordial de identificação, e o ponto de partida para explicar uma pluralidade de alternativas sociopolíticas deve ser encontrada no grau de distância entre o Eu Ideal e o Ideal do Eu[292]. Para ele, Freud promove a "verdadeira revolução", a partir da exploração da noção de identificação. Freud demonstra que a sugestão não funciona sem a identificação afetiva a um "elemento externo", que coagiria os indivíduos em situação de grupo.

Ele o faz analisando como protótipo duas massas artificiais, a saber: o exército e a igreja, apontando o cerne da constituição dessas "massas artificiais milenares", o caráter político da identificação entre o Líder e os membros da coletividade organizada ou entre os próprios membros do grupo.

Freud define a identificação justamente como a "mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa", reafirmando a impossibilidade de separação entre o social e o individual. Cabe ressaltar que, ao trazermos as identificações hiperdinâmicas, esta revolução iniciada por Freud, segue ampliando seu alcance pela capacidade da errância em subverter os dispositivos e criar, nestes, novas formas de subjetivação.

Parto para um exame crítico dos "novos sintomas" e o declínio da função paterna, a partir de um artigo de Rosane Lustoza, Maurício Cardoso e Roberto Calazans[293], intitulado

---

[291] STRAVAKAKIS, Yannis. *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

[292] Eu ideal: Formação intrapsíquica que certos autores, diferenciando-a do ideal do eu, definem como um ideal narcísico de onipotência forjado a partir do modelo do narcisismo infantil. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 139)

[293] LUSTOZA, Rosane Zétola; CARDOSO, Mauricio José d´Escragnolle;

"'Novos sintomas' e declínio da função paterna: um exame crítico da questão". Cito os autores em relação ao discurso, o qual

> fomenta a busca de gozo tem sérias repercussões clínicas. Assiste-se hoje à proliferação de patologias em que os atos parecem substituir a palavra. O fato de os atos predominarem sobre as palavras sinaliza uma hegemonia de respostas subjetivas pela via do gozo; daí muito do que se encontra sob a rubrica "novos sintomas" referir-se sobretudo a uma clínica das impulsões: bulimia, anorexia, novos tipos de adicções, hiperatividade etc.[294]

O que os autores nos trazem é que há um equívoco ao associar o declínio da função paterna a uma queda do Nome-do-pai (como operador psíquico). A confusão leva a acreditarmos que a sociedade se tornou majoritariamente psicótica ou perversa com o fato. Além disso, o termo "novos sintomas" aparece problematizado no texto por se tentar nomeá-los como se fossem homogêneos e associados ao mesmo nome "sintoma" utilizado pela psicanálise clássica.

O enfraquecimento da adesão coletiva aos ideais leva o sujeito a uma errância e precariedade maiores, o que explica a prevalência de certas síndromes no momento atual. Para esses autores, os "novos sintomas" reúnem uma lista de fenômenos como a depressão, o transtorno de pânico, a bulimia, a anorexia, as novas adicções etc. Os analisantes parecem imersos em um sofrimento silencioso, em que não há espaço para a interpretação psicanalítica tradicional pela via do uso da

---

CALAZANS, Roberto. "Novos Sintomas" e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. Ágora (Rio de Janeiro) v. XVII, n. 2, p. 201-213, jul./dez. 2014. Disponível na internet.

[294] Idem. Ver página 202.

linguagem na análise. É puro gozo.

Em seu texto, os autores comparam as exigências para a existência da clínica clássica e a contemporânea. Na clássica, o sujeito chega com uma demanda de cura, de livrar-se de algo insuportável. A manobra clássica é a transformação heurística e ética da demanda. Heurística, pois o saber sobre o seu sintoma é substituído por uma busca de uma verdade inconsciente; e Ética, por implicar ao sujeito o seu sintoma. Já na clínica contemporânea, esta dupla operação não parece possível, pois o que está problematizado é a própria demanda. É como se houvesse um curto-circuito, em que o sujeito se poupa de se dirigir ao grande Outro simbólico na busca de gozo. A satisfação não passa por este grande Outro, e, sim, pelo próprio corpo, o que constituiria uma forma de autoerotismo. Com o advento do capitalismo selvagem, o gozo torna-se mais importante que o desejo.

Dessa forma, a clínica passaria a olhar para estes "novos sintomas" como respostas subjetivas ao discurso que incita o gozo. O que estes "novos sintomas" têm em comum é não serem um sintoma, pelo menos não no sentido freudiano de mensagem latente. Estão mais próximos do *acting-out*, da passagem ao ato, e até mesmo da inibição. Em alguns casos, poderíamos colocá-los no lugar de sinthoma com "th", que, em Lacan, seria um sintoma que não pede nada, que é fixação de gozo. Porém, não é o que vemos na clínica, o que raramente acontece. No *Seminário 10*, Lacan elenca significantes candidatos a investigar como o impedimento, o embaraço, a efusão etc., cujo potencial ainda é pouco explorado no campo analítico, poderiam nos servir como ferramental conceitual para pensar esta clínica.

O que o texto tenta esclarecer é que há uma impossibilidade

de o gozo saturar completamente o desejo. O sinal desta impossibilidade aparecerá na forma de afeto, que, em meus estudos, tem aparecido em torno de uma decepção ou desconfiança, ou até mesmo no tédio. Cito os autores:

> transposto o umbral do princípio do prazer e iniciada a busca incessante de gozo, no caminho para ele há algo que atualiza o mal-estar e que indica que o gozo encontrado não é ainda suficiente. O excesso de gozo traz tédio ou decepção. Serão precisamente esses afetos (tédio, decepção, angústia) que podem possibilitar uma via de saída e de acesso a um desejo. Se o método analítico tem ainda alguma chance de curar, é por encontrar nesses afetos um ponto de apoio para a eficácia de intervenção.[295]

Jacques Lacan já citava, em seu texto "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", as dificuldades que os psicanalistas encontrariam para lidar com os movimentos subjetivos de cada época. Assim, cito Lacan:

> Dentre todas as que se propõem neste século, a obra do psicanalista talvez seja a mais elevada, porque funciona como mediadora entre o homem da preocupação e o sujeito do saber absoluto. [...] Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. (LACAN, 1953/1998, p. 322)

[295] Idem. Ver página 210.

Sándor Ferenczi e a instrumentalização no dispositivo clínico

Como citamos ao apresentar o conceito de dispositivo no capítulo 2, questionamos se a clínica pode ser considerada um dispositivo. A resposta que demos, ao apresentar o conceito de dispositivo no capítulo anterior, foi "não" e "sim". O não foi devido à necessidade de alertar que o uso da palavra dispositivo não pode ser associada ao termo oriundo da filosofia; e o sim veio da possibilidade de capturar o que é comum à prática clínica do conceito da filosofia e, com o devido cuidado, criar um conceito de dispositivo clínico adequado a nossa proposta de clínica para a errância.

O que faremos neste subcapítulo é a construção de uma noção de dispositivo analítico

> com os elementos depreendidos da clínica de Ferenczi. A ideia é descrevermos seus procedimentos normativos, para valorizarmos os processos éticos implementados por um analista que cria um diapasão de confiança com técnicas que favorecem a elucidação de experiências traumáticas.[296]

A fala "franca do analista, a língua da ternura", a "técnica da empatia e o acolhimento estratégico que favorece a construção de uma análise lúdica e mútua, serão os elementos éticos" apresentados[297].

Em seu texto *Elasticidade da Técnica Psicanalítica*[298], Freud

[296] MACIEL JÚNIOR, Auterives; BONOMO, Hudson Augusto Rodrigues. O que é um dispositivo clínico? Poder, saber, ética e jogos de verdade. In Duas éticas em questão: cuidado de si e práticas de liberdade em Ferenczi e Foucault. Jundiaí-SP: Paco, 2021, p. 15-43. Ver página 15.
[297] Ibidem.
[298] FERENCZI, Sándor. (1927-1928) Elasticidade da Técnica Psicanalítica. In

cria a possibilidade de uma prática para ele, pessoa comum que, a partir da publicação dos *Conselhos sobre a técnica psicanalítica*[299], pode iniciar-se na metódica investigação do psiquismo. Escreve que todos que tiverem a coragem de se esforçar para seguir as orientações do mestre, mesmo que não sejam gênios da psicologia, ganharão acesso às profundezas insuspeitadas da vida psíquica de um outro saudável ou não.

É interessante considerarmos que o dispositivo clínico se estabelece neste momento, com justamente a divulgação de uma técnica psicanalítica para um médico em seu primeiro contato com o inconsciente de um outro, que assim o autoriza a ocupar este lugar de escuta. É fato, também, que neste mesmo momento se fez necessário o questionamento de como se operava neste dispositivo, a partir de uma incapacidade do ensino deste novo saber, que se resume a uma transmissão de experiências e erros das experiências clínicas vivenciadas.

Freud, nestes textos da técnica, relata a sua própria incapacidade de eliminar as falhas do processo analítico.

> As regras técnicas que aqui coloco como proposta resultaram da minha própria experiência ao longo de muitos anos, após ter retornado de outros caminhos que geraram prejuízos também próprios. Facilmente se percebe que elas, ou pelo menos muitas delas, juntam-se em uma única prescrição. Espero que leva-la em conta poupe aos médicos que lidam com a análise muito esforço desnecessário, protegendo-os de várias inadvertências; mas devo dizer expressamente que

FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

[299] Consideramos, neste capítulo, que os textos de Freud que compõem os Conselhos sobre a técnica psicanalítica, e que não foram explicitados por Ferenczi, são: Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico (1912); Sobre a dinâmica da transferência (1912); Sobre o início do tratamento (1913); Lembrar, repetir e perlaborar (1914) e Observações sobre o amor transferencial (1914).

> essa técnica resultou como a única adequada para mim, como indivíduo; não ouso questionar que outra personalidade médica, de constituição totalmente diferente, possa se ver impelida a privilegiar outra postura em relação ao doente e à tarefa a ser resolvida.[300]

Mas como a psicanálise poderia se estabelecer como um dispositivo clínico e avançar somente com estas primeiras experiências se a clínica constantemente surpreendia ao próprio Freud?

É por uma crítica à prática clínica e ao saber teórico no tratamento das neuroses que Freud, de forma ainda que solitária, perlaborará os processos psíquicos dos sonhos e, a partir destes, as multiplicidades de produções do inconsciente que não resistem de vir à tona com a regra fundamental da associação livre na fala do sujeito neurótico.

> Freud encontrou-se totalmente só. Assim começa esse período de sua vida, que merece ser qualificado de heroico, durante o qual veio a público A Interpretação de Sonhos, que é a base de toda a sua obra posterior. [...] ainda vemos a atitude negativa do resto do mundo, o que certamente indica que a psicanálise não correspondia às exigências do mundo científico e médico. Um outro traço de caráter que predestinava Freud a tornar-se o inventor da psicanálise era a sua crítica implacável aos conhecimentos da prática terapêutica e ao saber teórico dessa época, que estava em total falência no tratamento das neuroses.[301]

Foi necessário se estabelecer também um lugar topológico onde ocorriam atividades psíquicas conflitantes nos campos da

---

[300] FREUD, Sigmund. Fundamentos da clínica psicanalítica. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. Ver página 93.

[301] FERENCZI, Sándor. (1933) Influência de Freud sobre a Medicina. In FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Ver página 86.

consciência e do inconsciente. Ele vai supor que este conflito entre forças no interior destes campos poderia ser representado por uma soma constante.

Em trabalhos posteriores, Freud substituirá este sistema simples por outro mais complexo, mas sempre a partir da sondagem da vida psíquica dos sujeitos, através da pesquisa psicanalítica, pois, até então, nem a anatomia nem a fisiologia haviam conseguido estabelecer um conhecimento sobre estes fenômenos psíquicos.

Para Ferenczi[302], não se pode negar a existência de tentativas anteriores no tratamento das neuroses e psicoses, que apresentaram resultados eficazes; porém, como na forma de uma arte, não podia ser ensinada a não ser raramente por um ensino intuitivo.

Freud lidou com a incerteza das condições patológicas, criando as regras da gramática específica e da lógica primitiva que regem este domínio, tornando esta forma de escuta e observação compreensível e significativa.

> Foi uma inspiração divina que levou Freud a colocar como divisa de A Interpretação dos Sonhos a frase profética. "*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* [Se não posso dobrar as regiões superiores, deslocarei o Aqueronte]". Ele quis assim caracterizar o fato científico de que os problemas mais importantes do espírito humano só podem ser abordados a partir das profundezas do inconsciente.[303]

Mesmo estando em um campo topológico, em que havia forças recalcadas e uma vida pulsional, Freud, desde o início, valorizou a adaptação social e a sublimação destas forças com igual ou maior importância para o seu ensino psicanalítico.

---

[302] Idem. Ver páginas 88 e 89.
[303] Idem. Ver página 94.

A dificuldade ressaltada por Ferenczi[304] é de que o comportamento não era suficiente na observação ou na comunicação do paciente em análise e que o psicanalista precisava de um esforço substancial de associação entre ideias, sentimentos e processos inconscientes deste paciente. Para que se possa satisfazer esta necessidade, faziam-se necessárias agilidade e flexibilidade, que não era alcançadas de outra forma senão com a própria análise pessoal deste analista.

> Por ser eternamente inconclusa ou inacabada, toda leitura de Freud deve ser histórica, oportunizando-se um repasse pelo caminho metodológico percorrido pelo pensador primeiro. Ou, como proporia Foucault, a leitura exige a reconstrução de uma genealogia do seu pensamento. O primeiro ponto a ser considerado é a extensão da obra realizada por um único homem, que reviu toda a psicopatologia, construiu uma nova psicologia fundada no inconsciente, estabeleceu uma práxis terapêutica, além de interferir em todo pensamento moderno por sua contribuição à filosofia e às ciências sociais.[305]

A partir desses processos estabelecidos, a não-demonstrabilidade deles, surge a necessidade de aceitação dos limites do modelo estabelecido para a prática. Prática esta que também depende do compromisso do paciente que esconde uma boa dose de desconfiança. Ferenczi sugerirá a técnica do "sentir com", instrumentalização própria de sua vivência no dispositivo clínico e que passamos a dissertar a seguir.

Sigmund Freud teve ao seu lado um grande clínico, talvez o mais atravessado pelo sofrimento humano da psicanálise que nascia no início do século XX. Em sua clínica, Ferenczi recebia

---

[304] Ibidem.

[305] CORRÊA, Carlos Pinto. Freud: um gênio amado e traído. Cogito, Salvador, v. 8, 2007. Disponível na internet.

os casos que os demais analistas já haviam abandonado pela falta de recursos terapêuticos. Em busca de saídas, apresentou reflexões importantes para o dispositivo clínico. Quando do falecimento de Ferenczi, em 1936, Freud escreve seu obituário, que revela, apesar das divergências entre os dois surgidas na década de 1920, sua grande admiração pelo percurso e pela obra de Ferenczi.

> A necessidade de curar e ajudar tornou-se nele predominante. Provavelmente ele se impôs metas inalcançáveis com os meios terapêuticos de hoje. Veio-lhe a convicção, desde fontes afetivas inesgotáveis, de que seria possível alcançar muito mais com os pacientes se lhes déssemos, em medida suficiente, o amor pelo qual haviam ansiado quando crianças. Ele quis descobrir como isso era realizável no âmbito da situação analítica [...] Aonde quer que o tivesse levado o caminho que encetou, ele não pôde percorrê-lo até o fim [...] É impossível imaginar que a história de nossa ciência o esqueça algum dia.[306]

Ferenczi acreditava que o processo analítico não poderia ser confortável nem para o analista, nem para o paciente. Em busca de maior igualdade e mutualidade entre ambos os atores do dispositivo clínico, Ferenczi trabalhará na sua clínica a flexibilização da técnica.

Ao invés de uma crítica, como é feita por Wittgenstein a Freud[307] pelas possibilidades de erro no manejo da clínica das

---

[306] FREUD, Sigmund. (1933) Sándor Ferenczi. In Obras Completas, volume 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Ver página 468.

[307] Frangiotti afirma que Wittgenstein fez uma crítica à metapsicologia freudiana, principalmente em três pontos: Freud produz uma mitologia ou um saber de cunho metafísico, e não um saber científico; questionava o assentimento do paciente como critério de validação das construções explicativas do analista; e o último ponto diz respeito à suposta confusão freudiana entre razão (ou motivo) e causa, afirmando que Freud oferecia

neuroses, Ferenczi propõe algo novo. A novidade é que, além da primeira regra de ouro da psicanálise, a associação livre, se crie uma segunda regra de ouro: a análise pessoal do analista.

É a partir desta manifestação de uma vivência contínua da mesma experiência do paciente pelo analista, que para Ferenczi, neste que chamamos de dispositivo clínico, passa a existir não somente aspectos técnicos ou teóricos, mas uma mutualidade que retira a maior parte dos questionamentos à ética do psicanalista por parte dos pensadores da época.

Uma construção singular surge, mesmo que não valorizada na época, de um percurso pessoal de cada psicanalista, no próprio dispositivo com outro analista.

Freud, em *O Eu e o Isso*[308], ao apontar as dificuldades conceituais dos princípios e pressupostos centrais da psicanálise, bem como da coerência interna da metapsicologia freudiana, diz que os filósofos, seus críticos, como Wittgenstein que citamos como exemplo aqui, estariam negligenciando um aspecto essencial da psicanálise, a saber, a experiência clínica que eles não possuem. O próprio Freud assinala que, por não dispor da experiência dos fenômenos clínicos, a filosofia é incapaz de solucionar problemas como aqueles dos sonhos e, desse modo, concluem erroneamente que a hipótese do inconsciente é absurda e facilmente refutável através de regras lógicas.

---

explicações racionais aos seus pacientes. Ver FRANGIOTTI, Marco Antonio. Contribuições de Wittgenstein à epistemologia da psicanálise. Natureza humana. São Paulo, v. 5, n. 1, p. 59-93, jun. 2003. Disponível na internet.

[308] FREUD, Sigmund. (1923) O eu e o id. In FREUD, S. Sigmund Freud obras completas volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925). 1. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2011. p. 9-64.

Ferenczi[309] ressalta a necessidade da confiança na relação estabelecida e constitui a importância da comunicação franca, o que implicava o reconhecimento dos erros cometidos pelo analista. É fundamental o controle rigoroso por parte do analista de seu próprio narcisismo e de suas reações afetivas que, uma vez resolvidas, não atrapalhem o paciente de realizar todo o trabalho de interpretação "quase sozinho, ou apenas com uma ajuda mínima". Ele[310] apontará para a facilidade do reconhecimento dos analistas não analisados, que chama de selvagens, assim como Freud. Também, dos pacientes que interrompem a análise prematuramente. Chamará a atenção que o resultado esperado em uma análise terminada é a própria elasticidade que a técnica exige do analista. Novamente, o autor coloca a posição de mutualidade com o paciente como "um argumento a mais em favor da necessidade absoluta da 'segunda regra fundamental da psicanálise'.".

Mas o que se ganha com esta mutualidade em uma análise?

O "sentir com", para nós, não se trata somente de se colocar no lugar do paciente para uma reflexão sobre suas dores ou questões. Este "sentir com" é justamente se colocar na mesma posição de paciente, em outro tempo, em outro dispositivo analítico, o seu, e, a partir desta posição, poder aplicar uma técnica elástica (tensa, porém flexível), produzindo resultados tangíveis.

Ferenczi, em seu texto sobre o *Princípio de Relaxamento e Neocatarse*[311], apresenta muitas de suas flexibilizações. Entre

---

309 FERENCZI, Sándor. (1927-1928) Elasticidade da Técnica Psicanalítica. In FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Ver páginas 32 e 33.

310 Idem. Ver página 35.

311 FERENCZI, Sándor. (1929) Princípio de Relaxamento e Neocatarse. In FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

estas estava a concessão de maior liberdade ao paciente.

> No decorrer da minha longa prática analítica, vi-me constantemente na situação de transgredir ora um ora outro dos "Conselhos técnicos" de Freud. A fidelidade ao princípio segundo o qual o paciente deve estar deitado no divã foi ocasionalmente traída pelo impulso incontrolável do paciente para levantar-se de um salto, ficar deambulando pelo gabinete ou falar comigo de olhos nos olhos. [...] vi-me até obrigado a permitir aos pacientes que ficassem de cama durante dias, até semanas, dispensando-os inclusive do esforço de ir ver-me no consultório. O efeito do choque da interrupção brutal da sessão de análise obrigou-me, por mais de uma vez, a prolongar a sessão até esgotar-se a reação emotiva, ao ponto de dedicar ao mesmo paciente duas sessões por dia ou mais.[312]

Mesmo preocupado por não estar cumprindo as sugestões feitas por Freud nos conselhos da técnica, Ferenczi aposta na clínica como soberana e entende que estas sugestões são recomendações aos principiantes, para protegê-los de erros grosseiros no manejo clínico.

Já estava estabelecido na associação livre tanto a tensão, que obriga o paciente pela via da associação livre a confessar verdades desagradáveis, quanto o relaxamento, pois a mesma regra autoriza a liberdade na fala dos relatos de sua vida. Este fato traz a certeza da manutenção da regra fundamental da psicanálise de sua proposta de manejo, por meio do uso da tensão-relaxamento.

Ferenczi[313] relata o que Anna Freud diz a ele sobre algumas dessas medidas técnicas que realizava no dispositivo clínico:

Ver páginas 57 a 67.

[312] Idem. Ver página 58.

[313] Idem. Ver página 65.

"Você trata os seus pacientes como eu trato as crianças nas minhas análises infantis".

> A semelhança entre a situação analítica e a situação infantil incita mais, portanto, à repetição; o contraste entre as duas favorece a rememoração. [...] Do que esses neuróticos precisam é de ser verdadeiramente adotados e de que se deixe pela primeira vez saborear as bem-aventuranças de uma infância normal.[314]

Para Ferenczi, assim como para Freud, o dispositivo clínico é fundamental para a prática e a continuidade do próprio dispositivo; porém, ressalta a incapacidade de certezas demandadas por aquele que dele utilizam.

> Na análise, porém, trata-se de algo muito mais elevado: apreender a tópica, a dinâmica e a economia do funcionamento psíquico, e isso sem a impressionante aparelhagem dos laboratórios, mas com uma pretensão de certeza sempre presente, e sobretudo, uma capacidade de rendimento incomparavelmente superior.[315]

É através do conceito de tato (*Einfühlung*) que ele define como "sentir com", não em um modelo de captura dos sentimentos do paciente, mas de justamente poder compartilhar uma experiência de análise pessoal com este, que o analista poderá sem as resistências de quem fala, fazer associações e lançar mão delas como pensamentos retidos ou tendências que lhe são inconscientes. Lançar este conceito de tato, para Ferenczi, contribuirá principalmente para a continuidade do tratamento pelo paciente, ajustando as

[314] Idem. Ver página 67.
[315] FERENCZI, Sándor. (1927-1928) Elasticidade da Técnica Psicanalítica. In FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Ver página 26.

pressões que o próprio inconsciente lhe traz, na forma de resistência, visando pressionar o abandono do dispositivo clínico.

A experiência clínica leva-nos à frustração pelos dispositivos de poder e saber na própria clínica. Ferenczi ressaltará a hipocrisia do analista, ao reter os seus próprios sentimentos negativos em relação ao paciente que, da mesma forma, se sente privado, por recalque, não inconsciente, mas consciente, de sua agressividade para com o analista.

É a partir da queda da posição do analista como autoridade ou superioridade na clínica, detentor de um saber que não se sabe, que Ferenczi propõe uma mutualidade e humildade do analista perante o fato de que ambos estejam no mesmo processo: o de serem analisados em seus respectivos dispositivos clínicos.

O analista, como sujeito, apresenta-se contingente, historicamente, e ouvinte, a partir deste lugar parcial; mas compreendemos que o dispositivo analítico é tão singular a ponto de equiparar ambos, paciente e analista neste lugar de trabalho pessoal, de que não podemos desprezá-lo como fundamental no processo de movimentação subjetiva dos sujeitos.

Um cuidado de si, duplicado por dois, no par analista-paciente traz a ideia da potência do lugar sublimado do poder que, muitas vezes, se instaura neste dispositivo pela falta de compreensão da ética psicanalítica. Este caminho, topológico, atemporal, relacional em sua extrema busca por uma verdade, sabida inalcançável, mas produtora de criação e movimento, é capaz da realização de um cuidado de si para ambos no par

analista-paciente[316].

Mas quem pode ser psicanalista? Que ética precisa o psicanalista ter pelo ponto de vista ferencziano?

> A aprovação num certo número de exames rigorosos confere o direito de exercitar a profissão de jurista, médico, pedagogo e etnólogo. Nos ramos científicos, puramente lógicos e matemáticos, basta adotar por base certos dados fundamentais evidentes e incontestáveis, nas ciências naturais, soma-se a isso uma prática: a observação e a experimentação. Em contrapartida, a experiência psicanalítica mostra que, para praticar o ofício de psicólogo [psicanalista] não basta estabelecer uma relação lógica entre os conhecimentos e os dados experimentais; é indispensável, além disso, efetuar um estudo profundo da nossa própria personalidade e uma observação rigorosa das nossas moções psíquicas e afetivas. É essa educação para o conhecimento e o domínio de si mesmo que o constitui o essencial da formação analítica, sua condição *sine qua non*; a formação teórica e prática só pode vir em seguida. A psicanálise é ainda mais exigente a esse respeito do que a astronomia.[317]

O material associativo do paciente é o material de construção; e o psicanalista, a partir da ciência freudiana, passa a ser um artista conhecedor da alma humana. O psicanalista em formação deve passar ainda por um período de supervisão

---

[316] "Ferenczi despe-se de todos os respaldos das certezas científicas e 'se joga' nas experimentações clínicas, buscando conectar-se mais profundamente com seus pacientes. E isso ocorre exatamente pelo reconhecimento no que diz respeito a um encaminhamento de opressão ou expansão de formas de vida.". Ver MACIEL JÚNIOR. Auterives. Modos de subjetivação e *parrhèsías* as práticas de liberdade em Michel Foucault. In Duas éticas em questão: cuidado de si e práticas de liberdade em Ferenczi e Foucault. Jundiaí-SP: Paco, 2021. p. 268-310.

[317] FERENCZI, Sándor. (1928) O processo da formação psicanalítica. In FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Ver página 210.

próxima com algum analista mais experiente até que possa realizar seu trabalho de forma mais independente. É função do supervisor chamar a atenção para eventuais erros técnicos, aconselhá-lo quanto à maneira de conduzir um tratamento[318].

Mas é necessário algum requisito prévio para se colocar dentro do dispositivo clínico além dos que apontamos? É preciso ter algum saber específico?

> Não é necessário ser médico para compreender esses mecanismos. Até o presente, nenhuma relação foi estabelecida entre o organismo físico e a anatomia cerebral, por uma parte, a psiquiatria e a ciência das neuroses, por outra, apesar da grande quantidade de resultado obtidos no domínio orgânico. Por essa razão, todo sociólogo, pedagogo ou criminologista encontrará o caminho aberto para permitir-lhe familiarizar-se com a análise, mesmo que não possua formação biológica profunda. Irei mais longe ainda: num futuro mais distante, estarei pronto para exigir que todo pai ou mãe de família adquira uma formação analítica, pois o destino das gerações futuras repousa em suas mãos.[319]

A psicanálise, segundo Ferenczi, alcança em seu desejo até mesmo a vida cotidiana, a partir de uma psicanálise que se viveria em casa desde criança, como se pudéssemos compreender que a mutualidade estaria presente na vida de todos, desde muito cedo.

Além da destituição do poder deste dispositivo, Ferenczi[320] apontará, muito antes de nosso tempo, uma flexibilidade do

---

[318] Idem. Ver página 212.

[319] FERENCZI, Sándor. (1928) O processo da formação psicanalítica. In FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Ver página 214.

[320] FERENCZI, Sándor. (1927) O Problema do Fim da Análise. In FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Ver página 23.

diagnóstico diferencial que se manifesta ao longo do processo analítico. Esta confusão no "saber fazer" do analista, surpreso a cada paciente com suas possíveis saídas para o fim de uma análise, manifestam o potencial de sua obra para a reflexão sobre a ética.

> [...] é um bom sinal quando o obsessivo em vez de pensamentos desprovidos de afeto, começa a manifestar uma emotividade histérica, e quando o pensamento do histérico se converte numa obsessão passageira. É desagradável, sem dúvida, quando, no decorrer dessas transformações de sintomas, surgem traços psicóticos. Mas seria um erro alarmar-se exageradamente com isso. Já vi casos em que não era possível nenhum caminho para a cura definitiva, exceto aquele que passava por uma psicose transitória. [...] Se me perguntarem se posso citar um grande número de análises concluídas, devo responder-lhes: não.[321]

Ferenczi[322] acrescenta, em seu texto *Confusão da Língua entre Adultos e a Criança*, que os estados de angústia dos pacientes levam a um questionamento da frieza do analista, acusando-o de presunção e egoísmo. Com um pedido de ajuda ao analista, o paciente pede para não morrer de tal angústia.

É com ternura que o analista atua neste contexto de horror. Ferenczi nos convoca eticamente para o fato de que o paciente "percebe os desejos, as tendências, os humores, as simpatias e antipatias do analista, mesmo quando está inteiramente inconsciente disso. Em vez de contradizer o analista, de acusá-lo de fracasso ou de cometer erros, os pacientes identificam-se

[321] Ibidem.

[322] FERENCZI, Sándor. (1933a) Confusão de Língua entre os adultos e a criança (A linguagem da ternura e da paixão). In FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Ver páginas 97 a 104.

com ele."[323]

Justamente por este possível processo de identificação ser um fator altamente explorado na transferência analítica, torna-se perigoso quando o analista não percebe as críticas recalcadas que não lhe são endereçadas e enrijecem a própria transferência, a ponto de ser um empecilho para o processo analítico.

> Isso nos leva ao problema de saber até onde chegou a análise do analista, problema que adquire cada vez mais importância. [...] o que pode redundar na situação absurda de que, pouco a pouco, os nossos pacientes estão melhor analisados do que nós.[324]

A hipocrisia profissional é invocada como dificuldade do analista de suportar certos traços de seu paciente. A renúncia a esta hipocrisia será mais um dos pontos na sua elaboração ética: "considerada até agora como inevitável, em vez de ferir o paciente, proporcionava-lhe, pelo contrário, um extraordinário alívio."[325].

Ferenczi qualifica o amor objetal passivo ou estágio de ternura como algo que se traduz na promoção da libertação dessa transferência de amor opressiva. Ele nos incentivará a ajudarmos nossos pacientes a abandonar, como sugere que os pais façam aos filhos, essa identificação para, defendendo-se dessa transferência tirânica, promover o acesso ao paciente "à personalidade a um nível mais elevado."[326].

Finalizando este percurso em busca da ética em Ferenczi[327],

---

[323] Idem. Ver página 98.
[324] Idem. Ver página 99.
[325] Ibidem.
[326] Idem. Ver página 104.
[327] FERENCZI, Sándor. (1932) Apresentação Sumária da Psicanálise. In

em seu texto *Apresentação Sumária da Psicanálise*, no capítulo VII "Sobre a Técnica Psicanalítica", o autor expõe a impossibilidade de aprender a psicanalisar nos livros e na presença de um terceiro. Evoca a sinceridade, a busca por uma ética de um dizer verdadeiro. Ressalta a impossibilidade de imposição de uma psicanálise contra a vontade do paciente.

> A formação psicanalítica recorda, pois, sob vários aspectos, a que vigora nas corporações artesanais. Parece perfeitamente justificado submeter a condições rigorosas o direito de tocar num instrumento tão delicado quanto o psiquismo humano. Esse tipo de formação oferece a inegável vantagem de fazer com que cada um possa experimentar em sua própria pele, por assim dizer, a correção das teorias proclamadas e a eficácia do método empregado.[328]

Cabe aos que desejam uma análise, através do par transferência-resistência, quando este surja de forma atenuada, que o psicanalista libere o paciente para o trabalho analítico pela via da técnica de tensão-relaxamento. Que uma ética de mutualidade no cuidar de si seja elaborada e mutualmente vivida.

Para que serve o psicanalista hoje?

Para que serve o psicanalista hoje? Essa é uma questão que reverbera em meio aos novos sintomas do contemporâneo e da comercialização de soluções paliativas. Quem procura a análise, hoje, com nomeações múltiplas, com o corpo invadido

FERENCZI, S. Obras Completas, vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Ver página 149 a 155.
[328] Idem. Ver página 149.

por químicos e por grande angústia, encontra uma psicanálise tradicional e, muitas vezes, sem o ferramental necessário para trabalhar as questões deste sujeito. No caso do errante, parece-nos ainda mais urgente esta reflexão.

A maior dificuldade que encontramos é que, quem nos procura, já não se apresenta tão bem estruturado, ou até mesmo esvaziado de sentidos, buscando no imaginário, nos *gadgets*, possibilidades de preenchimento de suas faltas, de suas angústias. Mais angústia do que falta. Alguns casos, referências para nós, levaram-nos a pensar a errância e a possível clínica como um dispositivo de confiança, além de uma proposta de nova abordagem na escuta – pelas identificações hiperdinâmicas em um não-lugar – deste sujeito contemporâneo.

Para problematizarmos a questão e propormos uma reflexão à altura da questão, faz-se necessário percorrer o caminho que a psicanálise fez na compreensão do que é o sujeito para ela, e não podemos deixar o inconsciente real de fora desta análise. Não é por acaso que utilizamos Jacques Lacan como referência nesta compreensão, uma vez que ele passa pela criação formal do conceito de sujeito do inconsciente e atravessa um longo caminho até chegar ao falasser (*parlêtre)* no campo do Real.

Precisamos, também, compreender o papel que o corpo tem na clínica, corpo este que goza, bem como apresentar o conceito de sinthoma, em Lacan, e de parceiro-sintoma, de Jacques-Alain Miller, como possibilidades de se lidar com este corpo. Por último, e não menos importante, propomos a elaboração de um corpo social para a psicanálise, que saiba fazer bom uso dos laços sociais, do sinthoma e do parceiro-sintoma. Com isso, esperamos dar um contorno ao falasser.

> O analista [...] é alguém que percebe [...] que aquilo que se trata no efeito de qualquer cultura, no fundo do fundo do turbilhão, quero dizer, o que faz causa, então, é um dejeto. Nem todo mundo percebe, mas somente tem o direito de autorizar-se em ser realmente analista aquele que deu-se conta disso. Ser um dejeto é o que almeja, sem sabe-lo, qualquer um que seja um ser falante. Quem quer que seja ser falante é preso nesse turbilhão que é a verdadeira corrida do seu desejo [...]. Um certo Espinosa deu-se conta disso, muito antes da psicanálise existir.[329]

Iniciamos por uma breve genealogia entre o conceito do sujeito do inconsciente até o falasser, na abordagem de Jacques Lacan e seus comentadores.

> Com a periodização do ensino de Lacan, depositou-se um preconceito de leitura entre os que denunciam o iniciador dessa periodização, preconceito que coloca vários Lacans sucessivos, primeiro o da fala e da linguagem, depois o do objeto a e, finalmente, o do gozo e do real. Não o real como limite da formalização, ou seja, "o que não cessa de não se escrever", mas o real que está aí, inscrito no nó borromeano, facticidade fora do simbolismo, portanto também fora do sentido, e mesmo fora significado desfrutou, fora de "eu penso, logo se usufrui".[330]

Segundo Cabas[331], em 1950, ainda sob os efeitos da Segunda Guerra Mundial, com uma descrença profunda ou uma esperança de um mundo novo, a psicanálise se submeteu a um

---

[329] LACAN, Jacques. O fenômeno lacaniano – conferência em 1974 In Lacan Seminário 22: R. S. I. v. II. Textos complementares. São Paulo: Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, 2022. Ver página 76.

[330] SOLER, Colette. Du parlêtre, L'en-je lacanien, n. 11, p. 23-33, 2008. Disponível na internet. Ver páginas 26 e 27.

[331] CABAS, Antonio Gidino, O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. Ver páginas 97 a 101.

empuxo à medicalização, uma vez que a medicina parecia, naquele momento, como uma da poucas "instituições civilizatórias em condições de renovar a confiança na experiência humana". A análise leiga é mais uma vez questionada, surgem novos medicamentos antipsicóticos, surgem nos círculos acadêmicos e hospitalares, além de críticas quanto à práxis de uma arte descritiva que beirava à poética, no caso, a psicanálise.

Ao mesmo tempo, a famosa frase de Freud, "Onde o Isso era, Eu devo advir", passa a ser reinterpretada com o contexto da época para "o Eu deve suplantar o Isso", sem nenhuma crítica ou contraposição da psicanálise. Não obstante, esse momento faz com que Jacques Lacan, médico psiquiatra, seja impulsionado a propor um retorno aos fundamentos freudianos, com a cisão de 1953, quando funda a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP) e inicia os seus seminários.

Em seu *Seminário 1 – Os escritos técnicos de Freud*, Lacan[332] diz que, quando se introduz a noção de sujeito, é um introduzir-se a si mesmo, e este si mesmo está em causa servindo-se da má linguagem. Já em 1954, em seu *Seminário 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Lacan[333] faz a diferenciação entre o sujeito e o indivíduo através de uma excentricidade, "o [eu] é distinto do eu". Ele ainda coloca que "o sujeito como tal, funcionando como sujeito, é algo diferente de um organismo que se adapta. [...] vamos ater-nos a esta metáfora tópica – o sujeito está descentrado com relação ao

[332] LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. Ver página 10.
[333] LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica - 1954-1955. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. Ver páginas 18 e 19.

indivíduo. É o que [Eu] é um outro quer dizer.".

Segundo Elia[334], o sujeito para a psicanálise não é um conceito nessas acepções clássicas de conceito.

> A categoria de sujeito não foi construída por Lacan para conferir inteligibilidade a um recorte da realidade empírica ao qual a psicanálise se refere: o sujeito não é um constructo [...] – algo que é concebido, que decorre de uma determinada concepção.[335]

O autor ressalta que Lacan afirma que "o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise não pode ser outro que não o sujeito da ciência", o que direciona o pensamento sobre um sujeito operativo, em que um trabalho é realizado, o trabalho de uma psicanálise. Ainda, para Elia, se o sujeito não figura entre os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise, apresentados por Lacan em seu *Seminário 11*[336], é porque o sujeito está implicado, em mais alto grau, e sobretudo em articulação com cada um dos quatro conceitos: inconsciente, repetição, pulsão e transferência. "O sujeito é, portanto, um ato de resposta, uma resposta dada em ato"[337].

O sujeito é um operador, sempre suposto. Não o encontramos por aí, apenas supomos no momento que admitimos a incidência dos significantes em nossa experiência de vida. É o significante que supõe o sujeito e que o impõe a nós[338].

---

334 ELIA, Luciano da Fonseca. O conceito de sujeito. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. Ver página 10.
335 Ibidem.
336 LACAN, Jacques. O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
337 ELIA, Luciano da Fonseca. O conceito de sujeito. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. Ver página 26.
338 Idem. Ver página 44.

Segundo Camargo (2009, p. 2), o sujeito do significante é pontual e evanescente, pois está entre dois significantes e depende da relação entre os dois. Diferente disso, o sujeito do desejo, conforme apresentado por Lacan no seu *Seminário 6 – O desejo e sua interpretação*[339], "[...] é aquele que questiona os efeitos do significante, localiza-se como sujeito barrado de gozo, e sujeito diante da impossibilidade de uma última significação [...] o sujeito é [...] falta-a-ser". É aquele sujeito que se localiza diante do objeto como falta-a-ser, em uma relação com o objeto *a* como um objeto perdido. Este mesmo autor diferenciará o sujeito do gozo, como aquele totalmente alienado nesta relação com o objeto *a*.

> Para entendermos melhor a diferença [...]. O sujeito do desejo passa a se relacionar com uma falta de saber, [...] com um pequeno furo na sua regularidade. Já em relação ao sujeito do gozo a relação é com uma significação a mais. O sujeito do desejo se encontra na relação com a uma falta de sentido, enquanto o sujeito do gozo se encontra na relação com o sentido, que não deixa nada de fora, com o um *a* mais.[340]

Segundo o autor, já no *Seminário 20 – mais ainda*[341], Lacan afirma que não pode definir o significante sem o gozo, e vice-versa. Traz, então, uma nova definição de significante, que se refere ao corpo sob a modalidade de sintoma, este que inclui o desejo e o gozo. Não há mais separação entre o sujeito e a substância gozante. Apresentamos o conceito de substância

[339] LACAN, Jacques. O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação (1958-1959). Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
[340] CAMARGO, Luis Francisco Espíndola. Sujeito do desejo, sujeito do gozo e falasser. Opção Lacaniana Online. v. 5. 10 jan. 2009. Disponível na internet. Ver página 3.
[341] LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 20: mais, ainda - 1972-1973. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

gozante mais à frente no texto.

Em seu livro *O osso de uma análise*[342], Jacques-Allain Miller cita a solução encontrada por Lacan para resolver a questão sujeito-significante-substânciagozante-corpo, que é a substituição do sujeito pelo falasser.

> [...] o sujeito é sempre um elemento mortificado; aliás, Lacan o definiu como falta-a-ser, e é por isso que ele faz entrar o corpo vivo na psicanálise. Ele substitui o termo sujeito por falasser, que é o contrário de falta-a-ser, é o sujeito mais o corpo, é o sujeito mais a substância gozante.[343]

Miller apresenta o falasser como gozante e como sustentador de gozo, com efeito sobre o próprio corpo e sobre o corpo do Outro.

> [...] há o gozo da linguagem, ou melhor, da lalíngua, na medida em que o sujeito tem um corpo. E é por isso que Lacan faz entrar o corpo na psicanálise, ao mesmo tempo em que faz entrar o gozo da fala. Dizer que o falasser goza quando fala não significa apenas que o significante anula o gozo, mas também o sustenta e não é somente sobre o seu próprio corpo que a palavra tem efeitos de gozo, mas também sobre o corpo do Outro.[344]

Falasser ou *Parlêtre* vem da combinação de duas palavras francesas "*parler*" (falar) e "*être*" (ser). Lacan, com este termo novo criado a partir desta combinação de palavras, tenta apresentar a relação fundamental da linguagem na constituição do sujeito, de que ele não é somente o "eu" que fala, mas é criação da linguagem. Essa combinatória, de ser e de fala,

---

[342] MILLER, Jacques-Alain. O osso de uma análise. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Edição do Kindle.
[343] Idem. Ver página 57.
[344] Ibidem.

apresenta o sujeito ao mesmo tempo como produto da linguagem e portador dela.

O sujeito, para Lacan, não é uma entidade autônoma e pré-existente, e a fala não é mera expressão de si, mas uma forma de se alienar. Apesar da importância do conceito de falasser, ele não substitui o conceito de sujeito, mas nos traz uma nova forma de vermos a relação entre o sujeito e a linguagem. Ele problematiza sua própria definição de sujeito, colocando a linguagem como anterior a este, submetendo-o as suas estruturas linguísticas e normas simbólicas presentes na cultura e na sociedade. Assim, podemos concluir que o falasser amplia e complexifica a compreensão de sujeito e de linguagem na psicanálise lacaniana.

O falasser distingue a "língua" (*langue*) e "alíngua" (*lalangue*). A língua é referida ao sistema de linguagem compartilhado pela sociedade que organiza a comunicação entre os membros deste corpo social e permite a troca de significados entre estes. Em contrapartida, *alíngua* é um termo criado por Lacan para se referir ao que escapa às estruturas e normas da língua, se relacionando com os usos criativos e não tradicionais do uso da linguagem na sociedade, como os lapsos, os equívocos, afetos etc.

> A *lalíngua* só existe enquanto falada, portanto também ouvida. O significante é ouvido em *lalíngua*, claro, mas *lalíngua*, é a pastilha elástica, uma multiplicidade em que os elementos unitários são problemáticos (do fonema ao provérbio) e o sentido fugaz. E os dicionários esgotam-se para identificar os usos do já realizado.[345]

[345] SOLER, Colette. *Du parlêtre, L'en-je lacanien*, n. 11, p. 23-33, 2008. Disponível na internet. Ver páginas 28 e 29.

Considerando o exposto, o falasser faz uso tanto da língua quanto da *alíngua*, sendo afetado por ambas o tempo todo.

> Esse termo de Lacan, o *parlêtre*, ecoa a revelação da função de *lalíngua*, de sua ligação com o real do gozo, constitutivo do inconsciente real. [...] Não elimina a noção de sujeito carente de ser, acrescenta-lhe, para dizer que só há ser o que lhe chega pelos efeitos corporificados de *lalíngua*.[346]

Como, então, podemos relacionar o sujeito da falta-a-ser com este falasser? O falasser está diretamente relacionado ao falta-a-ser do sujeito, que busca tamponar esta falta com a sua fala e, na impossibilidade deste tamponamento, fará uso da alíngua na construção de sentidos. O falasser é a melhor forma que o sujeito encontra para tentar suprir esta falta estrutural, apesar de nunca dar conta disso.

> O que é um fato? É justamente ele [falasser] quem o faz. Só há fato pelo fato de o falasser o dizer. Não há outros fatos senão aqueles que o falasser reconhece como tais dizendo-os. [...] O falasser adora seu corpo, porque crê que o tem. Na realidade, ele não o tem, mas seu corpo é sua única consistência, consistência mental, é claro, pois seu corpo sai fora a todo instante.[347]

Falamos, anteriormente, que o falasser goza e sustenta o gozo, mas que gozo é este que trata a psicanálise? O conceito de substância gozante refere-se à dimensão do gozo, que é uma experiência pulsional, afetiva e do corpo. Esta substância é o modo como o sujeito experimenta o gozo, escapando a qualquer representação simbólica e que o afeta e o transforma.

---

[346] Idem. Ver página 25.
[347] LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 23: o sinthoma - 1975-1976. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. Ver páginas 63 e 64.

Cabe ressaltar que esta substância não é algo de uma ordem física, mas é psíquica e corporal e que escapa às representações simbólicas.

Lacan descreve este gozo como um excesso, além da busca por satisfação ou prazer intenso. É algo que está além do princípio do prazer, que foi muito bem apresentado por Freud em seu texto "Além do princípio do prazer", de 1920. Para Lacan, este gozo não é somente sexual, e transcende a todos os aspectos da vida de um sujeito. Apesar dessa característica de busca de prazer, o gozo é um paradoxo, pois também pode trazer problemas e sofrimento para a vida do sujeito.

Podemos elaborar que a relação entre o falta-a-ser e o falasser é que o falasser busca uma satisfação do desejo e uma tentativa de tamponar a falta. O gozo entra como uma dimensão desta busca, que pode representar tanto uma intensidade de prazer quanto de um grande sofrimento. O falasser tem um empuxo a este gozo.

Na teoria de Jacques Lacan, temos muitas possibilidades de falarmos sobre um corpo, em que cada conceito aborda uma dimensão específica do corpo, destacando a complexidade e a multiplicidade da experiência subjetiva.

Iniciamos pelo corpo gozante, procurando diferenciá-lo da substância gozante que acabamos de abordar. O corpo gozante é um conceito que fala do corpo do sujeito que goza, em que este gozo é sentido, enquanto a substância gozante é a dimensão do gozo em si, o afeto e a pulsão presente no corpo deste sujeito. É a experiência de uma intensidade afetiva que escapa à representação simbólica completa.

> É por isso que Lacan, de forma coerente, dá essa nova definição de ser: ser é o gozo do corpo. A questão que se coloca é se essa substituição do sujeito como falta-de-ser pelo

> ser como gozo implica o abandono do termo sujeito em favor do termo *parlêtre*. [...] Essa distinção se torna mais precisa a partir do seminário Le *sinthome*, onde o *parlêtre* é posto como o real do sujeito. Assim, Lacan usa o termo *parlêtre* ao incluir o corpo e se referir ao sujeito não como suposto, mas como real.[348]

Temos, ainda, as definições de corpo biológico, corpo imaginário, corpo simbólico. O corpo biológico é o corpo físico, composto por órgãos, sistemas fisiológicos e processos biológicos, e estudado pela biologia e pela medicina. É um corpo que obedece às leis da natureza e biológicas.

O corpo imaginário é a primeira dimensão do corpo na teoria de Lacan. É um corpo relacionado à experiência pré-linguística do sujeito, que ocorre no estágio do espelho, quando a criança tem a percepção de si mesma como uma totalidade unificada, através da identificação com a imagem do corpo visto no espelho ou, até mesmo, por meio do olhar de um adulto cuidador. É uma imagem especular, idealizada e unificada do corpo. O corpo imaginário é uma construção psíquica e subjetiva e está ligada a como o sujeito faz representação de si mesmo através de imagens e fantasias. Este corpo, segundo Lacan, tem um papel central na constituição do sujeito, por influenciar na identidade do sujeito e na imagem que este faz de si mesmo. Apesar desse papel central, este corpo também é responsável pela tensão com a falta-a-ser, devido à característica fragmentária de sua constituição.

> Em primeiro lugar, nesse ensino, o corpo se introduz, inicialmente, como imagem, imagem no espelho. Disso decorre o fato de Lacan dar ao eu (moi) um estatuto que se

[348] IZCOVICH, Luis. *L'être de jouissance. L'en-je lacanien*, n. 11, p. 35-46, 2008. Disponível na internet. Ver páginas 43 a 46.

> distingue singularmente daquele que Freud lhe reconhecia em sua segunda tópica. Em segundo lugar, é ainda com um jogo de imagem que Lacan ilustra a articulação prevalecente entre o Ideal do eu e o eu ideal, cujos termos ele toma emprestados de Freud, mas para formalizá-los de maneira inédita. Em terceiro, essa afinidade entre o corpo e o imaginário é também reafirmada em seu ensino dos nós. A construção borromeana enfatiza que é pelo viés de sua imagem que o corpo participa, primeiro, da economia do gozo. Em quarto lugar, mais além, o corpo condiciona tudo o que o registro imaginário aloja de representações: significado, sentido e significação, a própria imagem do mundo. É no corpo imaginário que as palavras da língua fazem entrar as representações, que nos constituem um mundo ilusório sob o modelo da unidade do corpo.[349]

O corpo simbólico é o responsável pela inserção do sujeito na cultura. Este corpo é elaborado a partir de normas, regras e significados captados pelo sujeito a partir da linguagem e do campo social. É ele que fornecerá os códigos e as estruturas da linguagem, responsáveis pela identidade e pela fala do sujeito.

Jacques Allain Miller propõe pensarmos um corpo do falasser como uma posição subjetiva do sujeito em relação a sua experiência com a linguagem. É o corpo imerso no processo de fala, nos discursos e na gramática. É um corpo, para o falasser, que olha tanto para a emissão como para a recepção da linguagem e suas normas. É um contorno para o falasser e para a experimentação do gozo que afeta e modifica o sujeito. O gozo precisa de um corpo para gozar; é assim que o corpo do falasser é atravessado pelo encontro com o Real, e é este Real que faz um acordo entre o corpo e a linguagem.

[349] MILLER, Jacques-Alain. O osso de uma análise. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Edição do Kindle. Ver página 82.

> O que é o corpo falante? Ah, é um mistério, disse Lacan um dia. [...] Para dizê-lo em termos cartesianos: o mistério é sobretudo o da união da fala com o corpo. Por esse fato de experiência, pode-se dizer que ele é do registro do real.[350]

> O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente.[351]

É necessário, ainda, abordarmos o conceito de Sinthoma, proposto por Lacan; e a proposta de parceiro-sintoma, de Jacques-Alain Miller. Como fizemos um percurso do sujeito ao falasser e do corpo biológico ao corpo do falasser, sentimos a necessidade de apresentar possibilidades de alteração da posição subjetiva do sujeito que fala... e goza.

O sinthoma é apresentado por Lacan em seu *Seminário 23: o sinthoma*[352], a partir do impacto que a obra de James Joyce causou nele, como um quarto termo ao que ela chamou de nós do imaginário, simbólico e do real. Este novo nó, chamado de sinthoma, é responsável pela sustentação dos outros três nós entrelaçados.

Para Terêncio[353], o que chama a atenção na clínica borromeana dos três registros é "a possibilidade da superação da formalização do complexo de Édipo, pois a função paterna passa a ser vista como um tipo, entre outros possíveis, de amarração entre os nós". Para o autor, fica claro para Lacan, leitor de James Joyce, que no caso desse se tratava um caso de

---

350 Idem. Ver páginas 82 a 84.
351 LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 20: mais, ainda - 1972-1973. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Ver página 140.
352 LACAN, Jacques. O Seminário: Livro 23: o sinthoma - 1975-1976. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. Ver página 38.
353 TERËNCIO, Marlos. Do debate sobre o Édipo à dissolução do sujeito em Foucault e Lacan. Ágora, v. XVI, n. 1, p. 9-26, jun./jul. 2013. Ver página 22.

psicose não desencadeada, em que não haveria uma função-paterna, mas que a sua obra foi capaz de fazer suplência a essa falta, sendo chamada esta suplência: sinthoma.

Segundo Soler[354], Lacan exclui a resposta binária por sim ou não – a pergunta, se Joyce era louco ou não – e "introduz a ideia de um enodamento diferente daquele assegurado pelo Pai-sinthoma". Ele postula que uma suplência foi produzida, forjada pelo *savoir-faire* de artista. Para Lacan, é possível prescindir do pai com a condição de nos servirmos dele.

> O problema todo reside nisto – como uma arte pode pretender de maneira divinatória substancializar o sinthoma em sua consistência, mas também em sua ex-sistência e em seu furo? Esse quarto termo, a respeito do qual eu simplesmente quis lhes mostrar hoje que é essencial ao nó borromeano, como alguém pôde visar por sua arte restabelecê-lo como tal, a ponto de estar o mais próximo possível dele? (LACAN, 1975-1976/2007, p. 38-39).

É impressionado que Lacan amplia as possibilidades de um sujeito saber fazer com sua vida a partir do que a arte produziu na vida de Joyce, não necessariamente somente pelo caminho de uma análise. Sobre como Joyce colocou este nó para funcionar, Lacan questiona:

> Ele [Joyce] escreve isso. O que ele escreve é a consequência do que ele é. Mas até onde vai isso? Com que cacife ele contava, considerando as armas que apresentava – o exílio, o silêncio e a astúcia? [...] Quando se escreve, pode muito bem tocar o real, mas não o verdadeiro. (LACAN, 1975-1976/2007, p. 77-78).

Lacan se refere a uma solução singular de Joyce, a escrita,

[354] SOLER, Colette. Lacan, leitor de Joyce. São Paulo: Aller, 2018. Ver página 78.

de forma alguma universalizável, para lidar com a ausência completa de seu pai ao longo de sua vida. Seu sinthoma ajuda-o a lidar com seus traumas, suas tensões e as contradições de sua existência conturbada, relatada em sua obra literária. Apesar do sinthoma trazer uma estabilidade e coerência na forma de subjetivação do sujeito, não é uma solução completa e definitiva, não é uma cura.

Lacan apresentará o sinthoma como uma construção precária pronta para se romper, embora seja a forma que ele encontrou para o falasser lidar com a falta-a-ser e dar algum sentido a sua vida. Graças à reflexão sobre Joyce, é claro.

Apesar da correlação entre sinthoma e parceiro-sintoma de Miller na busca por uma solução singular para a estruturação subjetiva do sujeito, o sujeito-sintoma tem como característica o trabalho clínico do psicanalista, por descrever a função que um sintoma pode desempenhar na vida de um sujeito quando ele é transformado em parceiro, estabelecendo uma relação criativa e produtiva com o seu sintoma. Parceiro-sintoma sai do campo de um conceito abstrato como o do sinthoma, para um aspecto prático de uso como ferramenta pelo sujeito nas dificuldades e desafios de sua vida, a ser utilizado no processo analítico. Para Miller, o trabalho com o parceiro-sintoma visa explorar as possibilidades de utilização do sintoma de forma construtiva.

Essa perspectiva relaciona-se, de alguma forma, com o conceito de "cuidado-de-si", desenvolvido por Michel Foucault e que abordaremos no final deste capítulo. O cuidado-de-si refere-se a práticas individuais que visam aprimorar a própria existência e o bem-estar, buscando uma relação ativa e responsável consigo mesmo. Em vez de conceber o sintoma como algo a ser eliminado, a abordagem do parceiro-sintoma

enfoca a transformação do sintoma em uma ferramenta de cuidado-de-si. Ambas as abordagens valorizam a autonomia do sujeito, sua capacidade de agir sobre si mesmo e encontrar formas singulares de lidar com seu sofrimento. Cabe ressaltar que os dois conceitos vêm de áreas de saber distintas, mas tomamos a liberdade de aproximá-las neste texto. Foucault se concentra nas práticas históricas do cuidado-de-si; e Miller, na aplicação clínica específica para o trabalho com o sintoma.

> Analisar o falasser demanda jogar uma partida entre delírio, debilidade e tapeação. É dirigir um delírio de maneira que sua debilidade ceda à tapeação do real.[355]

Quando pensamos em sinthoma, e agora mais ainda com o parceiro-sintoma, temos a tentação de pensarmos em exemplos sublimatórios como a arte, a psicanálise como práxis, a militância; porém, também devem ser considerados como sinthoma e parceiros-sintoma exemplos menos óbvios, como os relacionamentos tóxicos, as compulsões, os rituais obsessivos e a baixa autoestima. Em todos os exemplos, o importante é a forma singular estratégica do sujeito para lidar com as dificuldades e manter-se funcional em determinado momento de sua vida.

Em certo sentido, o parceiro-sintoma pode ser visto como um conforto no desconforto na vida do sujeito. Mesmo sendo percebida como um sintoma, que causa muitas vezes desconforto, também oferece uma sensação de estabilidade, de identificação, para enfrentar os desafios e impasses da vida.

---

[355] MILLER, Jacques-Alain. O osso de uma análise. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Edição do Kindle. Ver página 90.

Um corpo social para a psicanálise: um devaneio?

Lacan reconheceu a influência da estrutura social e da linguagem na constituição do sujeito. Por isso, pensamos em elaborar a possibilidade de criação de um "corpo social" para a psicanálise.

Conforme os tópicos anteriores, ressaltamos a complexidade e a multiplicidade das dimensões do corpo em sua constituição subjetiva, envolvendo dimensões biológicas, psíquicas, simbólicas e afetivas. A ideia em questão é a aproximação de um contorno para o falasser, que vá além do conceito de Miller de corpo do falasser, e que possa, além do atravessamento do Real, inserir este sujeito na pólis e nas questões sociais da cultura.

Não poderíamos seguir o mesmo caminho de outros saberes que definem o corpo social a partir de um coletivo com uma corporalidade própria deste. Precisaríamos utilizar como uma metáfora para o sujeito em análise com seu sintoma, atravessado pelo Real, que goza e é impactado por suas relações imaginárias e simbólicas, acrescentando as interferências passivas e ativas deste sujeito na pólis.

A questão é a mesma colocada anteriormente, para que serve uma psicanálise hoje? Será que, em meio a tantas questões sociais, podemos privar uma análise de um corpo social singular ao sujeito? Esta metáfora seria a representação das estruturas, instituições, as relações de poder, as normas e os valores compartilhados por este sujeito singular na sua experiência na pólis, e como esta influência passiva ou ativa tem a ver com o seu sintoma.

Será possível estabelecermos uma aproximação do modelo

de parceiro-sintoma de Miller, e não somente buscarmos uma relação criativa e produtiva com o sintoma, mas também uma relação criativa e produtiva para o bem da pólis? Seria contra a ética da psicanálise estabelecer tal manejo na clínica ou seria parte de sua ética para a contemporaneidade?

Segundo Marcelo Checcia[356], "o inconsciente é aquilo que foi escondido pelo político e que retorna nos movimentos de resistência. [...] O sintoma é a expressão deste conflito, o inconsciente, sua fonte". E, segundo Lacan[357], "Eu não digo mesmo a política é o inconsciente, mas simplesmente o inconsciente é a política!".

A psicanálise não pode ficar de fora do movimento da pólis em torno do sujeito; e a ação do sujeito, em torno da pólis, não como uma função disciplinadora, mas de problematização da vida em sociedade e tomada de posição diante das crises humanitárias e na natureza.

A clínica poderia analisar os efeitos dessa subjetivação social, investigando como as demandas, os ideais e as expectativas do social afetam a subjetividade do sujeito em seu "corpo social". Ampliando o conceito, a clínica poderia ver o corpo social como o encontro de parceiros-sintoma, chamando a atenção para as problemáticas e para os desafios presentes na pólis, podendo se tornar pontos de identificação e mobilização, desencadeando processos de transformação social e subjetiva.

Pensar o corpo social que elaboramos, como um devaneio, como um contorno do falasser, implicaria reconhecermos a importância do contexto social na formação e no

[356] CHECCHIA, Marcelo Amorim. O inconsciente é a política? Stylus, Rio de Janeiro, n. 22, p. 69-79, maio 2011.
[357] LACAN, Jacques. Seminário, livro 14: a lógica do fantasma – 1966-1967. Inédito.

funcionamento do sujeito. Ao considerar o corpo social, podemos compreender melhor a singularidade do sujeito, a sua relação com o coletivo, com as relações de poder, as identificações e as possibilidades de criação de novas formas de subjetivação.

Uma proposta de clínica com o cuidado-de-si

Ao pensarmos na obra de Michel Foucault a experiência ética, devemos entendê-la como uma prática refletida de liberdade; ou melhor, como um conjunto de práticas de problematizações de si, em que a relação consigo faz com que o sujeito se pratique para sair de um certo padecimento. Nesse aspecto, tais práticas devem construir uma subjetividade ética, através de um procedimento de subjetivação que foi relacionado pelo autor a um cuidado-de-si.

Como propomos uma ética do Real para a questão da errância, acreditamos ser muito importante que o dispositivo clínico possa incluir o cuidado-de-si como uma ferramenta importante no trabalho de ancoragem nesta clínica. Ao mesmo tempo que consideramos a clínica como uma âncora para o errante, a clínica e em si torna-se um cuidado e ela tem que ser incentivada quando do retorno para a errância.

Podemos iniciar, mesmo sabendo que os dois autores procedem de matrizes de pensamento distintas, que existam possibilidades parciais de cotejamento entre elas, possibilidades estas que visam justificar a ponte que aqui procuramos estabelecer. Nesse caso, nosso cotejamento incidirá nos pontos indispensáveis à clínica da errância aqui advogada. Dito isso, podemos pronunciar que ambos pensarão

aquilo que é impossível de ser representado, Lacan com o Real e Foucault com o Fora. Além disso, para ambos, o sujeito faz um movimento de saída da posição de padecimento para se responsabilizar por aquilo que ele é, pela via do processo de elaboração ou da problematização de si, abalando uma série de certezas que foram construídas em termos de consciência. É a saída da posição de padecimento para uma condução de sujeito, em que não basta somente entender, mas praticar. Ambas as éticas recusam a ideia de um saber absoluto, que não poderia ter "furo", e assim poderia dar conta das representações mentais. Existem, também, diferenças entre elas, e uma é de que Lacan pensa a ética a partir do sujeito da falta-a-ser, e não do "ser", como em Foucault.

Foucault introduz a noção do pensamento do Fora, algo que é pensável em uma dimensão extra representativa. Esta posição do Fora é equivalente à posição do Real; entretanto, a construção conceitual é diferente. Eles têm posições equivalentes por apontarem para a posição de algo que está "fora" das possibilidades de representação. O que faz furo advém do Real ou do Fora nas representações que supostamente fazemos uso para recobrir a realidade. Voltemos a nossa atenção para Foucault e a sua ética.

Segundo Maciel Júnior[358], quando tratamos de ética em Foucault, "investigamos os modos de subjetivação que condicionam os procedimentos pelos quais um ser humano se trabalha para criar uma nova maneira de viver". Como citamos anteriormente, a ética em Foucault é entendida por ele como

[358] MACIEL JÚNIOR. Auterives. Modos de subjetivação e *parrhèsías* as práticas de liberdade em Michel Foucault. In Duas éticas em questão: cuidado de si e práticas de liberdade em Ferenczi e Foucault. Jundiaí-SP: Paco, 2021. p. 268-310. Ver página 268.

uma prática de liberdade que a diferencia das condutas dos códigos existentes no campo da moral, buscando pensar a "relação que um sujeito pode estabelecer consigo", criando uma alternativa para as escolhas que realizará em sua vida. O que o autor traz é a variação destas práticas ao longo da história, em que o sujeito encontra formas "efetivas de modificar a sua maneira de existir" e de se "relacionar com os outros e com o mundo". A pratica de si se "define como um afeto de si por si", com uma topologia que é descrita por quatro modalidades: "a parte material de si mesmo, que deve ser transformada pelo exercício criterioso dos prazeres e do desejo", "um combate agonístico de forças é evocado na dimensão da subjetividade daquele que cuida de si", "a subjetivação da verdade e a constituição formal de um modo de vida belo", e será "preciso se relacionar com o lado de fora para vertê-lo em memória e criar, com isso, uma interioridade de expectativa e exceção"[359].

Com essas modalidades propostas, podemos fazer perguntas pertinentes à errância. Será que podemos considerar a luta do errante, por não ser capturado por nenhum dispositivo, como uma forma de temperança (*Sophrosune*[360]) em um combate agonístico de forças (*Enkrateia*[361]) com estes

[359] Idem. Ver páginas 272 a 274.

[360] Sophrosune: O termo sugere a conquista de uma vida de felicidade obtida quando as necessidades filosóficas de alguém são satisfeitas, analogamente à ideia de iluminação conquistada mediante uma vida harmoniosa. Fonte: Wikipédia, termo Sofrósina (em português). Disponível na internet.

[361] Enkrateia: "Foucault se ocupa da enkratéia no âmbito da problematização moral dos prazeres. [...] A *enkratéia* caracteriza-se por uma forma ativa de domínio de si mesmo que permite resistir ou lutar no domínio dos desejos e dos prazeres." Ver página 135 em CASTRO, Edgardo. (2004) Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e

dispositivos? (De cara temos o paradoxo da luta ou resistência do errante à ideia de temperança).

Acreditamos, em um primeiro momento, que não estamos falando de uma mesma ordem de busca de esforço de superação de excessos provocados pela sujeição a objetos que incitam o prazer, mas do deslocamento deste excesso para um prazer, que é da ordem do desejo, de não ser capturado pelos dispositivos. O que passa a estar em jogo seria, se o errante não tivesse domínio de si e se tornasse sujeitado ao dispositivo e suas normas, neste caso, o fato de que entraríamos em um modo de angústia que já nos é conhecido na experiência clínica com o errante: o terror. Na realidade, apesar de um embate de forças estar presente, ele não é agonístico pela confiança de si que tem o errante durante a sua resistência aos dispositivos. O combate tornar-se-á agonístico quando a desconfiança do domínio de si se estabelece, em que emerge uma intemperança, que é o gatilho observado na clínica e que ativa a busca por análise. A virtude do errante (*Sophrosune*) seria sua própria condição de errância.

Podemos considerar a errância como uma arte? Avaliamos que há uma subjetivação da verdade e a constituição formal de um modo de vida belo, caracterizando uma estética do errante. O que pretendemos nomear de arte da errância é a capacidade de construção contínua de uma existência, em que a subjetivação convive com as tensões do espaço, do tempo e da normatização, produzindo uma estética de existência.

O errante é este que está sempre em contato com o Fora, e que da mesma forma poderíamos apontar a sua proximidade com o Real?

---

autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Como assinalamos anteriormente, a exceção é que fará a ponte entre a ética do Real e a ética do desejo. Para Foucault, o importante na relação com o Fora é a interiorização das expectativas ou exceção que possibilitem a criação. No caso do errante, se estamos sinalizando para uma movimentação pela via das identificações hiperdinâmicas em um não-lugar, já temos uma parte da questão esclarecida. Sim, o errante está sempre em contato com o Fora e próximo ao Real, porém ainda nos falta compreender se isso determina o horizonte da vida que se produz pelas práticas de si e se isso pode variar historicamente. Essa pergunta pode ser respondida se incluirmos na errância a sustentação de uma posição que mantenha uma possível relação com o Real, com o Fora.

O que acreditamos é que não é possível estar próximo ao Real e vivendo a dinâmica, de sempre se relacionar com o Fora, sem a prática do cuidado de si. Nos casos relacionados ao tema da errância, na clínica, o que estava em jogo era a falta do cuidado de si quando se olha para a topologia colocada por Foucault em suas quatro modalidades. Detectamos que ainda faltava algo a ser investido pelo errante em crise. Com isso, passamos a pensar a clínica com a errância como uma clínica para elaboração de um cuidado de si que escapou ao errante no processo de sustentação do desejo, com uma exceção, importante ao seu relacionamento com o seu gozo e com a pulsão, que trouxe à tona o simulacro do terror que passou a invadir a cena da errância.

Segundo Foucault, o "homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em

questão"[362]. A busca por um governo ético de si, que possibilite ser autor de sua própria conduta moral, apresentar-se-á como resistência às formas de governo nas sociedades normalizadas. É nessa perspectiva que uma ética para a relação consigo mesmo se apresenta, pautada na relação de si por si, e como o cuidado de si dos filósofos gregos e helenístico-romanos se apresentaram para Foucault.[363]

O que implica Foucault a um retorno aos antigos é a busca por uma ordem imanente que não se sustente por valores transcendentes ou exteriores a si, fruto da imposição de normas. A ética do cuidado de si é uma prática de liberdade, em que cada um pode construir um estilo ético e singular para sua existência no mundo. A importância para nós é justamente a reivindicação de uma autonomia sobre sua existência e que permita o reconhecimento de si por si.

> [...] um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. [...] uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica [...] converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo etc. para "si mesmo". O cuidado de si implica certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. [...] designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos."[364].

---

[362] FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Ver página 156.
[363] SOUZA, Ronaldo Moreira de. Cuidado de si e atitude crítica em Michel Foucault. São Paulo: Dialética, 2022. E-book. Ver página 15.
[364] FOUCAULT, Michel. (1981-1982) A hermenêutica do sujeito: curso dado no *Collège de France* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. Ver páginas 11 e 12.

Souza[365] reforça que o cuidado de si não está imposto a partir do imperativo socrático do "ocupa-te de ti mesmo", mas tinha como função chamar a atenção de seus compatriotas e estrangeiros, que iam ao templo délfico, sobre um voltar-se para si mesmo e submeter-se a um exame de si.

> O "ocupa-te de ti mesmo" é, então, uma necessidade que se apresenta na forma de uma ordem ao sujeito capaz de compreendê-la, e que quer modificar seu modo de vida, fazendo que sua vida seja objeto de uma "estética da existência", entendendo, por isso, a atenção dedicada a si mesmo, à própria existência, tomada como um objeto a ser enformado.[366]

O interessante a respeito de Sócrates é que não foi um "professor incumbido de transmitir a seus alunos determinados saberes que lhes faltam. Seu único saber é de 'nada saber'."[367]

Em nossa aproximação com a clínica, Foucault[368], ao fazer uso das ideias de Galeno, um médico que fazia a transposição de algumas noções e conceitos da medicina para a direção da alma (*pathos*), sem nenhuma pretensão técnica, mas com algumas qualidades morais importantes, pode nos ajudar a refletir sobre a posição do analista. O autor apresenta três ideias importantes: "A primeira, a franqueza (*parrhèsía*), o exercício do franco-falar", é o elemento principal; a segunda é a escolha de alguém com vasta experiência e que seja considerado como

---

365 SOUZA, Ronaldo Moreira de. Cuidado de si e atitude crítica em Michel Foucault. São Paulo: Dialética, 2022. E-book. Ver página 38.
366 Ibidem.
367 Idem. Ver página 68.
368 FOUCAULT, Michel. (1981-1982) A hermenêutica do sujeito: curso dado no *Collège de France* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. Ver páginas 358 e 359.

uma pessoa de bem; e a terceira é que seja alguém desconhecido que não tenha tido relação prévia, ou pelo menos possível, para não "dar lugar à indulgência nem severidade". Apesar de se tratar de uma relação entre mestre e discípulo, nos traz como conduta ética importante para pensarmos a clínica para o errante, que está muito alinhada com a proposta ferencziana de não-hipocrisia, apresentada anteriormente neste capítulo.

Foucault, como citado, coloca a franqueza (*parrhèsía*) como um elemento principal. Fazendo uso do trabalho de Maciel Júnior[369], apresentamos as características da *Parrhèsía*, que pode nos ajudar no ato clínico: a franqueza, a verdade, o perigo, a crítica e a coragem no exercício de um dever.

> A relação dialógica necessária para que a *parrhesía* ocorra sem entraves deve fundar-se sobre alguns critérios: primeiro na franqueza do falar (*parrhesía*) desvestida de tudo aquilo que é da ordem do medo ou da vergonha e que venha limitar a formulação do que se pensa ser a verdade; segundo, no conhecimento (*episteme*) capaz de dizer somente aquilo que está seguro de ser efetivamente o *logos* da coragem; e, em terceiro lugar, pela atitude de benevolência proveniente da amizade (*eunoia*) para com o outro. Será preciso então um compromisso ético com o discurso verdadeiro e com as regras do jogo *parrhesiástico*: responder com o mesmo rigor às perguntas de Sócrates, e não reagir de maneira hostil caso ele faça um uso demasiado livre da palavra verdadeira. (SOUZA, 2022, p. 72-73)

O que interessa a Foucault não é o pacto que se estabelece como condição para a definição da coragem, mas o jogo

[369] MACIEL JÚNIOR. Auterives. Modos de subjetivação e *parrhèsías* as práticas de liberdade em Michel Foucault. In Duas éticas em questão: cuidado de si e práticas de liberdade em Ferenczi e Foucault. Jundiaí-SP: Paco, 2021. p. 268-310. Ver páginas 276 a 283.

parrhesiástico, e o retrato de Sócrates como *parresiasta*, questionador de almas. Existe uma coerência entre a palavra e a ação em Sócrates que tematiza o jogo *parrhesiástico*. Para o general Nícias, uma destas almas questionadas por Sócrates, em que

> o jogo requer de seus participantes uma relação pessoal, um "cara a cara", [...] uma vez concordando em participar ele será levado, como que pela mão, até ao ponto em que deverá depor sobre si mesmo, deverá submeter-se a exame o modo como passa sua vida "atualmente e como viveu sua vida passada". (SOUZA, 2022, p. 72-73).

Outra alma é a do general Laques, que apresenta as qualidades para que este diálogo ocorra com Sócrates:

> Quanto a mim, ó Nícias – diz Laques – a questão da conversa é simples. Ou melhor, se me permites, não é simples, é dupla. Tanto poderei parecer a alguém amigo de discursos como inimigo de discursos. De fato, quando ouço discorrer sobre a virtude ou sobre qualquer gênero de sabedoria a algum homem de verdade e digno das palavras que pronuncia, sinto um prazer extraordinário, por ver que tanto o orador como as suas palavras condizem entre si e se harmonizam. Tal homem afigura-se me igualzinho a um músico que criou a mais bela harmonia, não numa lira ou em instrumentos de diversão, mas [que criou na sua própria vida], na realidade, um acordo entre as palavras e as ações [...]. Um homem que assim faz ouvir a sua voz dá-me prazer e faz com que aos outros eu pareça amigo de discursos, tal é o acolhimento que dou às suas palavras.[370]

É a sinfonia entre o discurso e as ações que autoriza Sócrates

[370] SOUZA, Ronaldo Moreira de. Cuidado de si e atitude crítica em Michel Foucault. São Paulo: Dialética, 2022. E-book. Ver citação a PLATÃO na página 75.

a testar, submeter à prova de veridicidade, a relação existente entre o modo como seus interlocutores vivem e o *logos* da virtude da coragem, uma harmonia entre a fala e o que é de fato. A forma como Sócrates conduz a sua vida prática é que o autoriza a fazer uso livre da *parrhèsía* neste diálogo com seus interlocutores[371].

Como a errância é definida por nós, em que o errante não se submete a nenhum tipo de exame, o procedimento deve ter algo a mais, que compreenda o desafio e coloque o ato do analista de acordo com a própria errância. Como falamos anteriormente, o analista anda em paralelo ou assintoticamente ao errante em sua declaração de viagem ou navegação. Assim, acreditamos que os limites não serão ultrapassados e a franqueza poderá ser estabelecida.

Sobre a franqueza, a apresentação de si através de um discurso, é a oportunidade de se deixar claro o que está pensando, evitando rodeios técnicos e artifícios da linguagem. Ao se expressar livremente pelo uso espontâneo da palavra, há a necessidade de dizer a verdade sem ornamentos persuasivos, sem profecias, diferenciando a franqueza da confissão, da retórica e da lisonja. O perigo colocado ao título *parresiasta* é fruto desta exposição de quem se encontra em uma situação política contrária ao exercício de uma maioria, de quem se arrisca não estar alinhado com as demandas normativas e com os riscos de alguma forma de retaliação por parte dos mecanismos de poder.

O perigo é reflexo de uma impopularidade consequente de sua escolha ética. Nesta posição, o *parresiasta* exerce uma crítica ao outro e a si mesmo enquanto sujeito falante, mas sempre em

[371] Idem. Ver página 76.

uma posição de inferioridade àquele ao qual ele se dirige. E a última característica consiste em dizer a verdade como um exercício de dever, pois nada o obriga a dizer a verdade. Este dever vem como uma obrigação que o sujeito impõe a si mesmo[372].

A clínica de um cuidado exige da parte do analista arriscar-se a criar laços de confiança com seu analisante, por meio de uma franqueza em uma posição de inferior em relação ao analisante, que sabe muito mais sobre o seu inconsciente do que o analista; ou, se não sabe, ainda sim é o que terá esta função no trabalho analítico. No caso do errante que se apresenta com uma demanda sobre a desconfiança, a importância desta abordagem se faz ainda mais necessária. Além disso, o cuidado de si provoca neste analisante, através da posição socrática do analista de não-saber e como o que convoca o cuidado de si, uma invocação da investigação de si por si, da construção de práticas de liberdade que valorizem as possibilidades de errar, de ser não-tolo e não-todo.

[372] MACIEL JÚNIOR. Auterives. Modos de subjetivação e *parrhèsías* as práticas de liberdade em Michel Foucault. In Duas éticas em questão: cuidado de si e práticas de liberdade em Ferenczi e Foucault. Jundiaí-SP: Paco, 2021. p. 268-310. Ver páginas 276 a 283.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a apresentação dos vetores das mudanças sociais do contemporâneo, no primeiro capítulo, e com as argumentações ilustrativas de diferentes autores, sem a intenção de que não fosse somente uma crítica, ainda assim fomos influenciados por eles ao longo de nossa escrita. É através deste trabalho incrível de transmissão do pensamento, por estes autores, e por meio da memória e do arquivo, que pudemos reforçar a ideia que nos atravessou desde antes de iniciarmos a escrita deste livro.

Os vetores que apresentamos foram: o mal-estar, a aceleração social, o desaparecimento de si, a precariedade, a performatividade, a crise nas identificações representadas pelo narcisismo e o declínio das tradições, a invasão tecnológica, o cansaço e o *doping* pelo excesso de demandas e a transparência como um sintoma.

Estimulados pela clínica, e por analisantes que se apresentaram como conhecedores de tais vetores, avançamos na elaboração do conceito de errância que pudesse criar um possível de se fazer em meio a esses vetores. Devemos esta ideia aos movimentos dos analisantes que, mesmo em crise, procurando a clínica em angústia, traziam suas formas de subjetivação dentro deste turbilhão de afetos.

A errância foi apresentada como multidisciplinar, plural, como um conceito, mas também como uma transitoriedade entre ideias de sujeitos, de estruturas, universais, ou a resistência a eles. O errante foi colocado como um personagem que encarna o conceito de errância, que foi assim definida:

A errância é o reflexo vibrante e crucial do mal-estar inerente à

subjetivação na contemporaneidade, que encapsula a tensão de viver em um momento presente, sem temporalidade, repleto de demandas contraditórias e expectativas sobre o que significa ser e/ou tornar-se. A errância não vagueia sem propósito ou direção. Pelo contrário, é um ato consciente e deliberado de resistência e rejeição a identificações rígidas e confinantes. A errância exige uma opção por um caminho fluido de autodescoberta, em um espaço praticamente ilimitado, onde a identidade não é um destino fixo, mas um processo em constante mutação, que acontece hiperdinamicamente em um tempo lógico (não cronológico). A errância constrói e desconstrói dinamicamente suas bases, usando a fuga ou a ruptura. A errância é a capacidade de entrelaçar o mal-estar – nos registros do corpo, das ações e das intensidades – e a crise da identificação nas estruturas da vida cotidiana, tornando possível o movimento contínuo e vibrante em meio a uma solidão aceitável para si. A errância aceita sua vulnerabilidade e resiste aos processos de precariedade e de desvalorização da vida prazerosa. A errância cria seu espaço topológico da ordem do Real, onde se pode explorar, questionar e, eventualmente, criar formas de subjetivação que reflitam com mais autenticidade suas experiências e percepções de existência. A errância não aceita os exames, as avaliações, os julgamentos, as classificações impostas pela sociedade e ativamente se posiciona, negociando e elaborando a subjetividade errante como um eterno devir, reinventando um caminho para si em seu espaço topológico e buscando um reconhecimento de si de forma autônoma. A errância é, assim, imprevisível, transgressora, atemporal, instável, intensa, não-violenta – apesar da agressividade representada pelo excesso –; porém, trabalha dentro de seu espectro ético e de liberdade. A errância não é a resposta ao Real, mas o possível de se fazer ao aproximar-se de um Real impossível. A errância é uma ética do Real.

Os caminhos ficaram mais livres, mais resistentes à normatização dos dispositivos quando vimos nos errantes as

possibilidades de transpassar ou viver no mal-estar. Mas, como catalisador para a clínica, o errante em angústia pela dúvida de não ter mais uma forma de sair do dispositivo, como se não visse mais uma linha de fuga ou de ruptura, fomos colocando questões importantes sobre o papel do psicanalista para este errante, e seguimos nossa investigação e criação de um dispositivo clínico que estivesse alinhado com a ética do Real e do cuidado-de-si.

A argumentação do segundo capítulo, ao conclamar novos termos e colocá-los de forma pública para seus pares na psicanálise e na academia, vem provocar novos caminhos de criação para a clínica contemporânea, a de uma escuta para a errância. As identificações hiperdinâmicas foram o início da escrita desta parte do texto, até porque os errantes que conhecemos se movimentavam sem parar, em curtos espaços de tempo. Já estavam em ruptura ou estavam em outros dispositivos, vivendo outras tensões e buscando sempre as linhas de fuga e de ruptura; já pensando no próximo dispositivo a navegar, mas com o incômodo da possibilidade de captura; ou, até mesmo, já capturado por algum dispositivo. Ao incluir o não-lugar, apenas se reforçou esta ideia de navegação constante; porém, se incluiu a possibilidade de trazer para a reflexão todos os seres viventes que se relacionam com dispositivos e que, de alguma forma, criam um espaço topológico onde se pode explorar, questionar e, eventualmente, criar novas formas de subjetivação que reflitam com mais autenticidade em suas experiências e percepções de existência.

Ao fazer isso, a ética já estava estabelecida, e as escolhas pelo discurso, pelo semblante, pelo perverso também diferenciavam as escolhas no caminho da errância. O errante não foi colocado como uma estrutura, mas uma forma de lidar

nas dimensões do espaço e do tempo, de uma forma subjetivada a partir da navegação e da intensidade ou excesso, encarnando o conceito de errância, mesmo que de forma parcial. O lugar ou não-lugar tornaram-se mais uma das possibilidades de alteridade, mas a captura por dispositivos de saber e de poder se tornaram a chave para a investigação das possibilidades clínicas, convocando uma ética que se aproximasse do Real.

Apresentamos, no último capítulo, que a ética do Real não é uma construção teórico-clínica, mas uma ética em sua relação com algo da ordem do impossível. Por intermédio dessa angústia, podemos, com um olhar mais atento, compreender que o desejo – a grande força motriz de uma análise – precisa de um mais além, em que a realização do desejo leva o sujeito a uma exceção, a qual não somente aproxima a causa do desejo e o próprio desejo infinito, mas cumpre um papel de prover sobrevivência, sustentando ainda algo da ordem da fantasia de dar o que se não tem, mesmo assim, dando. Ao se trazer esta ética que foi sendo construída ao longo da escrita, acreditamos que, mesmo que ainda embrionário, um pensamento do Fora se estabeleceu e abriu caminho a futuras reflexões e a novos trabalhos acadêmicos.

Apesar de adotarmos muitas vezes um procedimento panorâmico e várias repetições - que se fizeram necessárias no decorrer de nossa escrita - retomamos em vários momentos as noções sobre a errância dentro de uma perspectiva clínica, sempre deixando a ideia de uma ética do Real como um fio condutor indispensável para a escuta da errância na clínica contemporânea.

POSFÁCIO

Jairo Carioca de Oliveira

Poeta das margens e Psicanalista periphérico

"Tudo que não invento é falso"[373].

Finalizo a leitura com a sensação de que esta leitura não finaliza, desdobra sobre si mesma, nos desafiando a continuarmos navegando por mares instáveis. A escrita do Hudson é poética, não à toa invoca Cervantes que melhor exemplo nos deixa em como ser seu próprio tolo – há de se ler este texto como quem cavalga dragões, um sonho que não encerra ciclos, mas que inaugura novos caminhos: manifesto para os que se recusam a habitar confortavelmente os lugares predeterminados pelo discurso social, uma convocação de amor às causas perdidas.

A errância, tema central, não é aqui mera metáfora: é uma cartografia de sobrevivência, uma tática de reinvenção subjetiva para os que rejeitam as identificações fossilizadas e buscam o impossível de se fazer. "Ser errante é sustentar esta identidade em sua potência, sem qualificá-la", implica o autor. Essa proposição reverbera como um desafio à normalização compulsória que estrutura as sociedades contemporâneas, onde a ideologia dominante transforma até mesmo a resistência em mercadoria. O sujeito do capitalismo tardio é moldado por um fetichismo que naturaliza o consumo como extensão da existência. O errante, porém, rompe com esse

[373] BARROS, Manuel de. O Livro das Ignorâncias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. Ver página 33.

circuito. Ele habita o não-lugar, recusando os dispositivos que o aprisionam em narrativas de pertencimento.

É preciso ler o texto como se fosse uma convocatória de Sándor Ferenczi para a clínica, que com seu pioneirismo em abordar a delicadeza da relação analista-analisante, ensina que sentir com o outro é resistir ao saber técnico e abrir-se ao imprevisível do encontro. Essa sensibilidade ecoa na proposta de uma ética plural e fluida, onde o analista também se deixa transformar pela errância do analisante. Essa não é uma clínica do controle, mas do acolhimento, que desafia os limites rígidos do setting tradicional, na proposta insistente que faço – uma ***clínica periphérica***.

E o que dizer do Real? Este conceito, tão caro a Lacan, é aqui interpretado com vigor: o Real não é um fim, mas uma provocação, um terreno onde as contradições se fazem visíveis, não é um ponto de partida nem um destino final. É, antes, o espaço de tensão e descoberta que se revela no processo. Como fala do jagunço Riobaldo: "o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia"[374]. O autor feito sertanejo implica o Real como constante devir, longe das certezas e das fixações – "A errância não é a resposta ao Real, mas o possível de se fazer ao aproximar-se de um Real impossível". Esse possível, como Lacan sugere, é sempre insuficiente, mas é também o que torna a vida habitável, ainda que em sua instabilidade radical[375]. Este movimento, que desconstrói a ideia de conclusões estáticas, é o coração pulsante da ética do inconformismo apresentada nesta obra.

---

[374] ROSA, João Guimarães**.** GRANDE SERTÃO: VEREDAS. 17. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

[375] LACAN, Jacques. O Seminário, Livro 21: Os não-tolos erram. Tradução de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Fi, 2018.

Indo além do horizonte clínico para tocar no político, não há como ignorar o potencial subversivo da errância. Ao desestabilizar as estruturas normativas, o errante denuncia a falência de um sistema que esgota as subjetividades. Julia Kristeva, em sua obra "**Estrangeiros para Nós Mesmos**", nos lembra de que o estrangeiro não é apenas aquele que vem de fora, mas também aquele que habita dentro de nós. "A errância aceita sua vulnerabilidade e resiste aos processos de precariedade e de desvalorização da vida prazerosa", diz o texto, ressoando a visão de Kristeva de que acolher o estranho é um ato ético que transforma tanto o eu quanto o outro[376].

Ao narrar os "botões de shutdown" e "resets" que alguns analisantes trazem como demandas, Hudson nos confronta com a linguagem de uma geração exaurida, que não encontra nas identificações tradicionais um lugar onde se ancorar. Este é o Real contemporâneo: um campo de intensidades que precisa de novas formas de escuta e que nos provoca em compreender que a ética só é possível quando olhamos para a diferença, para o dissenso, e nos abrimos ao cuidado de si como prática de liberdade[377].

Se o leitor procura respostas fáceis, não será aqui. Pelo contrário, o texto nos desafia a pensar a psicanálise não como um espaço de normalização, mas como um campo de hospitalidade para aqueles que habitam as margens. A clínica, como sugere o texto, deve tornar-se errante para acompanhar o errante: móvel, fluida, sensível às mudanças de tempo e

[376] KRISTEVA, Julia. Estrangeiros para nós mesmos. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
[377] FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 17ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

espaço, capaz de escutar não apenas a fala, mas também os silêncios e as rupturas; o psicanalista é convocado a uma posição poética que implica em saber que "no osso da palavra tem lírios"[378].

E ao final uma questão pulula feito Saci: estamos preparados para acompanhar o errante em sua jornada? E mais: estamos dispostos a nos tornar errantes também? Não há resposta, mas um convite a lugar-outro em palavras convocatórias que nos co´movem. Como Kristeva bem coloca, acolher o estrangeiro é, acima de tudo, acolher a estranheza que habita em nós mesmos[379]. E essa acolhida exige uma coragem rara, uma ética do inaceitável que transforma o desconforto em potência, feito Diadorim no convite a Riobaldo – Carece coragem[380].

Que a errância nos leve a lugares que ainda não conhecemos e que, talvez, nem saibamos nomear, se é que isso seja necessário, e tal como Guimarães Rosa finaliza sua obra "Grande Sertão: Veredas", tomo aqui o mesmo significante emprestado em ato convocatório na implicação de um não-lugar – Travessia.

---

[378] BANDEIRA, Manuel. POESIA COMPLETA. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

[379] KRISTEVA, Julia. Estrangeiros para nós mesmos. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

[380] ROSA, João Guimarães. GRANDE SERTÃO: VEREDAS. 17. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.