



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Tese de Doutorado

Autor: Natália Estelita Vidal Luiz

ATOPIA: SOBRE A DERIVA DO SUJEITO NA CONTEMPORANEIDADE

FEVEREIRO/2017

UFRJ
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

ATOPIA: SOBRE A DERIVA DO SUJEITO NA CONTEMPORANEIDADE

Natália Estelita Vidal Luiz

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco.

Co-orientador: Stéphane Thibierge.

Rio de Janeiro

Fevereiro/2017

ATOPIA: SOBRE A DERIVA DO SUJEITO NA CONTEMPORANEIDADE

Natália Estelita Vidal Luiz

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco

Co-orientador: Stéphane Thibierge.

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dr.^a Anna Carolina Lo Bianco

Prof.^a Dr.^a Fernanda Costa-Moura

Prof. Dr. Francisco Leonel Fernandes

Prof. Dr. José César Coimbra

Prof.^a Dr.^a Renata Costa-Moura

AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial, à minha avó Maria José de Paula Cidade Travassos e à minha mãe Maria Lúcia Cidade Vidal;

À Anna Carolina Lo Bianco, pelas contribuições a esta pesquisa e à minha formação, e, sobretudo, pelo carinho e a amizade;

A Stéphane Thibierge, pelas discussões que foram tão importantes para este trabalho;

Aos professores Fernanda Costa-Moura, Renata Costa-Moura, Francisco Leonel Fernandes e José César Coimbra por aceitarem fazer parte da banca;

À família Vallée, em especial, a Gildas Vallée, pela troca de idéias e pelo carinho em terras estrangeiras;

À livraria Planète Io, um cantinho especial da Bretanha;

A Procópio Abreu, pelas traduções e a amizade;

A Pedro Duarte Silveira pelo trabalho que só depois percebi ter sido tão importante;

Aos melhores amigos Bruna Benini e Wilson Franklim;

A Francisco Goya Vidal que me faz tanta falta;

À Universidade Denis-Diderot Paris 7 e à École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies pela acolhida;

A Anton, pela conversa simpática e esclarecedora;

A Susanna Giardi, pela amizade recente e não menos importante;

A Alice e José Luis, pelo trabalho junto ao Programa;

A Miguel;

À Capes, pelo financiamento desta pesquisa;

Ao meu país, por tudo o que me proporciona e aos Bálcãs por tudo o que me aportou.

RESUMO

Atopia: Sobre a Deriva do Sujeito na Contemporaneidade

A presente pesquisa tem como ponto de partida o significante atopia, tal como emerge no ensino de Lacan no início dos anos 60 e é retomado, décadas depois, por Melman, à luz da clínica contemporânea. Lacan recorreu a esse significante por ocasião do seminário *A Transferência*, onde *atopos* – vocábulo grego que designa a ausência ou a privação de um lugar – aparece ligado, na tradição filosófica, à figura de Sócrates. Sua principal referência, nessa ocasião, é o texto clássico *O Banquete*, de Platão. A partir daí, vemos esse significante intervir no ensino de Lacan concernindo ora à posição do sujeito, ora à do analista.

Desde então pouco se tem falado ou escrito sobre a atopia. O próprio Lacan a ela se referiu em apenas quatro de seus seminários, os quais compreendem um intervalo de cerca de oito anos. Trata-se, contudo, de um momento fundamental de seu ensino e de sua transmissão: nele se verifica a elaboração do conceito de objeto *a*, o qual trouxe consequências importantes para a práxis analítica. Trata-se, igualmente, de um momento de grande efervescência política e cultural, em que se destaca o apelo à subversão dos lugares instituídos no laço social.

Desde os primórdios da Psicanálise, a referência ao lugar (*topos*) se faz presente. Freud trabalhou o inconsciente a partir de uma tópica irredutível à extensão, ou seja, a lugares plenamente identificáveis no espaço, possibilitando deslocar o cerne das relações do sujeito com os lugares para seus determinantes estruturais. Pensar a estrutura, contudo, coloca ainda a questão de uma temporalidade que, da mesma forma, não se define na extensão, na continuidade – mas na escansão. As manifestações do inconsciente são, antes de tudo, fenômenos lacunares: nos dão notícias de um sujeito de forma pontual e evanescente. A morada deste último já não pode ser pensada senão como o intervalo entre um significante e outro que o representam na cultura.

Mas como pensar o possível espaço de advento de um sujeito em um laço social marcado por um fluxo contínuo de objetos, sons, imagens, pessoas, que transitam por espaços cada vez mais homogêneos, entre outros fatores, pela elisão das particularidades (sociais, culturais, etc.) que ligam cada um a uma cadeia de transmissão?

Nosso objetivo será sustentar a importância da atopia enquanto significante que intervém no ensino de Lacan, tendo em vista seu lugar na clínica e no cenário político-social atuais. Nesse percurso, ressaltaremos seu papel como ponto de articulação entre a clínica e a dimensão política que a atravessa, tendo em vista os momentos em que a atopia advém no ensino e na transmissão da Psicanálise, com Lacan na década de 60 e na atualidade. Interessa-nos, igualmente, traçar a diferença no modo como o referido significante incide nesses dois momentos. Pois, se no primeiro ele aparece indissociável da dimensão ética que acompanha o advento do sujeito e o do analista, no segundo, enquanto sintoma, aponta para o esvaziamento dessa mesma dimensão.

Palavras-chave: atopia; Psicanálise; sujeito; clínica; lugares; TDAH, acumulação compulsiva; fobias sociais.

RÉSUMÉ

Atopie: sur la dérive du sujet dans la contemporanéité

La présente recherche a comme point de départ le signifiant atopie (*atopos*) tel qu'il apparaît dans l'enseignement de Lacan au début des années 60 et est repris, des années plus tard, dans la clinique contemporaine. Lacan a pour la première fois recouru à ce signifiant au moment du séminaire *Le transfert*, où *atopos* – mot grec désignant l'absence ou la privation d'un lieu – semble lié, dans la tradition philosophique, à la figure de Socrate. Sa principale référence alors est le texte classique *Le banquet*, de Platon. Depuis, ce signifiant va intervenir dans l'enseignement de Lacan tantôt à propos de la place du sujet, tantôt à propos de celle de l'analyste.

On a, depuis, peu parlé et écrit sur l'atopie en tant que participant du dispositif analytique. Lacan lui-même ne s'y réfère que dans quatre de ses séminaires, lesquels comprennent une période de huit ans. Il s'agit pourtant d'un moment fondamental de son enseignement et de sa transmission: c'est là qu'on assiste à l'élaboration du concept de l'objet *a*. En outre, il s'agit d'une période de grande effervescence politique et culturelle, où se distingue l'appel à la subversion des lieux institués dans le lien social.

Or la référence au *topos* se fait présente dès les débuts de la Psychanalyse. Freud avait travaillé l'inconscient à partir d'une topique irréductible à l'extension, autrement dit à des lieux pleinement identifiables dans l'espace, ce qui permettait de déplacer le cœur des relations du sujet aux lieux pour ses déterminants structuraux. Mais penser la structure soulève encore la question d'une temporalité qui ne se définit pas non plus dans l'extension, dans la continuité. Mais dans la scansion. Les manifestations de l'inconscient sont avant tout des phénomènes lacunaires: ils nous donnent des nouvelles d'un sujet d'une façon ponctuelle et évanescence. La demeure de celui-ci, n'étant que la faille, l'écart entre un signifiant et un autre qui le représentent dans la culture. Et c'est pour ce motif que nous pouvons affirmer que le sujet est, par structure, confronté à l'atopie et en même temps à la dimension éthique qu'elle introduit: par les voies du désir, avoir à soutenir un lieu qui deviendra alors le sien – parmi ses pairs, dans la chaîne des générations, enfin, dans la culture.

Mais comment penser le champ possible d'avènement d'un sujet dans un lien social marqué par un flux continu d'images, de messages, de personnes, qui circulent dans un espace de plus en plus homogène, entre autres facteurs, par l'élimination des particularités (sociales, culturelles) qui lient chacun à une chaîne de transmission?

Dans cette recherche, notre but sera de soutenir l'importance de l'atopie en tant que signifiant qui intervient dans l'enseignement de Lacan, en mettant en relief sa condition d'opérateur clinique – dans la mesure où il concerne d'un côté la structure du sujet et, de l'autre, la position de l'analyste. Dans ce parcours, nous soulignerons son rôle en tant que point d'articulation entre la clinique et la dimension politique qui la traverse, compte tenue des moments où l'atopie advient dans l'enseignement et la transmission de la Psychanalyse, avec Lacan dans les années 60, et dans l'actualité. En ce qui concerne cette dernière, l'atopie joue un rôle important dans différents cas cliniques tels que l'hyperactivité, quelques troubles compulsifs et phobies sociales.

Nous souhaitons surtout tracer la différence entre la façon dont ce signifiant apparaît dans ces deux moments. Car si, dans le premier, il se montre indissociable de la dimension éthique qui accompagne l'avènement du sujet et de l'analyste, dans le deuxième il indique, en tant que symptôme, l'effacement de cette même dimension.

Mots-clés: atopie; psychanalyse; sujet; clinique ; lieux ; TDAH ; accumulation compulsive ; phobies sociales.

SUMÁRIO

. Introdução	p. 11
. Cap. I – A Produção do <i>Topos</i> Grego a Partir de <i>Mythos</i> e <i>Logos</i>	p. 25
<i>Symposion</i>	p.32
Dispersão, ficção e fixação: a produção do <i>topos</i> grego a partir da função do mito	p. 41
<i>Logos</i> e <i>topos</i> grego	p. 53
O conceito de lugar em Aristóteles	p. 60
Cap. II – A atopia socrática	p. 67
Atopia do sujeito... socrático	p. 72
Atopia de Sócrates, atopia de Alcibíades	p. 79
A atopia nas origens da clínica	p. 90
Sócrates, <i>atopos</i> ?	p. 99
Ele não podia se exilar	p. 107
Cap. III – Sobre a atopia contemporânea	p. 116
. Forma e identidade	p. 124
. O predomínio das formas no registro da imagem	p. 131
. Das relações da atopia com a figura do imigrante	p. 139
. Da extensão à escansão	p. 144
. A função do traço como integradora da pré-história do sujeito	p. 152
. A arte móvel pré-histórica	p.159
. A assunção de um lugar como função de um não-reconhecimento radical	p. 165
Cap. IV – As Diversas Expressões da Atopia Contemporânea	p. 179
. Os <i>O-taku</i>	p. 184

. Acumuladores compulsivos	p. 189
. Suicídios no meio agrícola	p. 196
. <i>Néo-paysans</i>	p. 201
. Transtorno do déficit de atenção com ou sem hiperatividade	p. 206
. Fukushima	p. 211
. Considerações Finais	p. 221
. Referências Bibliográficas	p. 226
. Anexos	p. 241

À la fin tu es las de ce monde ancien...

(Apollinaire, *Álcools*, 1913)

Introdução

A presente pesquisa tem como causa o significante atopia, o qual aparece no ensino de Lacan no início dos anos 60 e é retomado, décadas depois, por Melman (2003) à luz da clínica contemporânea. Lacan recorreu a este significante pela primeira vez em um momento bastante específico de seu trabalho – por ocasião do seminário *A Transferência* (LACAN, 1960-61/2010) – quando se ocupava, portanto, dos fundamentos da práxis analítica. Seu ponto de partida e principal referência nessa ocasião é o texto da Antiguidade Clássica *O Banquete* de Platão, trabalhado a partir de sua perspectiva como “*uma espécie de relato de sessões psicanalíticas*” (p. 40-41). É nesse contexto que vemos *atopos* – vocábulo grego que designa a ausência ou a privação de um lugar (BAILLY, 2000) – aparecer ligado à figura de Sócrates e, a partir daí, intervir no ensino lacaniano concernindo ora à posição do sujeito, ora à do analista (ver p. ex. LACAN 1960-1961/2010; 1967-1968).

No início do terceiro milênio, Melman (2004) retoma o referido significante para abordar “*um novo sintoma clínico que vocês certamente já encontraram, ou em vocês mesmos ou em seus pacientes e que, acredito, jamais foi descrito como tal*” (p.13). Nos fala, então, de casos clínicos diversos estruturados em torno de um único sintoma: a dificuldade dos pacientes em se manterem no mesmo lugar e sua constante hesitação quanto ao lugar que deveria ser o seu. O novo sintoma encontra como principal expoente o que é descrito pela psicologia norte-americana como hiperatividade motora. Ou seja, um quadro de agitação permanente observado, sobretudo, em crianças, o qual ensejou a criação de uma nova categoria diagnóstica nos manuais estatísticos – o cada vez mais popular Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH) – e a disseminação do fármaco conhecido como Ritalina (BERGÈS & BALBO, 2009).

Melman (2004) nos apresenta, então, o caso de um menino de três anos cuja mãe viera consultá-lo por orientação da escola. A criança era incapaz de se manter no mesmo lugar, agitando-se pelo consultório até estar suficientemente cansada ao ponto de cair no chão e adormecer por alguns minutos para, logo em seguida, recobrar o mesmo estado anterior de “hiperatividade”. A dimensão clínica que este fenômeno assume na atualidade se torna patente ao constatarmos que o referido sintoma se apresenta com frequência similar em adultos. Um exemplo disso que constitui uma

deriva real e permanente do sujeito é o caso de um médico que só se dedicava a trabalhos temporários, abandonando-os tão logo lhe fosse proposto assumir um cargo fixo. Outro paciente apresentava dificuldades em fundar um lar com sua mulher e filho, vivendo em uma permanente viagem de trabalho. Em relação a tais casos, nos traz Melman:

(...) toda a vida deles era marcada pelo fato de que **não podiam se fixar num lugar**, eles tinham que, sem cessar, deslocar-se de um lugar, de um país e até mesmo de profissão ou ainda mudar de mulher. Eles não podiam parar um único instante e sofriam com isso, daí porque vinham ver o psicanalista, procurando alívio para essa corrida permanente (MELMAN, 2004, p. 14, grifo nosso).

Comum aos casos clínicos evocados por Melman (2004) está a dificuldade do sujeito se submeter às obrigações, às limitações que a pertença a um lugar institui, as quais se lhe apresentam como insuportáveis. Este sintoma, ao qual o referido psicanalista atribui a denominações “atopia” ou “adomia”, deste modo se referindo ao sujeito “sem lugar” ou “sem domicílio”¹ da vida contemporânea, constitui uma das manifestações mais flagrantes do que ele considera uma nova economia psíquica. Esta última, caracterizada por uma estruturação do laço social que desconsidera qualquer referencia à castração, assinalando ao sujeito a possibilidade de uma satisfação sem limites (MELMAN, 2004). Veremos ao longo da tese que essa satisfação repousa sobre uma lógica de fluxo, a partir da qual se institui a possibilidade, para o sujeito, de um objeto, um olhar, um deslocamento, sempre presentes.

Na clínica, o sintoma que descrevemos acima se traduz, ainda, em uma adicional dificuldade ao tratamento na medida em que é muito difícil a tais pacientes manter a frequência necessária às sessões:

Eu imagino que vocês também conhecem esse tipo de paciente que falta muitas sessões, pois por qualquer pretexto viajam, como se uma espécie de migração permanente fosse o que devesse constituir sua relação com o lugar.

(...) Esse é um quadro clínico que merece a nossa atenção, porque ele nos interroga sobre o que é um lugar que pensamos ser o nosso, onde encontramos estabilidade, e onde acreditamos que é nele que nossa vida pode transcorrer (MELMAN, 2004, p. 14-15).

¹ Termo derivado da palavra latina *domus*, a qual significa “casa, domicílio” (MELMAN, 2004).

Desde sua aparição no ensino de Lacan, nos anos 60, até sua retomada por Melman (2004), pouco se tem falado ou escrito sobre a atopia enquanto significante que tem lugar tanto na clínica quanto na cena político-social contemporânea. O próprio Lacan a ele se referiu em poucas ocasiões, como podemos constatar por sua presença em apenas quatro de seus seminários. Além do já mencionado seminário *A Transferência* (1960-1961), os seminários *A Identificação* (1961-1962), *Problemas Cruciais da Psicanálise* (1964-65/2008) e *O Ato Psicanalítico* (1967-1968). Trata-se, portanto, de um significante que aparece em um intervalo relativamente curto – cerca de oito anos – de seus trabalhos. Mas que atravessa um período fundamental de seu ensino e de sua transmissão: nele se verifica a elaboração do conceito de objeto *a* (LACAN, 1962-63/2004), o qual, embora não se constitua tema do presente trabalho, não é sem relação com o que pretendemos abordar.

O recurso de Lacan à atopia coincide com um período de grande efervescência política e cultural, caracterizado, sobretudo, por movimentos de emancipação popular, liberdade sexual, igualdade de gêneros e contestação da ordem da cidade, em que se destacava o apelo à subversão dos lugares instituídos no laço social (ROSS, 2010). O mês de maio de 1968 é o auge desses movimentos na França, tendo deixado suas marcas no ensino de Lacan (ver p. ex. LACAN, 1967-68; 1969-70/2007). Nessa ocasião, ele evocou a responsabilidade dos psicanalistas, na medida em que a práxis, o ensino e a transmissão da psicanálise não são sem relação com a coletividade: seu campo é o da linguagem, do qual o sujeito é tributário. Sujeito este que se constitui e é atravessado pelos significantes em circulação na cultura, os quais, presentes em sua fala, sonhos, atos falhos, emergem na clínica e, também, no espaço de formação do analista.

No momento em que a atopia aparece nos seminários mencionados acima, revolução é a palavra de ordem no cenário político internacional. Lacan não seria imune a esse significante, cuja dimensão estrutural viria a apontar em diversas ocasiões (ver, p. ex. LACAN, 1969-70/2007; 1972-73/2008). Não sem sofrer as consequências de uma tomada de posição diante do discurso hegemônico na cidade – como a que lhe valeu a fama de reacionário e, à psicanálise, um lugar de desconfiança no âmbito político (LACAN, 1969-70/2007). Referimo-nos, aqui, ao fato de Lacan ter sido identificado, à época, com as correntes mais conservadoras por ter evocado o sentido original do termo revolução, tomado de empréstimo à astronomia clássica e medieval: não a modificação ampla e radical das estruturas institucionais vigentes, mas, ao contrário, o retorno ao

mesmo lugar, em uma clara analogia à trajetória descrita pelo movimento regular dos astros celestes.

Contudo, é importante ressaltar que o apelo que então se verificava à subversão dos lugares da cidade, em que se destacava o peso conferido, no cenário internacional, a esse significativo paradoxal que é revolução, tinha como pano de fundo outra reivindicação que se reveste de contornos singulares no imaginário do sujeito contemporâneo: a da liberdade como ideal que atravessa a dimensão política a partir da Modernidade. Liberdade, aliás, foi um termo que marcou presença constante no movimento de 68, como podemos perceber através de uma de suas produções mais emblemáticas – o enunciado “É proibido proibir” –, espalhado em muros e cartazes da cidade de Paris naquele momento. A referência implícita ou explícita à liberdade, nesse movimento, pode ser apreciada a partir de outras frases² que marcam o período, entre as quais destacamos três que nos colocam diante de elementos que serão importantes, mais à frente, em nossa discussão sobre a atopia contemporânea, na medida em que, como sintoma, ela aparece indissociável da busca, pelo sujeito, de uma liberdade tida como total e irrestrita. Nesse percurso, destacaremos a prevalência, acordada, hoje, ao registro do Imaginário e a dimensão do gozo implícita a esse processo. As referidas frases são: “A imaginação toma o poder”; “Eu gozo”; e “Sejam realistas, exijam o impossível” (G1, 2008/2016).

O papel de destaque assumido por esse termo, liberdade, no cenário político e social dos anos 60 não se restringe de forma alguma à realidade francesa. Não podemos esquecer que essa década marca senão a origem, o desfecho dos movimentos de emancipação política dos domínios coloniais europeus remanescentes na África e na Ásia, a maioria dos quais tendo assumido a forma de guerras de independência. Marca, também, o auge da luta pelos direitos civis dos negros norte-americanos; o progressivo aumento da tensão entre as principais potências hegemônicas na Guerra Fria, com suas consequências para o cerceamento das liberdades individuais em cada um dos lados

² São elas: “O agressor não é aquele que revolta, mas aquele que reprime” / “A arte está morta, liberemos nossa vida cotidiana” / “A emancipação do homem será total ou não será” / “A liberdade do outro estende a minha ao infinito” / “Fim da liberdade aos inimigos da liberdade” / “Autogestão na vida cotidiana” / “Um homem não é estúpido ou inteligente: ele é livre ou não é” (G1, 2008/2016).

desse conflito³; e, como não poderíamos deixar de destacar, pelas consequências que trouxe para o nosso país, a implantação de regimes ditatoriais nas nações latino-americanas, o qual significou não apenas um duro golpe às liberdades individuais e coletivas, mas, também, uma demanda de trabalho, talvez sem precedentes, na busca de formas de resistência e expressão de uma liberdade oficialmente suprimida da cena social.

No entanto, é importante ressaltar um aspecto frequentemente negligenciado em relação a este período. Para além dos movimentos de contracultura, a década de 60 é também (e principalmente) aquela que assiste a decisões políticas e inovações tecnológicas que viriam a modificar, de uma vez por todas, nossa relação mais imediata com o espaço à nossa volta. Pois este espaço passa a ser experimentado, cada vez mais, sob o signo de uma experiência fragmentada, prefigurada no conceito de espaço-tempo que atravessa a Física Moderna⁴. Essa fragmentação se faz sentir, nesse momento, a partir de eventos emblemáticos como a ida do homem ao espaço, a qual ampliou nossa capacidade de deslocamento para além da esfera celeste; a construção do Muro de Berlim, que dividiu em dois pólos antagônicos uma mesma nação; a entrada em vigor dos primeiros acordos para a livre circulação de mercadorias e trabalhadores entre as nações européias⁵. Ela se faz presente, também, na difusão da televisão como meio de comunicação de massa, possibilitando a difusão de uma quantidade sem precedentes de imagens e informações; e na criação da primeira rede de compartilhamento de dados por

³ Referimo-nos aqui à perseguição aos então considerados “inimigos do regime”, tanto nos EUA quanto na URSS. Naquele país, a expressão mais evidente desse processo foi o período conhecido como macartismo, iniciado no pós-guerra, em que se verificou uma política aberta de perseguição a pessoas identificadas política e/ou ideologicamente com o comunismo (FERREIRA, 1989). Esta perseguição se estenderia às décadas seguintes (ANTUNES, 2012/2016). Neste, através de uma intensa política de propaganda anticapitalista e de perseguição e prisão em campos de trabalhos forçados – os chamados *Gulags* – de dissidentes e inimigos políticos (APPLEBAUM, 2003). Alguns desses campos permaneceram em funcionamento até o início dos anos 90 (GONCHARENKO, 2015/2016).

⁴ Uma definição mais precisa desse conceito, tomado de empréstimo à Física Moderna não é objetivo da presente pesquisa. Contudo, é importante ressaltar, *en passant*, o corte que ele institui no que se refere ao conceito de espaço presente na Física Clássica, notadamente nos trabalhos de Newton. Pois se esta última admite a existência de um espaço absoluto, ou seja, sempre similar, imóvel e independente de qualquer elemento externo (NEWTON, versão/2002) a partir das intervenções de Einstein este espaço não pode ser concebido senão em termos relativos, ou seja, em sua relação necessária com o tempo (BLANCHÉ, 1983).

⁵ Circulação esta posta no horizonte pelo Tratado de Fusão (ou Tratado de Bruxelas) de 1965.

computação, a *Arpanet*, que daria origem, poucas décadas depois, à atual *internet*⁶ (DUMAS, 2016).

No entanto, desde sua aparição, nos anos 60 no ensino de Lacan, várias áreas do conhecimento nos dão testemunho de que a atopia deixou de ser um significante de uso corrente. O referido termo encontra-se ausente, em seu sentido original, em diversas edições dos principais dicionários contemporâneos de raiz latina⁷. O *Littré* e o *Robert*, dois dos mais importantes dicionários em língua francesa, sequer o registram (GAUFEY, 1991). O mesmo ocorre em italiano (ALDO, 2011), espanhol (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2014) e português (HOLANDA, 2010). Nos casos em que se verifica sua presença, atopia aparece na acepção que veio a assumir junto à área médica, onde serve para designar casos de hipersensibilidade a fatores ambientais⁸ (alergias) (ver p. ex Robert, 2014). Não será senão nas edições mais recentes e, ainda assim, em poucas delas, que veremos ressurgir esse significante, em geral, reduzido ao seu uso como adjetivo (ver p. HOLANDA, 2010; GEIGER, 2011).

A mesma ausência se repete nos dicionários de psicanálise (ver p. ex LAPLANCHE & PONTALIS, 1999; ROUDINESCO, 1998; CHEMAMA, 1995; MIJOLLA, 2005), a despeito da relevância que podemos atribuir à atopia tendo em vista o momento em que, como apontamos, ela emerge no ensino de Lacan (1960-61/2010). Talvez ainda mais curioso, contudo, seja sua elisão dos dicionários de Filosofia (GAUFEY, 1991). Pois, como mencionamos, é a partir deste campo que ela extrai o seu valor, bem como dá origem, com os diálogos platônicos, a uma extensa tradição de comentadores que buscaram desvendá-la.

Assim, com o referido significante, estamos diante de um termo que podemos afirmar elidido da cena política e social contemporânea. Diferentemente de uma de suas encarnações mais evidentes – o culto e a busca de uma liberdade cujo ineditismo reside, em grande parte, em seu valor de ideal, mas, sobretudo, em sua aspiração à totalidade,

⁶ Cujá definição faz valer, exatamente, a fragmentação a que aqui nos referimos: “uma rede de computadores **dispersos** por todo o planeta que trocam dados e mensagens utilizando um protocolo comum” (DUMAS, 2016, grifo nosso).

⁷ Privilegiamos aqui os dicionários linguísticos de raízes latinas tendo em vista as íntimas relações entre estas últimas e a herança clássica, onde, como mencionamos, Lacan (1960-61/2010) vai buscar a referência à atopia.

⁸ Destacamos, já aqui, a estreita relação existente entre a atopia e o espaço. Relação esta que será uma referência importante ao longo de toda a nossa argumentação.

tendo em vista a exigência, pelo sujeito, de uma liberdade levada às últimas consequências e que pode chegar ao extremo de desconsiderar referências fundamentais para sua própria constituição, tais como o nome, a relação com o corpo próprio, o laço com o semelhante, os elementos de sua história pessoal. Nesse sentido, tudo se passa como se, diante de um apelo à liberdade que hoje se impõe de modo ainda mais exacerbado do que na época em que a atopia emerge no ensino de Lacan, haja vista a exigência de que a todas as demandas do sujeito seja dado um lugar (VIDAL & LO BIANCO, 2016), fosse necessário elidir que, por essa mesma via, é o próprio lugar deste último que corre o risco de desaparecer.

Isso porque, se aquilo a que o historiador Pierre Grimal (1990) se referiu como “mito da liberdade” em seu belíssimo livro sobre o tema, alimente a fantasia e a esperança dos homens desde a Antiguidade, tendo se revestido de significados diversos ao longo do tempo, podemos afirmar que é a contemporaneidade que acena ao sujeito com a possibilidade de sua plena realização. Realização esta cuja dimensão trágica foi apontada pelo referido autor, para quem a verdadeira liberdade não se apresenta, de forma completa, senão na morte, derivando-se daí seu caráter, propriamente, mitológico (GRIMAL, 1990). Essa dimensão trágica, que atravessa sua obra – não por acaso intitulada *Os Erros da Liberdade* – se traduz não apenas na multiplicidade de massacres, coerções, usurpações e atrocidades diversas cometidas em nome da liberdade, mas, principalmente, a um certo efeito de sideração e engodo provocado por esse significante que, originalmente, encontrava sua definição a partir de uma negatividade: servia para designar, simplesmente, aqueles que não eram escravos (GRIMAL, 1990).

Reside, talvez, nessa ausência de positividade, a potencialidade do termo, o qual esteve no cerne de eventos que chocam por seu caráter disruptivo e violento, mas, também, daqueles que ainda hoje despertam nossa admiração por sua vertente sublime. Sob o referido significante, aliás, essas duas dimensões – a da violência e a das grandes realizações – frequentemente caminharam juntas. Por essa via, é interessante notar o paradoxo que então se coloca entre a dimensão de endereçamento que se destaca no referido texto, expresso por uma fórmula que nele se repete a cada capítulo, a cada exposição dos grandes feitos levados a cabo em “nome da liberdade” (GRIMAL, 1990)

e os efeitos de errância, expressos na polissemia do termo⁹, que não raras vezes se abate sobre os seus representantes e cujo principal testemunho, na tradição clássica, nos é dado pela narrativa do herói Ulisses, à qual voltaremos em um dos capítulos da tese.

Vimos que essa errância está presente nos casos clínicos descritos por Melman (2004) sob o termo “atopia”, o qual, na clínica atual, vem se apresentar de modo indissociável do culto a uma liberdade que somente seria digna dessa designação na medida em que venha acenar ao sujeito com a possibilidade de uma satisfação sem precedentes. Nesta perspectiva, qualquer intervenção em contrário passa a ser vivida como um logro do qual, em última instância, o sujeito deve ser ressarcido (VIDAL & LO BIANCO, 2016). A expressão mais evidente dessa liberdade total e irrestrita posta no horizonte de todas as aspirações e satisfações do sujeito, é, exatamente, a fragilidade que então se revela na sua relação com os lugares – *topoi*¹⁰ – na medida em que a assunção e a sustentação dos mesmos não pode ser pensada sem a submissão a uma estrutura erigida em torno da supressão de uma parcela do gozo.

Referimo-nos aqui ao gozo na medida em que, se é verdade, como apontamos acima, que cada cultura produz sua própria versão do que vem a ser a liberdade, versão esta, em sua estrutura de ficção (GRIMAL, 1990), mais ou menos partilhada pelo sujeito e pelo grupo e que não raro se evidencia incongruente – até mesmo irreconciliável – com a dos demais, não há sociedade humana que não participe de algum mecanismo regulatório no que diz respeito ao gozo. Em outras palavras, que não venha determinar aquilo que pode ou não ter lugar no rol das satisfações buscadas e efetivamente alcançadas pelo sujeito. Reside nessas restrições, em sua função normatizadora, aquilo que vem, propriamente, fundar a dimensão de laço que constitui a cultura, tal como Freud (1913-1914/2006) pôde apontar em sua articulação do que ele considerava o mito fundador das sociedades. Assim, é possível perceber que ao mesmo tempo em que a liberdade, em sua extrema plasticidade, se apresenta como o que há de mais incerto para um sujeito, sendo praticamente impossível dotá-la de contornos precisos¹¹ – decorrendo daí a enorme ressonância que esse tema encontra em termos

⁹ Ou seja, de erro no sentido de “engano, equívoco”, e, também, no de “errância, deriva”.

¹⁰ Termo que designa, na tradição clássica, um lugar.

¹¹ Veremos ao longo da tese que a impossibilidade de classificação, de predicação, é uma das características da atopia.

imaginários – a limitação do gozo vem responder como aquilo que há de mais Real no que diz respeito à constituição do sujeito e da própria cultura.

No entanto, as referências ao que vêm marcar os diferentes lugares inscritos no laço social, bem como a limitação que a pertença a um lugar institui tendem a desaparecer na atualidade. E não seria difícil anteciparmos sua relação direta com a atual lógica de mercado, sobretudo, sob a forma que ela assume nas últimas décadas, em que se destaca sua vertente neoliberal. Pois esta vertente já não se resume à circulação de bens e serviços, confrontando o sujeito com a possibilidade de um objeto sempre disponível (MELMAN, 2004). Mas avança na direção do apagamento de tudo o que, nessa circulação, possa vir a constituir limite, fronteira – seja do ponto de vista concreto ou simbólico¹² – uma vez que a configuração de um mercado globalizado, supranacional, deve ocorrer a despeito dos traços característicos de uma dada sociedade. Traços estes que se assentam não apenas em uma heterotopia radical, mas em uma experiência sempre singular dos espaços¹³, derivando-se daí a necessidade de homogeneizá-los. Nesse processo, a liberdade vem a se confundir com a liberdade de consumo e, ao mesmo, tempo, com as possibilidades reais e virtuais de deslocamento no espaço.

A extrema ressonância encontrada, hoje, pelo tema da liberdade, bem como o efeito de sideração por ele provocado no sujeito contemporâneo, com as consequências que daí advêm para o que constitui sua relação com os lugares, não passaram despercebidos por Lacan, tal como podemos identificar através de um curioso episódio que não deixa de nos apresentar sua faceta anedótica. Conta-se que ao final de uma conferência por ele proferida, no espaço reservado às questões da platéia, alguém lhe

¹² Como limite concreto à circulação dos objetos de consumo, podemos pensar, por exemplo, nas diferentes medidas tarifárias adotadas por cada país e que a configuração de blocos econômicos vem abolir ou unificar. Como limite simbólico, podemos citar os diferentes valores culturais em jogo, por exemplo, no Oriente e no Ocidente, os quais podem facilitar ou dificultar a aceitação (logo, o consumo) de um determinado objeto.

¹³ Por exemplo, ainda que o lugar ocupado pela figura paterna se faça presente em uma determinada sociedade monoteísta e em outra, animista, não podemos traçar nenhuma analogia entre ambos, tendo em vista as diferenças que se apresentam no que vem a constituir o sistema simbólico de cada uma delas, pela presença, na primeira e a ausência, na segunda, da referência ao Um (neste caso, Deus) como elemento alteritário. A existência desse elemento determinará uma experiência completamente diferente do espaço: unificada, no primeiro caso, na medida em que o espaço ocupado por este Deus já não se confunde com aquele no qual tem lugar a vida cotidiana do sujeito. Ao contrário do que ocorre nas sociedades animistas, em que os espaços podem ser vividos em sua multiplicidade.

endereçou a seguinte pergunta: “Para o senhor, Lacan, o que é a liberdade”? Lacan, então, teria se levantado, amassado o papel da intervenção que acabara de fazer e ido embora (MELMAN, 2016) ¹⁴.

Ao deixar em silêncio o lugar onde acabara de realizar sua conferência, Lacan não apenas se recusou a responder, em termos imaginários, a um tema que há milênios instiga o espírito humano¹⁵ – sustentando em ato a articulação da qual participa –, como deixou vago ao desejo de cada um a tarefa de responder, em nome próprio e não o dele, Lacan, o que vem a constituir a referida liberdade, por este mesmo ato podendo vir a exercê-la. De onde o efeito de angústia que se seguiu à sua intervenção (MELMAN, 2016). Já a articulação que afirmamos participar do tema da liberdade fica por conta do que aqui Lacan restitui de referência ao Simbólico – via convocação, do auditório, à enunciação – e ao Real, através da introdução desse vazio provocado tanto por seu silêncio quanto por sua ausência. Com sua ação, portanto, estamos diante de um verdadeiro trabalho de produção, em ato, da liberdade, a partir da articulação dos três registros – Real, Simbólico e Imaginário. Articulação esta hoje tão facilmente esquecida em favor da via única das respostas imaginárias a esse respeito.

Ora, uma das novidades introduzidas pela psicanálise, notadamente em sua referência à clínica, reside no fato dela abordar a constituição do sujeito e do laço social a partir de um enodamento dos referidos registros sem que nenhum deles venha a ocupar uma posição de mestria em relação aos demais (THIBIERGE, 2016). Por essa via, é possível perceber não ser suficiente, na apreciação do que aqui nos referimos como uma nova economia psíquica, situar em um predomínio hoje flagrante do registro da imagem, a origem da busca desenfreada por satisfação a que aludimos anteriormente. Isso porque, a referência à imagem, como buscaremos evidenciar em um dos capítulos

¹⁴ Em diversos momentos de seu trabalho, de seu ensino e de sua transmissão, Lacan se referiu à questão da liberdade, em especial, à dimensão ética que se coloca para o sujeito na medida em que o exercício da mesma se situa no estreito limite entre a determinação (significante), enquanto sujeito à linguagem, e o ato, no sentido psicanalítico do termo, em que se destaca a instauração de um novo começo (cf. p. ex. LACAN, 1959-60/2008; 1967-68). Contudo, tendo em vista o que articularemos nesta tese em relação à transmissão e à sustentação de um lugar para o sujeito, a importância acordada, nesse processo, ao elemento narrativo e seu flagrante declínio na contemporaneidade, optamos por encaminhar a referida questão a partir do episódio acima narrado. Episódio este que, para além da discussão quanto à sua veracidade, repousa, exatamente, nesses dois elementos – o da narrativa e o da transmissão – em uma estrutura muito próxima, como veremos, daquela a que Lacan (1960-61/2010) recorreu no seminário sobre a transferência, condensada nesse “conta-se” com que iniciamos nossa exposição.

¹⁵ O que teria acontecido se ele tivesse, por exemplo, fornecido uma definição.

da tese, não exclui, por si só, essa operação que institui o campo do gozo como sendo marcado por uma perda – um “x” a menos, impossível de ser positivado. Ao contrário, a torna tão mais presente quanto toda imagem se estrutura a partir de um ponto cego que ela mesma vem contornar, ponto este que coincide com esse “x” a menos, o qual, sendo impossível de ser simbolizado, não é reconhecido pelo sujeito (THIBIERGE, 2009).

Assim, diante do predomínio do Imaginário na sociedade atual, onde situar, no que diz respeito a esse registro, senão em sua desarticulação face ao Real e ao Simbólico, os fatores determinantes do declínio do que até então constituía nossa relação com os lugares, tendo por efeito um desengajamento tamanho em relação aos mesmos que o sujeito se vê cativo da deriva a que nos referimos acima? Seu máximo paradoxo repousa no fato dessa deriva assumir a forma do exercício da mais estrita liberdade, dado ser facultado ao sujeito ocupar qualquer lugar, desde que este lugar não seja aquele ao qual é convocado, a partir do Real, pelo Outro. Motivo pelo qual, no mesmo movimento em que busca se exercer, também esta liberdade encontra o seu limite.

Diante desses elementos não deixa de nos interessar que Lacan, como resposta à questão sobre a liberdade que lhe fora endereçada, tenha recorrido a um deslocamento que se apresenta em termos estruturais: os diferentes níveis de articulação significante postos pela passagem do enunciado à enunciação, passagem esta promovida por sua intervenção. Mas, também, em termos espaciais, e que constitui nessa ocasião, exatamente, a referência a partir da qual o tema da liberdade encontra, exatamente, tanto sua articulação, quanto o seu limite. Isso porque, pelo ato de retirar-se, Lacan nos testemunha, ainda, a liberdade que se coloca, para aquele que exerce uma função, de poder se abster dela (MELMAN, 2016), eximindo-se de qualquer responsabilidade na sustentação do seu lugar. Como, aliás, vemos ser tão comum ao sujeito na atualidade.

Com a atopia, estamos, portanto, diante das consequências que podem advir desse tipo de alienação, de desengajamento experimentado na relação com os lugares, o qual se traduz tanto em nossa relação com o espaço quanto com o corpo próprio, tal como pudemos perceber nos casos clínicos evocados acima, em que apenas o esgotamento físico se apresenta como barreira¹⁶ a um deslocamento incessante. E ainda

¹⁶ Veremos, em nossa apreciação da atopia sob a forma como ela se apresenta na cena política contemporânea, que esta barreira assume outra forma, também física, desta feita, a dos muros que hoje vêm delimitar alguns territórios, dificultando a entrada dos imigrantes.

assim, não se sustentando senão de modo pontual (MELMAN, 2004). Neste ponto de nosso encaminhamento, é importante destacar que o ressurgimento da atopia, este termo elidido da cena política e social contemporânea, é acompanhado – como quando de sua emergência no ensino de Lacan (1960-61/2010) – da dimensão política, que, assim, marca novamente seu lugar na clínica. Entretanto, incorreríamos em grave erro se considerássemos a atopia um fenômeno restrito a esse campo, o da clínica, pois é exatamente no espaço público, em que têm lugar os mais intensos debates políticos, que ela encontra sua manifestação mais evidente, permitindo ampliar seu alcance e seu interesse, como modalidade de resposta a uma certa configuração do laço social, para além da referência individual¹⁷.

A referência à atopia, bem como a termos que com ela se confundem ou guardam relação direta – tais como não lugares (AUGÉ, 2013) e distopia (AL-ABDULLAH, 2014) – surgem, hoje, paralelamente à convocação de ocupação do espaço público. Como se ao sujeito atópico, sem lugar, correspondesse a necessidade de sua presença reafirmada em ato, conforme podemos verificar a partir de movimentos como o *Occupy*, iniciado nos EUA (HARVEY, 2012), as manifestações de junho de 2013 no Brasil e, mais recentemente, o *Nuit Debout*, na França (MORIN, 2016). Chama a atenção a dispersão que marca esses movimentos, assim como a referência ao espaço doméstico, como vimos em nossa alusão à adomia, uma das encarnações da atopia contemporânea. Podemos percebê-lo¹⁸ no caráter fragmentado de suas demandas – poderíamos afirmar, sem exagero, quase uma para cada sujeito –, na ausência de uma direção minimamente partilhada, na recusa de meios tradicionais de representação política, sem que vejamos surgir uma nova representatividade dos anseios de ruptura e transformação (CARNEIRO, 2012). Essa fragmentação, porém, fica elidida sob a

¹⁷ É importante ressaltar que todo fenômeno clínico é, ao mesmo tempo, individual e social, ao participar da dimensão Simbólica que atravessa tanto o sujeito quanto a cultura na qual ele se insere. Se nos expressamos desta forma é tão somente para ampliar o interesse da atopia para além dos limites da clínica *stricto sensu*, enfatizando, igualmente, sua incidência coletiva.

¹⁸ A dispersão e a referência ao espaço doméstico a que aqui nos referimos encontram-se particularmente presentes no movimento que acabamos de mencionar, o *Nuit Debout*. Seu nome, por exemplo, faz referência à proibição, então vigente em Paris após os atentados terroristas de janeiro 2015 e de novembro de 2016, de aglomeração de pessoas no espaço público. Tal proibição, parte do estado de emergência, forçava os manifestantes a ter que se deslocar constantemente pela Praça da República, principal palco do movimento. Já a referência ao espaço doméstico ficou por conta dos colchonetes, cobertores, sofás e até mesmo cabanas improvisadas que, neste momento, vieram ocupar o espaço público.

compacidade¹⁹ que caracteriza a relação dos referidos movimentos com o espaço, a qual, ademais, traz a dimensão do corpo para o primeiro plano.

Frente ao acima exposto, nesta pesquisa, nosso objetivo será sustentar a importância da atopia enquanto significante que intervém no ensino de Lacan (1960-61/2010), tendo em vista seu lugar na clínica e no cenário político-social atuais. Nesse percurso, ressaltaremos seu papel como fenômeno clínico tipicamente contemporâneo e como ponto de articulação (e, sobretudo, de corte) entre a clínica e a dimensão política que a atravessa, tendo em vista os momentos em que a atopia advém no ensino e na transmissão da psicanálise, com Lacan na década de 60 e na atualidade (MELMAN, 2004). Interessa-nos, também, traçar a diferença no modo como o referido significante incide nesses dois momentos e suas consequências para o laço social tal como ele se configura na contemporaneidade. Pois, se no primeiro, a atopia aparece como indissociável da dimensão ética que acompanha o advento do sujeito e do analista, no segundo, enquanto sintoma, ela aponta para o esvaziamento dessa mesma dimensão.

Tendo em vista tais objetivos, no primeiro capítulo da tese, abordaremos, em linhas gerais, os elementos que participam da constituição de um lugar – *topos* – no Mundo Antigo, tendo em vista serem tais elementos que Lacan (1960-61/2010) vai buscar na referida tradição para situar o que vem a constituir um lugar para o sujeito da psicanálise e, a partir daí, a possibilidade de um sujeito atópico. No segundo capítulo, procederemos a uma apreciação da atopia socrática com o intuito de evidenciar o caráter singular da posição de Sócrates na ordem da cidade, bem como a dimensão ética que a atravessa. Esta última nos permitirá traçar a diferença entre a atopia tal como ela emerge, de um lado, no ensino lacaniano, e, de outro, em sua retomada, anos depois, como sintoma na atualidade. No terceiro capítulo, nos ocuparemos de fatores econômicos, políticos e sociais que nos colocam diante da precariedade a que nos referimos como própria à relação do sujeito, hoje, com os lugares. Tais fatores nos permitirão demonstrar, exatamente, a especificidade da atopia nesse momento, haja vista sua incidência cada vez mais frequente na clínica e sua configuração como fenômeno social em seu aspecto mais amplo. Finalmente, em nosso último capítulo, trataremos, a título de exemplo, fenômenos clínicos e sociais que nos dão notícias dessa

¹⁹ Utilizamos esse termo, neste momento, segundo a acepção de que ele se reveste no senso comum, onde ele vem designar o estado ou a qualidade daquilo que é compacto (HOLANDA, 2010), e não a partir da acepção que ele encontra junto à matemática, onde assume o valor de um verdadeiro conceito.

dupla dimensão assumida pela atopia contemporânea – a de sintoma e a de fenômeno social – enfatizando seus efeitos sobre o sujeito e a coletividade.

Em nosso percurso, optamos por não trabalhar o tema da atopia a partir de cada uma das incidências desse significante nos seminários aos quais já nos referimos – *A Transferência* (LACAN, 1960-1961/2010), *A Identificação* (LACAN, 1961-1962/2010), *Problemas Cruciais da Psicanálise* (LACAN, 1964-65/2008) e *O Ato Psicanalítico* (1967-1968). Essa escolha encontra sua justificativa no fato dessas incidências se estruturarem em torno de uma mesma questão – a posição socrática e seu caráter paradigmático, de um lado, da posição do sujeito da psicanálise e, do outro, da posição do analista na sustentação do dispositivo clínico. Nossa escolha se justifica, ainda, no fato de que a atopia, conforme veremos ao longo desta pesquisa, enseja uma dimensão espacial e temporal irreduzível à extensão, deste modo não admitindo uma abordagem linear e/ou cronológica, como ocorreria a partir de uma apreciação caso a caso tendo por base os referidos seminários.

Antes de iniciarmos nossa discussão, é importante ressaltar, contudo, que, na abertura do seminário que constitui o nosso ponto de partida – o seminário *A Transferência* – Lacan (1960-61/2010) afirma que se trata, ali, de remetê-la a uma experiência. Também o presente trabalho é fruto de uma experiência: aquela que se inicia, no Brasil, com a clínica e o trabalho na instituição, e aquela que, nos últimos anos, nos conduziu a diferentes lugares – simbólicos, geográficos, culturais. Em um momento que assiste à construção de muros, de cercas de arame farpado e ao fechamento de fronteiras, enfim, à banalização do encontro com a dimensão da alteridade a que uma viagem, um deslocamento no espaço, podem dar lugar, achamos necessário remetê-los a uma experiência – neste caso, a nossa – tendo em vista o que nela terá estado inscrito quanto às questões que, mais tarde, abordaríamos nesta tese. É o testemunho dessa experiência que constitui os nossos *Relatos de Viagem*, presentes nos anexos, aos quais remeteremos o leitor em diversos momentos do nosso texto.

Capítulo I – A PRODUÇÃO DO *TOPOS* GREGO A PARTIR DE *MYTHOS* E *LOGOS*

Tu en as assez de vivre dans l'antiquité grecque et
romaine Ici même les automobiles ont l'air d'être
anciennes
La religion seule est restée toute neuve la religion
Est restée simple comme les hangars de Port-Aviation

*Apollinaire, *Álcools*, 1913

Atopia é uma palavra derivada do grego antigo *atopos*, em cuja composição participam *a* (prefixo de negação) e *topos* (lugar). Trata-se de um vocábulo que abarca uma imensa gama de significados, entre os quais: “o que não está em seu lugar”, “extraordinário”, “estranho”, “insólito”, “extravagante”, “absurdo”, “novidade”, “inconveniente”. Na maioria dessas acepções, reveste-se de conotações negativas (CHANTRAINE, 1999). Chama a atenção que *atopos* seja registrado no idioma grego somente em um período tardio. Antes dele, a tradição grega só registra *topos*, termo traduzido, genericamente, por “lugar” (BAILLY, 2000), e que, da mesma forma que *atopos*, possui vários significados que ultrapassam a mera referência à extensão (HEIDEGGER, 1964/2015). Designa, a um só tempo: “região”, “lugar”, “parte do corpo”, “lugares funerários”. Mas também, o desenvolvimento de um discurso: no senso comum, *topos* é um “lugar comum”, ou seja, uma opinião partilhada sem maiores reflexões críticas; na retórica, a arte do bem dizer, constitui o tema de um discurso (CHANTRAINE, 1999). Também atopia guarda íntima relação com o campo da palavra: serve para designar, nessa arte, um arranjo ruim de palavras e sons contrapondo-se, assim aos princípios da mesma (BAILLY, 2000).

Lacan se interessou pelo referido significante, como mencionamos na introdução desta tese, em um momento em que se ocupava do tema da transferência. Seu ponto de partida e principal referência, nesse momento, é o texto clássico o *Banquete*, de Platão (versão/1987), obra na qual a figura de Sócrates ocupa um lugar de destaque. Podemos afirmar, aliás, que é principalmente através desta figura que a herança platônica se faz presente no ensino lacaniano, o qual veio a se interessar sobremaneira pela posição que era a de Sócrates na medida em que ela se aproxima ora da posição do sujeito da psicanálise, ora da posição do analista (cf. p. ex. LACAN, 1954-55/1985;1967-68). Em

especial, pela dimensão de embaraço que comporta²⁰. Temos notícias desse embaraço pelos efeitos suscitados, entre os contemporâneos de Sócrates, tanto por seu método de interrogação quanto por sua relação com o saber (*épistémé*), ambos responsáveis pela atribuição ao filósofo desse significante singular que é atopia, o qual marcaria para sempre seu lugar na tradição clássica. Lugar este no mínimo paradoxal, dado referir-se à própria ausência ou privação de um lugar.

Atopia não é um termo inventado por Platão. Como vimos, ele está presente no uso corrente do idioma grego em um momento que podemos considerar tardio, ou seja, aquele se segue ao período arcaico de sua história²¹. Contudo, sem dúvida nenhuma foi Platão aquele que, até hoje, manifestou o maior interesse por esse significante – ao qual ele se referiu em mais de duzentas e trinta passagens de sua obra – motivo pelo qual podemos afirmar ter sido ele quem estabeleceu, de fato, o seu uso (ALMEIDA JÚNIOR, 2012). Assim, as diversas acepções de atopia são, em geral, derivadas do modo como ela aparece nos textos platônicos, onde se destaca sua recorrência para designar o estranhamento causado pela posição de Sócrates na *pólis* de seu tempo.

Esse “estranhamento”, o qual também se faz presente no comentário lacaniano sobre a atopia socrática (LACAN,1960-61/2010), talvez não seja o termo mais adequado para trabalharmos esta última. Pois, conforme nos traz Gregory Vlastos (1991), um dos poucos autores contemporâneos a ter se dedicado especificamente ao tema da atopia, seu uso, hoje, não abarca a intensidade que acompanhava a atribuição de *atopos* a Sócrates: algo mais próximo de absurdo (no sentido de irracionalidade) e ultrage, deste modo revelando a radicalidade da posição do filósofo e a forte oposição que ele encontrou entre seus pares. Nesse sentido, mais do que a originalidade dessa posição, atopia vem designar, na ordem da cidade, o embaraço que ela comporta, seu caráter, por assim dizer, insuportável (ALMEIDA JÚNIOR, 2012). Acreditamos ser por essa via que podemos cernir o que está em questão no recurso de Lacan a esse significante, o qual, através da figura de Sócrates – posto na origem da mais longa transferência (LACAN,1960-61/2010) – encontra-se no cerne da experiência analítica.

A primeira referência feita por Lacan à atopia ocorre em uma sessão de seu seminário datada de 16 de novembro de 1960. Tendo em vista sua importância para o

²⁰ Cf. relato de viagem N°1, nos anexos.

²¹ Períodos que vai de, aproximadamente, 800 a.C a 500 a. C (FINLEY, 1988).

que desenvolveremos na presente tese, optamos por reproduzi-la na íntegra a despeito de sua extensão:

Acreditar que ele não sabia perfeitamente que estava indo contra a corrente de toda aquela ordem social, em meio à qual se inscrevia sua prática cotidiana? Não era seu comportamento na verdade insensato, e escandaloso, mesmo levando-se em conta todo o mérito com que mais tarde, a devoção de seus discípulos tentou revesti-lo, valorizando suas faces heróicas? É claro que só puderam fazê-lo deixando de registrar aquela que é uma característica principal em Sócrates, e que o próprio Platão qualificou com um termo tornado célebre entre os que se aproximaram do problema de Sócrates: sua **atopia** na ordem da cidade.

No laço social, as opiniões²² não adquirem um lugar se não são comprovadas por tudo o que assegure o equilíbrio da cidade²³, e a partir daí Sócrates não apenas não tem seu lugar nela, mas não o tem em **lugar nenhum** [*nulle parte*]. O que há de espantoso se uma ação, tão vigorosa em seu caráter inclassificável que ainda vibra, e tem seu lugar até em nossos dias, o que há de espantoso no fato de que ela tenha levado à pena de morte? (LACAN, 1960-61/2010, p. 19-20, grifos nossos).

Como havíamos antecipado, a atopia de Sócrates refere-se ao embaraço por ele causado na *pólis* de seu tempo, a qual também marca um diferencial na história das instituições gregas: nela verifica-se uma estabilidade política, econômica e social, alcançada sob o regime democrático, antes jamais vista. Assim, é importante ressaltar a singularidade da própria experiência política e social que se institui nesse momento, dado estarmos diante de um dos primeiros (e raros) exercícios de uma democracia direta. Tal experiência foi o resultado de uma antiga e vasta tradição de um laço social promovido pelo recurso à palavra, sustentada em ato e presença – a mesma dimensão de trabalho subjacente à atividade deliberativa dos cidadãos que conferia seu peso e valor à cidade democrática.

A dimensão de laço presente nesta última torna-se evidente ao considerarmos que *pólis*, palavra que serve para designá-la, referia-se no Mundo Antigo, a um só tempo, a uma realidade política (as instituições democráticas gregas), geográfica (a cidade-estado) e social (o povo reunido em assembléia) (BEARD & HENDERSON,

²² Veremos logo à frente que, no original em francês, o termo “crenças” (*croyances*) vem substituir “opiniões”. Trata-se de um elemento importante, pois esta referência ao registro da crença é um dos elementos que nos permite afirmar estarmos, com a atopia contemporânea, no campo das neuroses.

²³ Todos os termos e passagens em francês utilizados na presente tese foram traduzidos pela autora. Indicaremos entre colchetes o termo original sempre que o mesmo se mostrar especialmente relevante para a argumentação. Em relação à passagem que ora destacamos, por exemplo, foi possível constatar alguns problemas no processo de tradução para o português. Assim, onde, no original em francês, se lê “*Dans l’ordre de la cité pas de croyances salubres si elles ne sont point vérifiées dans tout ce qui assure l’équilibre de la cité*” propomos a seguinte tradução: “Na ordem da cidade nada de crenças salubres se elas não são verificadas em tudo o que assegure o equilíbrio da cidade”.

1995). No entanto, em que pese o valor nela atribuído à sustentação da palavra, os valores da *pólis* afastam-se sobremaneira daqueles que operam na tradição da qual ela recebeu o seu legado.

Deste modo, podemos afirmar ser o ambiente de Atenas do séc. V a.C aquele em que convivem, nem sempre de forma harmoniosa, traços de duas importantes tradições que participam da formação do homem clássico e de suas instituições: uma que nos remete ao chamado período arcaico de sua história, organizado em torno da função do mito, e cujo testemunho mais importante são as narrativas homéricas (as quais se destacam por sua estrutura de ficção e seu conteúdo fantástico); e outra, mais tardia, que se faz presente na formação das cidades-estados, em que vemos a racionalidade se impor na relação do homem grego com o discurso e com a realidade à sua volta (GRIMAL, 1990).

A atopia socrática se situa nesse intervalo entre uma tradição assentada na função do mito (*mythos*) e outra, em que a referência ao *logos*²⁴ assume papel de destaque. Cada uma delas concebe e institui aquilo que vem a constituir um lugar – *topos* – de modos bastantes específicos os quais não serão sem consequências para o tipo de vivência do espaço (este tomado como cenário de nossa experiência cotidiana) com que se confronta o homem grego em cada um desses momentos. Sócrates marca um estranhamento radical em relação às duas tradições supracitadas, posto não estar identificado nem a *logos*, nem a *mythos*. Michel Guérin (1975), outro filósofo contemporâneo a se ocupar do tema da atopia, chama a atenção para este último aspecto ao afirmar:

Sócrates está em outro lugar [*ailleurs*]. O que sabemos sobre ele é que ele não é sensível nem à natureza (no sentido em que poderíamos falar de um “sentimento da natureza”) nem à mitologia (GUÉRIN, 1975, p. 32)

O termo aqui traduzido por “natureza” é *physis*, o qual, embora possua um significado mitológico ligado ao princípio de todas as coisas, em Filosofia abarca um significado mais amplo, referindo-se à realidade. Uma realidade que não está pronta e acabada, mas que se apresenta em contínua transformação, motivo pelo qual os estudos

²⁴ Termo frequentemente traduzido por razão, racionalidade, mas que, originalmente, significa palavra (escrita ou falada) ou proposição (CHANTRAINE, 1999). Em Filosofia, *logos* refere-se, sobretudo, à busca pela causa, o fundamento ou o ser das coisas.

da *physis* compreendiam áreas tão diversas quanto investigações ontológicas e estudos do movimento (SPINELLI, 2013). Nesse sentido, é particularmente sobre a *physis* a que se volta uma nascente tradição de filósofos inspirada pelo *logos*, os quais buscavam conhecer, para além da aparência das coisas (seu estado em um dado momento), os seus fundamentos.

Em sua relação com o discurso e com o saber, Sócrates, como antecipamos, não está referido nem a *mythos*, nem a *logos*. Estamos aqui diante do mesmo elemento trazido por Lacan (1961-62/2010) em sua análise da atopia socrática e que justifica, a presença, na passagem que destacamos acima, desse termo no mínimo curioso que é “crenças salubres” [*croyances salubres*], termo este elidido, como apontamos em nota, na tradução para o português. Pois esse termo vem se opor, exatamente, a um passado de narrativas que se destacam por seu conteúdo fantástico, e que durante tanto tempo inspirou a crença e a imaginação do homem grego. Crença esta que já não se mostra tão salubre para os filósofos de uma nova tradição de aspiração racional, que veicula os valores e os ideais da cidade democrática. Ora, é de suma importância que Lacan utilize esse termo, “crença”, também para se referir aos mesmos. Pois ao fazê-lo, ele não apenas nos lembra que esse passado mitológico jamais desapareceu por completo do mundo grego, tendo nele deixado suas marcas, como coloca o nascente apelo à racionalidade – a busca pela causa (última ou primeira) das coisas – no mesmo horizonte das quimeras que caracterizam o período anterior, em que é o apelo a heróis, deuses e semideuses que vem estruturar, organizar o mundo dos homens.

Sob esse aspecto e tendo em vista os objetivos desta pesquisa, nos interessa sobremaneira o que aqui vem se inscrever enquanto experiência que, *a posteriori*, podemos identificar como marcadamente imaginária na relação do homem grego com o espaço, seja em uma sociedade estruturada pela função do mito, seja em uma sociedade assentada na função de *logos*, na medida em que ambas vêm responder às dificuldades postas pela estrutura do discurso, como veremos. Que esse imaginário se expresse pela produção de imagens, em *mythos* e pela promoção de uma relação ao saber capaz de promover o universo de uma ordem e estabilidade antes inexistentes, a partir de *logos*, é uma questão que não será sem consequências para a forma como o homem grego irá experimentar sua relação com seus pares no laço social e com o mundo ao redor. Ao mesmo tempo, constitui o pano de fundo sobre o qual Sócrates, *atopos*, vem espalhar aquilo que Lacan (1960-61/2010) se referiu como “as bases movediças da infecção

social” (p.19), utilizando a mesma formulação que empregara para se referir, em outro momento, aos efeitos suscitados pelo ato freudiano de fundação da psicanálise.

Esse ato se inscreve no horizonte das vias abertas pelo amor. Não o amor cuja forma nos é dada no mito platônico através da alegoria da esfera, amor este, portanto, experimentado em sua suposta unidade – uma unidade, ademais, vivida no registro do ser. Mas o amor de transferência na medida em que ele vem responder por uma divisão fundamental, inscrita na própria constituição do sujeito. A sustentação desse amor é o que permite traçar uma identificação entre as posições de Sócrates e de Freud na medida em que, em sua relação com o saber, como este último, aquele “(...) escolhe servir a Eros para servir-se dele, servindo-se dele ao mesmo tempo. Isso o levou muito longe” (LACAN, 1960-61/2010, p. 19).

O próprio Freud (1914/2006) já havia se referido aos efeitos de deslocamento provocados por essa via do amor em sua célebre passagem sobre as três feridas narcísicas do homem moderno: aquela produzida pela teoria evolucionista de Darwin, pela teoria heliocêntrica de Copérnico e, finalmente, pela própria descoberta do inconsciente freudiano. No cerne de cada uma delas, encontramos o mesmo tipo de embaraço representado pela interrogação socrática, na medida em que ela vem por em xeque, exatamente, aquilo que, entre seus contemporâneos, era passível de lhes constituir um lugar – seu *topos*. *Topos* este erigido em torno da necessidade de produção de um ponto fixo, tendo em vista seus efeitos apaziguadores sobre o sujeito, conforme evidenciaremos.

Ora, não é exatamente esse ponto fixo – traduzido de formas tão diversas quanto o ápice da cadeia evolutiva, o centro do universo e a atividade racional, consciente, posta no cerne da experiência subjetiva – e, com ele, as supostas garantias de um lugar seguro, que o ato freudiano veio, igualmente, subverter? É nesse sentido que já não podemos nos referir aos percursos de Sócrates e de Freud senão como atravessados pela questão do *topos*, em outros termos, pelo vem a constituir um lugar e, com ele, a própria possibilidade da intervenção analítica.

Neste capítulo, buscaremos traçar, em linhas gerais, o que constitui um lugar (*topos*) nos dois períodos aos quais nos referimos acima, em que se verifica a passagem de uma tradição tributária do mito, para outra, assentada no *logos*, para, a partir daí, evidenciar a novidade introduzida pela interrogação socrática e o que ela implica de

subversão dos lugares (*topoi*) da cidade. Nosso objetivo será identificar os elementos que Lacan (1961-62/2010) vai buscar nesse momento para trabalhar, de um lado, a posição do sujeito da psicanálise e, de outro, a do analista como marcadas por esse significante singular que é atopia.

Frente a tais objetivos, é importante ressaltar que, entre os comentadores que até hoje se interessaram pelo caráter enigmático da atopia socrática, tratava-se, na maioria das vezes, de desvendar o verdadeiro sentido a ser atribuído a esse significante, para, então, cernir, compreender, em última instância, o que a atopia é (ver p. ex. GUÉRIN, 1975; ZALOSZYC, 1990). Em nosso percurso, no entanto, nos manteremos fiéis ao encaminhamento dado por Lacan, o qual em momento algum se ocupou dessa questão, tendo se limitado a indagar **a que**²⁵ responde a posição introduzida por Sócrates, dado estar ela fundada na “ideia que é a sua, da ciência, na medida em que a situo como a pura e simples promoção ao valor absoluto da função do significante na consciência” (LACAN, 1960-61/2010, p. 135).

Ora, a significação é um efeito do significante, o qual, ele mesmo, não necessita nenhum sentido (LACAN, 1972-73/2008). É somente por uma operação que este último vem intervir naquilo que, retroativamente, podemos nos referir como tendo sido uma dispersão significante, ali fundando uma ordem (MELMAN, 2010). Desta forma, no que tange à atopia, a referência lacaniana não visa ao sentido, mas, ao contrário, a algo que lhe escapa: “*Atopos*, um caso inclassificável, insituável. Atopia, não se pode meter em parte alguma. É disso que se trata. Aí está o que o discurso de seus contemporâneos murmurava a respeito de Sócrates” (LACAN, 1960-61/2010, p. 135).

Tendo em vista o que aqui se destaca de referência à estrutura – mais especificamente, à estrutura da linguagem – não nos interessa tanto o conteúdo das narrativas (ou da relação com o saber) que caracteriza cada um dos momentos que destacamos em nossa referência à tradição clássica. Mas, particularmente, a relação que então se verifica entre os elementos a partir dos quais essas narrativas se constituem, na medida em que nelas vem se produzir, incidir, uma certa ordem. Nesse sentido, a referência à escrita e à letra como aquilo que cai do jogo de articulação significante serão fundamentais em nossa argumentação: é por uma letra que *topos* dá lugar a *atopos*. Mas o que essa escrita elide, ao nível do Imaginário, é que é em torno de uma

²⁵ Antecipamos, aqui, o que então se evidencia quanto à dimensão do objeto.

perda – pela queda de uma letra – que aquele que é *atopos* poderá encontrar um lugar. Nosso ponto de partida, assim como o de Lacan (1961-62/2010), será *O Banquete* de Platão (versão/1987) e, com ele, as origens do *topos* grego.

Symposion

A tradição das refeições coletivas gregas, entre as quais se destacam os banquetes, preexiste à formação da *pólis* ateniense. Ela ocorre desde o período arcaico e se confunde com suas primeiras formas de organização social, quando as alianças entre os membros da comunidade, seladas numa dimensão de pacto – em especial aquelas relativas à guerra, ao comércio e ao parentesco – eram decididas e firmadas nos banquetes (BEARD & HENDERSON, 1995). Desde então, *symposion*, termo que dá título ao diálogo platônico traduzido por *O Banquete*, assumiu lugar de destaque na cultura grega como instituição que reflete os valores de uma época em que às relações entre os homens se impunha a diferença radical que os separava desde o nascimento. Fosse pelo pertencimento a este ou aquele *oikós*; a esta ou aquela linhagem; a esta ou aquela porção do território grego. Dar lugar ao que vinha de fora, aliás, era uma das funções do *symposion*, cerne das relações de hospitalidade tão caras ao Mundo Antigo – não tanto pela dimensão de laço que comportavam quanto pela ameaça à ordem da casa, da comunidade, representada pela presença de um elemento estrangeiro, este último alvo de desconfianças na Grécia antiga (PANTEL, 1992). Mais à frente evidenciaremos onde residia sua potencial ameaça.

O cerne da organização política e social grega nesse momento é o *oikós*, termo que, no grego arcaico designa “casa” e que faz referência, ao mesmo tempo, ao espaço doméstico enquanto unidade produtiva (ou seja, produtor de gêneros de subsistência, uma vez que cada *oikós* aspirava à autosuficiência); àqueles que nele residiam e trabalhavam (o núcleo familiar não se resumindo aos laços consangüíneos, mas à participação na vida do *oikós*); e, sobretudo, à sua autoridade suprema, o pai, a quem todos deviam obediência em uma sociedade extremamente hierarquizada (FINLEY, 1988). Cabia a este último representar os interesses do *oikós* (esfera privada) perante a *pólis* (esfera pública) (FLORENZANO, 2001). A formação do *oikós* antecede o advento

da *pólis*. Ainda assim, estamos diante de estruturas – culturais, políticas, econômicas, jurídicas, institucionais – sobrepostas no dia-a-dia da cidade-estado clássica e cujas relações não raras vezes foram marcadas por uma acirrada tensão²⁶.

Nessa estrutura social organizada em torno da referência ao espaço doméstico, a qual atravessa todo o período arcaico e cujos traços se farão sentir no período imediatamente posterior, as relações de troca se davam em nível pessoal e obedeciam a um laço fundado nos valores de amizade (aliança) e reciprocidade. Nesse contexto, a circulação de bens não obedecia a uma lógica de mercado: seu valor era dado pelo maior ou menor prestígio atribuído ao percurso, à linhagem, enfim, à história de vida de cada um. Bens determinados circulavam entre categorias bem definidas de pessoas, as próprias relações de troca, portanto, sendo fundadas de acordo com os lugares instituídos no laço social:

(...) não era qualquer um que podia trocar bens com qualquer outro. Este tipo de relacionamento de reciprocidade não caracterizava a *pólis*; aqui, ao contrário, no âmbito das relações públicas, qualquer pessoa – cidadão ou estrangeiro – podia chegar ao mercado e, usando um equivalente universal (a moeda), adquirir qualquer mercadoria de qualquer pessoa. Aqui, as relações impessoais de mercado, portanto, opunham-se às relações de reciprocidade e prestígio (FLORENZANO, 2001, p.4).

Chamamos aqui a atenção para um elemento importante em nossa apreciação da diferença que marca a atopia enquanto significante que intervém no ensino de Lacan concernindo, a um só tempo, o lugar do sujeito e à posição do analista, e desse mesmo significante enquanto vindo a designar um sintoma, deste modo revelando sua vertente psicopatológica na contemporaneidade. Pois nessa diferença está implicada a distinção, que aqui intervém, entre o registro econômico e aquilo que vem constituir o mercado. Este último definidor tanto das relações de troca, quanto das relações pessoais na atualidade. O primeiro termo encontra sua origem no *oikós* grego: *oiko* “lar, casa” e *nomos*, “lei”²⁷. Refere-se, portanto, ao espaço doméstico (XENOFONTE, 1999) e, com

²⁶ Um belo exemplo da dimensão de conflito que as atravessa nos é fornecido pela tragédia de *Antígona*, de Sófocles. Nela, o personagem de Creonte aparece como legítimo representante dos ideais da *pólis*, ao passo que Antígona evoca em favor de sua decisão de dar um destino digno ao corpo do irmão, as leis dos deuses, as quais, nesse momento, confundem-se com os valores tradicionais da sociedade arcaica (FLORENZANO, 2001).

²⁷ *Nomos* se refere à lei enquanto normas estabelecidas pela comunidade, sancionadas pelo hábito, o costume, ou o poder e não à lei no sentido de um ordenamento jurídico formal. Desta forma, está ligada, sobretudo, à lei em sua dimensão simbólica.

ele, a uma economia fundada no registro do dom²⁸. Sob esse registro, econômico – que é, cabe lembrar, aquele a que Freud (1915a/2006) atribui grande importância na vida anímica do sujeito, situando-o no cerne de sua metapsicologia –, nos deparamos com uma diferença de lugares assentada, para além até mesmo do que está determinado desde o nascimento, na sustentação da palavra na medida em que ela faz valer uma determinada função. Já o segundo desses termos, mercado, cuja origem remonta ao verbo latino *mercarí*, “reunião de vendedores e compradores” (CNRTL, 2016), enfatiza uma relação de troca supostamente entre iguais, na qual entram em jogo a circulação de objetos a partir de uma lógica de equivalências. Nela cada objeto assume valores bem definidos: o preço de que cada um se reveste no mercado.

Nesse ponto de nossa argumentação, não podemos deixar de enfatizar uma das grandes dificuldades do trabalho com referenciais da Antiguidade Clássica e outros períodos históricos dos quais nos afastamos por um grande intervalo de tempo: os obstáculos impostos pelo processo de tradução de alguns de seus termos de uso mais corrente. E, principalmente, o contexto no qual estes eram empregados que os tornam, não raras vezes, irredutíveis ao uso que deles fazemos.

Ora, a despeito do papel de relevo desempenhado pelas relações de reciprocidade na sociedade arcaica, nem por isso podemos afirmar que o tipo de laço que ela promove, assim com o valor assumido pelos objetos que nela entram em circulação, sejam dados na ordem das equivalências. O que sua estrutura – cuja dimensão econômica destacamos – faz valer, ao contrário, é a ausência radical de tudo o que venha a se inscrever nessa ordem. A reciprocidade que essa estrutura social suscita não é dada por uma igualdade buscada ao nível dos objetos ou valores por eles assumidos, mas na dimensão de obrigação mútua que se institui entre os membros da comunidade na medida em que, em uma relação de troca, cada um é convocado a dar a sua parte.

Frente ao acima exposto, mais do que uma relação entre iguais, portanto, o que o banquete, enquanto instituição, celebra, é, antes, um laço social fundado em uma

²⁸ Apontamos, em outro trabalho (VIDAL, 2012), a diferença desse registro em relação ao da troca, o qual rege as leis do mercado: no primeiro, está implicada uma perda; no segundo, uma permuta pura e simples. Chamamos, ainda, a atenção para o fato de que esse significante, dom, o qual, em latim, dá origem a termos como senhor, senhora (*dom /dona*) e domínio, tem sua origem no *domus* romano, termo que designa casa, espaço cuja relação com a atopia contemporânea já mencionamos.

diferença de lugares. Essa diferença se traduzia na escolha daqueles a quem era facultado tomar parte no banquete, no lugar nele ocupado por cada um, na sucessão de seus discursos, nos objetos que compunham a mesa (PANTEL, 1992). Ademais, trata-se de um período que durante muito tempo se acreditou marcado pela total ausência de escrita (cf.p. ex. FINLEY, 1988; VERNANT; 1998; FISCHER, 2009). Hoje se sabe que esta jamais deixou de operar no mundo grego desde sua introdução entre 2000 – 1200 a.C²⁹. Contudo, no período em questão, ela assumiu um papel distinto daquele a que estamos acostumados na contemporaneidade: um uso restrito às suas funções de notação e de marca, não sendo utilizada para fins literários³⁰ (FISCHER, 2009).

Deste modo, em sua relação à tradição e à sua transmissão, o homem grego contava, nesse momento, com a tradição oral como seu único suporte. É a ela que a instituição dos banquetes se refere. Isso pode ser apreciado por sua divisão em dois momentos distintos: um ligado à consumação de alimentos e bebidas; e outro, tido como o mais longo e agradável, cuja ênfase recaía na dimensão da palavra. Seja na forma de discursos sobre um tema comum, como no *Banquete* de Platão (versão/1987), seja na da recitação de poemas, de grandes narrativas. Era essa sustentação que constituía, propriamente, o *topos* grego, aproximando-se do uso que mais tarde este termo viria a assumir junto à retórica clássica, onde, como vimos, ele designa o desenvolvimento ou o tema de um discurso, assim como a (bela) disposição dos elementos que o compõem (CHANTRAINE, 1999).

Mas a sustentação da palavra a que o banquete convoca, ao mesmo tempo em que celebra o laço entre os membros da comunidade, exige que cada um tenha que suportar as consequências, os embaraços, que seu dizer comporta. Ao mesmo tempo, exige que cada um venha a responder pelo lugar que ocupa nesta mesma comunidade, residindo nesse ponto a própria ratificação do que vinha a constituir o seu *topos*. Estamos aqui diante de um aspecto temporal importante que atravessa a produção deste último nesse momento, na medida em que ali vemos incidir uma escansão, um movimento de sustentação relançado a cada vez. Pois se é verdade que o lugar que

²⁹ Após o declínio abrupto da civilização micênica, sua escrita – Linear-B – foi utilizada e modificada por povos da porção cipriota do antigo território grego, dando origem a outra forma escrita, a Linear-C, a qual apresenta traços de sua antecessora imediata (FISCHER, 2009).

³⁰ Os poemas homéricos, narrativas que se referem, exatamente, ao período arcaico, foram estabelecidos, como textos escritos, em um período posterior à sociedade que retratam.

alguém ocupava estava prefigurado desde o nascimento, a partir de elementos como o prestígio, o pertencimento a uma linhagem, era somente por um efeito de retroação, que ele encontrava sua realização, na medida em que estava na estrita dependência de que cada um viesse a se responsabilizar pela função transmitida pelo próprio lugar que, só assim, terá ocupado.

Reencontramos, aqui, o tema da liberdade a que nos referimos na introdução da presente tese, dado que a atopia contemporânea não pode ser pensada fora da perspectiva de um sujeito a quem supostamente é franqueado o acesso a qualquer lugar. Pois o que aqui se elide, primeiramente, é que um lugar não é um objeto qualquer ou uma realidade (pronta e acabada) ofertada ao sujeito como os objetos disponíveis no mercado. Mas, antes de tudo, uma produção que se assume por herança e/ou ato. Em seguida, que dessa produção participa uma dimensão de constrangimento posta por aquilo que está inscrito em uma cadeia de transmissão. Eis o que, historicamente, acompanha a assunção de um lugar e que constitui, precisamente, as referências que Lacan (1960-61/2010) vai buscar no Mundo Antigo, junto à tradição do *topos* grego, para se referir ora à posição do sujeito, ora à do analista. Nessa tradição, vemos operar traços do que, mais tarde, a psicanálise se referirá como uma dimensão ética que atravessa estas últimas. Voltaremos a este ponto mais à frente. Por ora, tracemos em linhas gerais a concepção de liberdade que vemos operar nesse momento.

Os gregos antigos não possuíam uma palavra equivalente ao nosso uso de liberdade, o qual, a partir da Modernidade, se aproxima do sentido de autonomia (GRIMAL, 1990). O mais próximo, em seu idioma, dessa concepção, era o termo *eleutería*, o qual fazia alusão à condição de homem livre³¹, bem como ao seu pertencimento e participação em uma determinada comunidade política. Nesse contexto, na evolução do termo, *eleutería* viria a se relacionar com a capacidade de deliberação nos assuntos da cidade, deste modo referindo-se a um exercício da liberdade ao mesmo tempo individual e coletivo. E, a despeito de um equívoco em que facilmente podemos incorrer ao atribuir demasiada importância a esse termo, deliberação, cabe salientar que *eleutería* não possuía nenhuma relação com a vontade humana, fazendo alusão, ao contrário, às obrigações atribuídas ao cidadão por sua própria condição. Em outros

³¹ Ou seja, como mencionamos na introdução da tese a partir da referência de Pierre Grimal (1990), ao fato de não ser escravo.

termos, às funções que lhes cabia assumir por seu pertencimento a essa mesma comunidade que o definia como *eléteros*, homem livre (DE JESUS, 2008/2015).

Era no exercício dessas funções, que o homem clássico encontrava a realização da sua liberdade. Era, no entanto, por essa mesma via que sua liberdade encontrava um limite: o *eléteros* não podia escolher entre proceder ou não proceder aos cultos dos deuses, exercer ou não exercer a autoridade em seu *oikós*, tomar ou não parte nas deliberações públicas. Era sua obrigação fazê-lo, obrigação esta determinada por sua posição, seu *topos* (DE JESUS, 2008/2015). A sustentação de um lugar aparece, aqui, indissociável de um pagamento. Pagamento este, que, *a posteriori*, podemos identificar como real e simbólico, na medida em que se traduzia tanto em espécie (somente ao homem livre cabia o pagamento de impostos), quanto em ação: ter que sustentar as obrigações postas por sua função.

Podemos perceber o quanto a *eleutería* grega se afasta da concepção de liberdade com que nos deparamos na atualidade, onde qualquer exigência de algo que o sujeito tem que dar de si se apresenta como uma restrição à sua liberdade, a qual, desta forma, se reveste de contornos cada vez mais individuais. Assim, se apresenta como derrisório o fato de, durante muito tempo, ter sido a simples existência de um pagamento o que constituía a linha divisória entre a condição de um homem livre e a do escravo, este último aquele que, não tendo seu lugar reconhecido no laço social, nada devia nesse sentido. E não devemos pensar tratar-se unicamente do caso da tradição clássica. Essa linha divisória é a mesma que vemos operar durante toda a Idade Média³², um período marcado, como veremos, por uma concepção do lugar e uma experiência do espaço em grande parte tributária de referenciais do Mundo Clássico.

Frente ao que articulamos acima a respeito de um laço social que não se baseia em uma ordem de equivalências, não podemos deixar de ressaltar que a dimensão de pagamento que aqui destacamos não se reveste de nenhuma positividade, nenhuma materialidade, senão aquela suscitada pela palavra (LACAN, 1972-73/2008). Mais do que os gêneros que se aportavam ao *symposion* – comidas, bebidas, armas, adornos, riquezas diversas – este pagamento dizia respeito à convocação do sujeito a ter que responder pelos efeitos do discurso, os quais fazem eco às leis da linguagem. Esta

³² Esse é um dos motivos pelos quais, curiosamente, quase não se verifica nas revoltas do período a reivindicação da supressão de impostos, mas, simplesmente, a do pagamento de impostos considerados justos (cf. p. ex. HILL, 1991).

importância acordada à dimensão da palavra encontra-se na origem, como mencionamos, da arte do bem dizer – a retórica – a qual ocuparia lugar de destaque na cidade-estado democrática, mas que, nela, obedece a um ideal de mestria de que carecia originalmente.

No que tange a dimensão simbólica que marca a necessidade de um pagamento na sustentação do *topos* grego, o que então se revela, é a dimensão de pacto³³ que atravessa sua constituição, uma vez que da palavra dada dependia o destino de cada um, de sua linhagem, até mesmo de uma cidade inteira – pelo efeito de desagrado que podia suscitar entre os deuses. É diante da imprevisibilidade do que vem deste campo – o campo dos deuses, o qual Lacan (1959-60/2008) viria a identificar como aquele do Real – que podemos afirmar que o homem clássico possuía uma relação menos fixa com os lugares. Motivo pelo qual, sua sustentação, ainda que não constituísse matéria de escolha, se impunha como necessária diante da inexistência de uma instância capaz de garantir a ordem, a permanência e a distribuição dos mesmos, os quais se vêem, deste modo, constantemente ameaçados.

É somente por essa via que podemos entender a importância e a peculiaridade de que se reveste a relação do homem grego com o espaço nesse momento, objeto tanto de seu fascínio quanto de seu horror. Esse fascínio pode ser apreciado pelo lugar proeminente ocupado por essa arte que Heidegger (1964/2015) definiu como confrontação ao espaço – a escultura – e que na Grécia Antiga assume um grau de elaboração e refinamento raramente superados. Poucas foram as sociedades que produziram tantas estátuas, estatuetas, vasos, silenos, altares, máscaras, que vinham preencher, literalmente, todos os cantos da cidade, marcando presença tanto na esfera pública, quanto na esfera privada, tanto na vida do homem comum, quanto na do mais proeminente aristocrata. Vemos a mesma importância ser acordada à arquitetura, a qual, no Mundo Clássico, vinha articular ordenamento, estruturação e senso estético na disposição do espaço, frequentemente se confundindo com o trabalho do escultor (BEARD & HENDERSON, 1995).

³³ A palavra pacto é derivada do latim *pactum* e significa “cravar, fixar, unir, determinar por acordo” (CNRTL, 2016).

Em ambos os casos – escultura, arquitetura – vemos se repetir um gosto particular pela simetria, assim como um grande apreço pelos motivos geométricos. Estes marcam presença na importante produção de vasos de cerâmica do período. É, aliás, em meio a tais motivos que neles vemos produzirem-se algumas letras isoladas, um dos raros testemunhos da escrita grega em um momento que, como mencionamos, até recentemente acreditou-se caracterizado pela ausência de escrita, a qual, comparece, nestes objetos, em sua função de marca, servindo para indicar tanto seu lugar de origem quanto, possivelmente, seu autor. Estamos ainda longe da elaboração conceitual que a geometria alcançaria entre os filósofos gregos, em especial, a partir dos trabalhos de Tales de Mileto e da escola pitagórica. Contudo, aqui ela já revela sua íntima conexão com uma experiência mais sensível e imediata do espaço, a qual, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que deu origem à geometria (a partir do enorme interesse despertado por este último entre os gregos), viria a determinar suas limitações por mais de um milênio (LEBRUN, 2004).

Já o horror experimentado em relação ao espaço residia na ameaça potencial por ele representado dado que nele vinham coexistir homens e deuses. Deste modo, ao mesmo tempo em que configurava palco para as produções notáveis a que nos referimos, esse espaço dava lugar, igualmente, às manifestações imprevisíveis dos deuses, mais frequentemente, de sua cólera, tendo em vista a relação privilegiada destes últimos com a *hybris*, ou seja, a paixão e a destemperança próprias ao mundo grego.

A necessidade de apaziguar tais disposições encontra-se nas bases de diversos ritos observados na Grécia Antiga, derivando-se daí a presença constante de altares no dia-a-dia da cidade, espalhados por todos os cantos, em especial, em suas vias de acesso e em seus cruzamentos. Esta última disposição encontra sua explicação pelo lugar de desconfiança representado, com mencionamos, pelo elemento estrangeiro, às vezes tolerado, contudo, jamais de fato assimilado no Mundo Clássico. Não podemos esquecer ser interdito a um estrangeiro tomar parte na *res publica*, fosse porque o mesmo encontrava-se excluído de sua vida cívica, mediante sua condição de não cidadão, fosse pela proibição expressa de sua simples presença no seio da comunidade, como acontecia, por exemplo, em Esparta (FINLEY, 1988).

Ora, em um mundo cuja estabilidade dependia da observância dos ritos em relação aos deuses, bem como de uma sustentação dos lugares inscritos no laço social

pelo recurso à palavra, a presença de um estrangeiro, em sua necessária alusão a valores, crenças e, sobretudo, línguas³⁴ alheias à cidade não podia se apresentar, aos olhos do homem grego, senão como um convite à instabilidade.

Os exemplos acima nos permitem perceber a relação inextricável entre o que se configura uma determinada experiência do espaço e aquilo que se apresenta em nível do discurso. Entre os gregos, essa relação emerge com toda a sua rigidez e sua vertente defensiva, vindo a responder por uma precariedade posta por um laço social erigido sobre a necessidade de uma palavra sustentada, por isso mesmo, não possuindo nenhuma garantia senão um trabalho relançado a cada vez. Estamos aqui diante de elementos muito próximos àqueles que, a partir de nosso atravessamento pelos referenciais da psicanálise, podemos identificar como próprios à dimensão ética por ela revelada. Dimensão esta com a qual o sujeito contemporâneo não se depara senão de forma pontual e evanescente, mas que constituía o cerne das relações cotidianas do homem clássico com os lugares instituídos no laço social.

Tais lugares aqui aparecem em seu valor de enigma, dado não estarem referidos a nenhuma positividade: são produzidos no (e pelo) discurso; é impossível articulá-los segundo uma lógica de valores e equivalências; veiculam a necessidade de sua produção e ratificação a partir da função herdade de um terceiro; são tributários de sua referência ao Real, ou seja, ao campo dos deuses em sua marcada imprevisibilidade. Todos esses elementos se aproximam sobremaneira do tema da atopia socrática. Pois o que esta veicula é, exatamente, essa dimensão de enigma, à qual podemos nos referir como o *x* que se trata de encontrar em uma função, mas que, não podendo ser cernido pelo discurso, nele aparece sob a forma do inabordável, do extraordinário. Enfim, o caráter inclassificável da posição de Sócrates (LACAN, 1960-61/2010).

Antes de nos ocuparmos da função desempenhada pelo mito na estruturação dessa realidade que se destaca pela fragilidade dos elementos que vêm introduzir alguma estabilidade nas relações do homem grego seja com os lugares, seja com espaço, não podemos deixar de mencionar que a própria origem da práxis analítica é tributária dessa tradição que confere peso tanto à dimensão discursiva quanto à diferença de lugares que ela implica. Clínica, aliás, é uma palavra latina derivada do grego, *kliné*, que

³⁴ Chamamos a atenção, aqui, para a dimensão significante.

significa inclinar-se. Trata-se de um termo desde muito cedo associado à prática médica devido ao costume grego de se visitar o doente em casa (BAILLY, 2000). Nesse contexto, *kliné* designa o ato de inclinar-se, prestando-se à escuta do paciente, mas, também, o leito no qual este se encontra ou no qual alguém vem repousar. Em que pese a dimensão clínica que atravessa todo o comentário lacaniano do texto de Platão (versão / 1987), nele *kliné* aparece inscrevendo um espaço de escuta em que a dimensão de laço ocupa lugar de destaque: um lugar no divã – é esta uma das traduções mais comuns de *kliné* – raramente se ocupa sozinho. Mais frequentemente, a dois ou a três (PANTEL, 1992).

A dimensão simbólica que, novamente em uma apreciação *a posteriori*, nos atrevemos a discernir, é reforçada pelo fato de ser por referência a *kliné* que, no *Banquete*, vem operar um discurso. Não o discurso apologético proferido pelos convivas, que culmina na imagem totalizante da esfera como legítima representante do amor. Mas aquele que comporta uma divisão, ensejando a possibilidade de subversão da ordem imposta por esse mesmo discurso: *kliné* designa, também, na gramática grega, declinação (BAILLY, 2000), ou seja, um desdobramento da dimensão da palavra e seus efeitos de retroação sobre o sujeito. Vejamos, a partir de agora, qual a função desempenhada pelo mito na produção de uma ordem instituída a partir dessa temporalidade que se define como *a posteriori*.

Dispersão, ficção e fixação: a produção do *topos* grego a partir da função do mito

Frente ao lugar de destaque a ser conferido à transmissão oral entre os gregos no período que destacamos acima, nos deparamos com uma relação com os grandes textos, em especial, com as narrativas fundadoras, muito distinta daquela a que estamos acostumados nas tradições monoteístas. Tais narrativas não se apresentam sob a forma de uma palavra revelada. Do mesmo modo, jamais operaram no Mundo Antigo como textos escritos, sequer como um repertório acabado, diferentemente dos textos de referência que dão suporte às supracitadas tradições. Nestas, os esforços frequentemente se voltam para a busca da verdadeira interpretação e/ou do sentido ético, moral, religioso, passível de lhes ser atribuído. A dimensão da verdade, aqui, comparecendo ao

nível do enunciado do texto. Os mitos gregos, ao contrário, não guardam, originalmente, nenhuma relação necessária com o sentido. Ademais, neles não há um elemento – Deus – que venha, por sua intervenção, garantir a distribuição dos lugares e, assim, a ordem e a estabilidade do mundo.

O que caracteriza as narrativas clássicas é o caráter ameaçador do desconhecido, resultando daí a necessidade de domesticá-lo e, assim, fazer frente à possibilidade iminente de desagregação de uma ordem sustentada, com muitas dificuldades, a partir daquilo que, *après coup*, podemos nos referir como um trabalho de enunciação. Vimos ser em torno desse trabalho que se estrutura a instituição do banquete, cujo interesse reside, em grande medida, no tipo de relação que Lacan (1960-61/2010) ali estabelece entre o homem grego e a produção de lugares a partir de uma palavra endereçada. Trata-se, contudo, de uma produção que se destaca por sua precariedade, tendo em vista a necessidade de uma sustentação relançada a cada vez.

A passagem da tradição oral, como aquela que vê surgir o banquete para uma tradição em que a escrita se interpõe nas relações do homem grego com o saber, com a tradição e sua transmissão, trouxe mudanças significativas para a constituição dos lugares instituídos no laço social. Traçar, em linhas gerais, no que consistiu essa mudança e quais seus efeitos mais significativos, nos interessa uma vez que é à Grécia Antiga que devemos a tradição – de que somos em grande medida dependentes – de uma cultura organizada por grandes textos (MELMAN, 2003). Esses textos exerceram, durante muito tempo, um papel importante na distribuição dos lugares da cidade, em que se destaca sua função no âmbito político, o qual, até pouco tempo atrás, se organizava em torno desse tipo de referência.

A circulação de textos escritos encontra-se na vanguarda de movimentos que culminaram, inclusive, na subversão³⁵ desses lugares, evidenciando a dimensão de enunciação que atravessa o escrito para além do conteúdo expresso em seus enunciados.

³⁵A relação privilegiada entre os grandes textos e a política, em especial, na inspiração de movimentos sociais de caráter subversivo e/ou disruptivos, ou seja, produtores de mudanças na distribuição dos lugares instituídos, pode ser apreciada pela publicação do *Index Librorum Prohibitorum* (“índice dos livros proibidos”) pela Igreja católica ainda na Idade Média, prática que se estenderia até 1966. E, também, pelos livros de circulação proibida na França pré-revolucionária (DANTON, 1998) – proibição que atingiu as colônias europeias na América, a exemplo do Brasil. E, na história mais recente, pela retirada de circulação dos livros de George Orwell na Espanha franquista (BUCK, 2016), bem como nos dois principais países envolvidos na Guerra Fria (SPOTNIKS, 2014). E, como não poderíamos deixar de mencionar, as inúmeras obras censuradas durante a ditadura militar no Brasil.

Esse é o caso, por exemplo, da obra de Marx, um dos últimos expoentes desse tipo de produção no âmbito político, tendo exercido um papel inspirador em diversos movimentos contestatórios ao longo do séc. XX. É, contudo, flagrante na atualidade o declínio das grandes narrativas e das ideologias que, como a marxista, se propunham a transformar as sociedades (CASTORIADIS, 2005) e, com elas de sua função norteadora a qual residia, em última instância, em sua referência às leis da linguagem, tal como podemos perceber a partir da atribuição feita à Marx, por Lacan (1968-69/2006), da descoberta do sintoma. Ao mesmo tempo, assistimos ao predomínio de uma lógica liberal que convida o sujeito a ultrapassar qualquer restrição em relação ao gozo, lançando mão de satisfações que chocam tanto por seu caráter disperso, quanto pela perda de sua dimensão de laço, revestindo-se de contornos cada vez mais individuais.

Frente ao que até o momento articulamos, não é à toa que evocamos o âmbito político. A atopia, enquanto significante que vem incidir tanto no ensino lacaniano, nos anos 60, quanto na clínica atual, é indissociável, como apontamos, desse registro. Ademais, não podemos perder de vista que a promoção de valores e padrões de consumo capazes de colocar em xeque as referências mais caras ao sujeito; a configuração de um mercado onde a circulação de objetos e serviços frequentemente se dá às expensas deste último (ou obliterando àquilo que possa fazer referência ao seu desejo); onde a difusão de dados e informações já não o convocam a um posicionamento, mas, ao contrário, a apagar-se; e onde até mesmo a relação com o corpo próprio deve se adaptar às leis do mercado – seja pela dinâmica própria às relações de trabalho que ditam os ritmos de vida, seja pela aquisição ou extirpação de partes do corpo, escolhidos e descartados como bem de consumo quaisquer – são frutos de decisões e interesses políticos.

Ora, historicamente é a praça pública – representada pela imagem da *Ágora* ateniense – que acena para o cidadão comum com a possibilidade de que este encontre um lugar junto às decisões políticas, à vida cívica, enfim, às instituições, como herança de um período em que, com trouxemos acima, a fundação e a assunção de um lugar eram indissociáveis da sustentação e do endereçamento da palavra. Contudo, o mesmo cenário que vê ressurgir o significante atopia, desta vez em sua referência à clínica contemporânea, é aquele que, no âmbito político, se vê confrontado com uma palavra em relação à qual temos dificuldades em identificar a função norteadora que aludimos

acima, assim como um exercício da política que se destaque por sua dimensão de laço e de responsabilidade.

As manifestações de junho de 2013 em nosso país são um interessante exemplo desse processo: um de seus traços mais marcantes foi a extrema variedade e fragmentação das reivindicações trazidas pelos manifestantes, sem que as mesmas tenham culminado na articulação de propostas minimamente partilhadas, assim como na produção de novas formas de representatividade diante da recusa dos modelos tradicionais. Tamanha fragmentação vivida ao nível político não é uma exclusividade da realidade brasileira. Uma das principais – e únicas – diretrizes do movimento *Nuit debout*, iniciado em 2015, na França, foi, exatamente, a convergência³⁶ de lutas, ou seja, a tentativa de superação da fragmentação existente entre as correntes políticas de esquerda – notadamente expressa em seus partidos e sindicatos – com vistas a uma proposta unificada em torno do combate à nova lei do trabalho criada naquele país.

Ao contrário do que vimos estar em jogo na iniciativa francesa – a qual constitui, ainda, uma novidade, e em relação à qual não podemos antecipar os possíveis efeitos – o que vemos atualmente prevalecer no domínio político, são os interesses individuais, ao mesmo tempo em que uma crescente frustração em relação aos modos tradicionais de representação. Estes, atendendo a interesses diversos (frequentemente em dissonância com os anseios daqueles que os colocaram no poder) e moldando-se ao sabor das circunstâncias, perdem a capacidade de produção e delimitação de lugares passíveis de serem assumidos e reconhecidos pelo sujeito. Esse reconhecimento, veremos, não se dá pela forma assumida pelas demandas que se multiplicam na cena política e social contemporânea³⁷, mas, sobretudo, pelo confronto à dimensão significativa aí em questão, na medida em que nela estão implicadas, necessariamente, uma perda e uma divisão.

Onde a referência a esses elementos, os quais, em última instância, se referem às leis da linguagem, vêm a faltar, o excesso passa a ser o signo de nossas relações com os objetos e com a realidade a nossa volta. Temos notícias desse excesso, no Mundo Antigo, sob a forma da *hybris*, a destemperança e a imprevisibilidade característica dos deuses. É a partir dela que o homem grego se vê confrontado, a cada instante, com uma

³⁶ Evidenciaremos no próximo capítulo o papel desempenhado por esse termo na produção de um ponto fixo a partir do qual o sujeito se veja implicado na sustentação de seu lugar.

³⁷ Nesse cenário, o recurso ao Direito aparece como saída privilegiada (cf. a este respeito, VIDAL & LO BIANCO, 2016).

ordem e uma estabilidade jamais realmente conquistadas, mas que, ainda assim, encontram um ponto de sustentação no recurso à palavra, como nos referimos acima. Mas, afinal, o que essa destemperança determina quanto ao destino dos homens?

Aquilo a que hoje nos referimos como os textos fundadores da cultura grega – *A Ilíada* (HOMERO, séc. VII a.C/versão 2008), *A Odisséia* (HOMERO, séc. VII a.C/versão2005) e os mitos a que ambas fazem referência – consiste em uma rica e vasta tradição oral apenas tardiamente fixada por escrito. Isso ocorreu em torno do séc. VIII a. C., portanto, em um período que coincide com a formação da *pólis* grega (NIENKÖTTER, 2008) e historicamente muito próximo ao nascimento da democracia ateniense, cujo apogeu se deu entre os séculos VI e V a.C (FINLEY, 1988). Mesmo então, a escrita jamais veio a substituir a tradição oral, tendo com ela coexistindo por muito tempo (GRIMAL, 2009).

Se nos voltarmos às origens dessas narrativas – as quais remontam aos poemas homéricos – veremos que elas consistem em um recurso do homem clássico para fazer frente ao caráter ameaçador, imprevisível do Real, ensejando a produção de um repertório cultural radicalmente distinto do anterior. O que o caracterizava, era, exatamente, a dispersão dos elementos constitutivos da tradição grega e de sua transmissão, dos quais temos notícias tanto em sua estrutura quanto em seu conteúdo. Em relação a este último, podemos percebê-lo no modo como essas narrativas privilegiam, quanto ao seu enredo, temas como a dimensão de queda e de deriva que se abatem sobre seus heróis, de onde a errância na qual estes frequentemente se encontram. Queda e deriva estas determinadas pelos caprichos dos deuses.

O mito (*mythos*) vem, assim, responder à necessidade de produção e sustentação de um lugar para o homem clássico, mas, também para tudo aquilo que, advindo do Real, lhe evidenciava um caráter perturbador, não domesticado. Lembremos que a atopia guarda uma relação a este registro, pois seu correspondente na clínica contemporânea é a adomia, palavra de origem latina que designa o sujeito sem domicílio, privado do *domus*, vocábulo latino para “casa” (MELMAN, 2004). Na Antiguidade, como mencionamos, o campo dos deuses se confunde com o mundo dos homens. Nele não encontramos a separação entre Real, Simbólico e Imaginário que opera em nossa cultura, não sendo senão por uma certa arbitrariedade que a eles nos referimos nesse momento.

Trata-se de um recurso necessário, pois, com ele, visamos ressaltar que, ao contrário do que ocorre na contemporaneidade, em que o Real se nos apresenta como algo da ordem de um encontro (LACAN, 1964/2008) – encontro este pontual, frequentemente elidido – traços do que a psicanálise identifica como próprio a esse registro faziam parte da vida ordinária do homem grego, o qual, deste modo, via-se constantemente confrontado à ameaça de desagregação daquilo que conferia estabilidade ao mundo onde vivia. Mas o que nos permite afirmar que essa presença constante do Real se apresenta como uma ameaça?

Ao nos voltarmos para o conteúdo das narrativas homéricas e para os mitos gregos que nelas têm lugar, não encontramos nada que se assemelhe à existência de um ponto fixo. Ao contrário, no cerne de tais narrativas, vemos se impor aos heróis e demais personagens uma dimensão de deriva e queda que os arranca às bem-aventuranças e às garantias de um lugar seguro por uma determinação que lhes escapa. Deriva e queda literais, conforme nos voltemos, por exemplo, a Ulisses ou a Aquiles, heróis das duas mais importantes narrativas do período que chegaram até nós. No primeiro caso, o que intervém é a ação dos deuses, em que pesa a ira de um deles – Poseidon (HOMERO, séc. VII a.C./versão 2008). No segundo, a consecução do destino trágico do herói, irrevogável até mesmo diante da vontade daqueles: o futuro que teria estado reservado a Aquiles, se ele não tivesse escolhido vingar seu amado, Pátroclo (LACAN, 1960-61/2010). Fazendo jus à dupla acepção do *topos* grego – ou seja, enquanto lugar no laço social e, ao mesmo tempo, lugar de discurso – na retórica, essa determinação corresponde a dimensão de um discurso que constrange, ao mesmo tempo em que distribui os lugares na realidade à sua volta.

O que veicula a narrativa de Ulisses sobre as dificuldades de retorno ao lar, senão a sustentação do laço com a terra, da palavra dada à sua descendência e à mulher amada? Ulisses só retorna à pátria após passar por reviravoltas diversas – espécies de viragens dialéticas que fazem eco àquelas que nos são impostas pelo discurso (LACAN, 1951/1998) – sem jamais sabermos se o que ele encontra é tudo fora do lugar ou mais do mesmo. Essa narrativa se inicia com o episódio do canto de Calipso, o qual se mostra particularmente ilustrativo de traços de uma dimensão ética que, como apontamos, a psicanálise frequentemente atribui à cultura grega (ver p. ex. LACAN, 1959-60/2008), por fazer eco, entre outros aspectos, à posição objeto do sujeito. Calipso, que, na *Teogonia* de Hesíodo (2010) é uma ninfa do mar, filha dos deuses, habitava uma

caverna no alto de um penhasco de onde conseguia divisar aqueles que se aventuravam pelos mares. Apaixonada por Ulisses, buscou seduzi-lo não apenas com seu canto, mas com a promessa de uma vida de prazeres infinitos, afastada da perenidade a que estavam submetidos os meros mortais.

A alusão à caverna, embora discreta em nosso remetimento à narrativa homérica, onde em geral nosso interesse é atraído pelos grandes feitos de Ulisses, é extremamente importante para o que aqui buscamos destacar em relação com o *topos* grego. Pois, no ensino lacaniano, ela aparece em sua relação privilegiada ao advento da ordem significante, motivo pelo qual será uma referência recorrente na presente tese. Por essa via nos deparamos com o valor de referência, assumido, em psicanálise, pela tradição grega, na medida em que sua definição do que vem a constituir um lugar coloca em questão algo que não se refere meramente à extensão, mas, sobretudo, à escansão, não encontrando nenhum outro apoio senão a ordem significante. Ora, são inúmeras as alusões, no ensino lacaniano, a esse espaço (da caverna) que se destaca pelo efeito de redobramento, de retorno da dimensão da palavra – da voz – sobre aquele que a endereça³⁸. Efeito este que se produz em um espaço estruturado em torno de um vazio em relação ao qual o homem clássico parecia manifestar uma grande resistência – tendo em vista sua imprevisibilidade –, mas que, na tradição de que aqui nos ocupamos, fundada no mito, é posto no cerne da criação.

Segundo a tradição grega, no princípio era o Caos, vocábulo que tem sua origem no verbo *Kháien* – “abrir-se, entreabrir-se”. Entre os significados de *Kháos*, encontramos: “abismo insondável” e “massa informe e confusa” (Ovídio apud BRANDÃO, 2001) – o que pressupõe qualificativos demais para algo cujo sentido original só podemos chegar por aproximação. Assim, para Commelin (2011):

O estado primordial, primitivo do mundo é o Caos. Era, segundo os poetas, uma matéria que existia desde toda a eternidade, sob uma forma vaga, indefinível, indescritível, em que os princípios de todos os seres particulares estavam confundidos” (p. 3).

Com Chevalier & Gheerbrant (1998), bem como com Vernant (2000), chegamos mais próximos da dimensão de *ex-nihilo* aqui em questão: para os primeiros, *Kháos* é “a personificação do vazio primordial, anterior à criação, quando a ordem ainda não havia

³⁸ Cf. relato de viagem N°2.

sido imposta aos elementos do mundo” (p.18); para o segundo, é “o vazio escuro, onde não se distinguia nada. Espaço de queda, vertigem e confusão, sem fim, sem fundo” (p.7).

Frente ao acima exposto, o canto de Calipso emerge, na narrativa homérica, como representativo dessa relação ameaçadora constituída pelo vazio no mundo grego, na medida em que busca, exatamente, obliterá-lo. Sua potencial ameaça residia, sobretudo, na sua imprevisibilidade, devido à ausência de qualquer elemento capaz de ali instituir uma ordem, confrontando o homem com uma deriva permanente, como se nada – senão o mito – viesse promover uma ancoragem, um encadeamento aos elementos que, de outro modo, permanecem dispersos, sequer vindo a constituir um discurso propriamente dito³⁹. Pois este, tal como formulado por Lacan (1969-70/2007), não pode ser pensado fora de sua articulação em uma cadeia, ou dissociado de uma estrutura que faz valer lugares e relações mais ou menos fixos. Motivos pelos quais não podemos nos referir, nesse momento, senão a traços da dimensão significativa como estando em operação no Mundo Antigo.

É diante desse repertório, marcado pela dispersão dos elementos que o constituem, que emerge em toda a sua importância a consecução do destino (mesmo trágico) do herói. Única via, para além da própria estrutura do mito, pela qual vem fixar-se, instituir-se, para ele, um lugar, dado ser esta via irrevogável até mesmo pela vontade dos deuses⁴⁰. Contudo, essa via, conforme buscamos articular até o momento, não deve ser confundida com o valor de enunciado veiculado pela narrativa (por exemplo, que Ulisses volte à Ítaca ou que Aquiles morra vingando Pátroclo). Pois, a consecução desse destino – em outros termos, a produção do *topos* ali em questão – consiste na própria articulação do mito, no que nele se produz de fixação e estruturação a partir de uma palavra endereçada: seja, como vimos, entre os convivas em um banquete, seja em uma ode aos deuses.

É desta forma que, mesmo cedendo aos encantos de Calipso, em cujo domínio Ulisses passa cerca de sete anos, ele reencontra o seu caminho, não mais apenso à

³⁹ Assim, se nos referimos à dimensão do discurso anteriormente, não o fizemos senão de forma didática e não com o rigor que esse conceito assume em psicanálise.

⁴⁰ Na mitologia grega, o destino fica a cargo das três Moiras, as quais aparecem na *Odisséia* (HOMERO, séc. VII a.C./versão 2005) em seu ofício de tecelãs (fiadoras) do destino de homens e deuses. Suas determinações não podiam ser transgredidas nem mesmo por Zeus sem alterar a harmonia do universo.

dispersão dos elementos significantes. Nesse percurso, chamamos a atenção ao fato de que esse reencontro se dê a partir da produção, por Ulisses, de um ponto fixo em torno do qual ele se faz atar. O que ali se escande é o próprio desejo do herói: desejo alienado no Outro e do qual ele não quer (e não pode) saber⁴¹. A necessidade dessa produção, que, na função exercida pelo mito entre os gregos aparece sob a forma de um trabalho que se impõe a cada vez, é, conforme veremos, um dos elementos em torno dos quais se constitui o sintoma histórico, tal como Freud (1893-95/2006) pôde escutá-lo mais de dois mil anos depois. Contudo, diferentemente de Freud, Ulisses só pôde comover os deuses de cima. E ainda assim, ao-menos-Um lhe terá escapado⁴².

E o que dizer da *Ilíada* (HOMERO, séc. VII a.C/versão de 2008), o mais antigo texto grego que chegou até nós, fixado por escrito ainda no séc. VIII a. C com o recém-criado alfabeto grego? Nela são veiculadas histórias ocorridas durante o cerco de Tróia, entre as quais Lacan (1960-61/2010) vai buscar a de Aquiles como paradigmática da subversão de lugares promovida pelo amor. Aquiles, o amado de Pátroclo, vê este último sucumbir no campo de batalha, ferido e morto por Heitor, herói dos troianos. Tendo jurado vingança, é avisado por sua mãe, a deusa Tétis, da iminência de um destino trágico se fosse ao encontro deste último. Caso contrário, teria uma vida longa e feliz. Vemos, então, a topografia da cidade sitiada dar lugar à topologia que faz com que, por Pátroclo, *érômenos* (o amado) advenha como *érastes* (o amante): Aquiles opta seguir, na morte, aquele, levando a cabo a promessa de vingança que havia proferido. Nesse jogo metafórico (LACAN, 1960-61/2010) importa a dimensão de queda do sujeito que corresponde à subversão dos lugares designados acima, bem como a realização de seu destino:

Mas que prazer terei, se é morto aquele

Que tanto como a vida apreciava?

Heitor, ao trucidá-lo, da armadura

⁴¹ Identificamos, aqui, *a posteriori*, a dimensão do objeto, então representada pela voz – uma das formas assumidas pelo objeto *a* (LACAN, 1962-1963/2004). Ulisses busca dela se proteger tampando seus ouvidos com cera.

⁴² Referência ao canto I da *Odisséia* (HOMERO, séc. VII a.C/versão2005), onde se lê: “Todos os deuses condoíam-se dele, menos Poseidon, cuja cólera só deu quartel ao divinal Odisseu quando ele chegou à sua terra”; em comparação com a epígrafe de *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900/2006): “*Flectere si nequeo superos, Acheronta Movebo*” (“se não puder dobrar os deuses de cima, comoverei o Aqueronte”).

O despojou, pasmoso dom celeste
Feito a Peleu no dia em que os Supremos
No toro de um mortal te colocaram.
Oh! Também como mortal fosse ele unido,
E entre as marinhas déias habitasse!
Não te causara dor imensa um filho,
Que não hás-de rever no lar paterno.
Nem respirar o peito me consente
No meio de homens, sem que a lança minha
A alma arranque de Heitor, vingue a Patroclo (...)
Do meu Patroclo ao matador já corro,
Embora os Céus a morte me acelerem.
Hércules a esquivou, tão caro a Jove?
A Parca e Juno em cólera domaram.
Eu jaza onde cair, se tal é meu fardo;
Porém colha primeiro ingente glória.
De seio airoso as Dardanas e Teucas,
Em mestos ais, das faces delicadas
Às mãos ambas as lágrimas enxuguem;
Sintam que eu repousava. Nem mo empeças,
Que nisto, minha mãe, não te obedeco (HOMERO, séc. VII a.C / versão 2008, p. 651-653, grifo nosso).

Também o texto do *Banquete* faz referência à ameaça representada pela possibilidade de desagregação, de dispersão, dos elementos que conferem sustentação ao Mundo Antigo. Referência esta que atrai nosso especial interesse, por fazer eco à estrutura do sujeito. Ao se ocupar da intervenção de Aristófanes relativa ao amor, Lacan (1960-61/2010) resgata o termo *dioecisme* para qualificar a *Spaltung*, a divisão daquele cuja imagem se apresenta como completa. Lembra-nos então, que Aristófanes utiliza o termo em comparação a uma prática política e militar grega – a dispersão dos habitantes de uma cidade que se buscava exterminar e sua alocação em um campo de refugiados. Com o quê a *Spaltung* aqui nos depara é com a própria constituição do sujeito a partir

da dispersão dos significantes, na qual vem incidir uma ordem no jogo combinatório da escrita que lhe dá suporte.

Frente ao acima exposto, em sua organização poética, em que os efeitos de significação (produção de sentido) desempenham um papel fundamental, os poemas homéricos representam, portanto, um evento tardio, que responde à mudança nas relações do homem grego com a tradição e com a sua transmissão. Sabemos disso pela forma como eles chegaram até nós – como uma produção escrita – mas, sobretudo, porque os mitos a que fazem referência, em relação à sua estrutura, apresentam uma sistematização de que careciam originalmente (GRIMAL, 2009).

A separação, com a qual estamos familiarizados, entre deuses superiores (olímpicos) e inferiores (ctônicos), de primeira e segunda ordem, heróis e semideuses, e as intrincadas relações que guardam entre si, inexistente na tradição arcaica (GRIMAL, 2009). Como apontamos anteriormente, as narrativas gregas não possuem originalmente absolutamente nenhuma relação necessária com o sentido. Nelas, o que verificamos é uma profusão de mitos sem conexão uns com os outros, produzidos acerca deste ou daquele evento sem a necessidade de que viessem a integrar um repertório mais amplo – um todo mais ou menos coerente – tal como um sistema de crenças, de conhecimento ou de padrões de conduta.

Carecendo de um sentido último – e sequer de um primeiro – a ser buscado, os mitos gregos jamais foram alvos de discussões em matéria de fé ou de quaisquer esforços no sentido de uma exegese. Tampouco houve uma tentativa de unificá-los e definir os contornos gerais em que deveriam ser transmitidos (GRIMAL, 2009). Cada um podia crer ou duvidar deles à sua maneira – há diversos relatos de manifestações de desagrado ou discordância em relação ao culto dos deuses. Este é, aliás, um ponto importante em nossa apreciação da atopia de Sócrates, pois está relacionado ao destino trágico do filósofo.

No processo que levaria à sua morte, pesava contra Sócrates as acusações de impiedade e corrupção da juventude (PLATÃO, versão/2008). A primeira, porém, não se revestia do caráter que geralmente lhe atribuímos, ou seja, não acreditar nos deuses. Isso não constituía, de modo algum, embaraço para os antigos. A acusação de impiedade dizia respeito, antes, à inobservância dos ritos em relação às divindades, pois destes dependia a ordem da cidade, a estabilidade dos lugares nela instituídos. Assim,

podemos afirmar que a morte de Sócrates, está, de fato, ligada à subversão destes últimos, a um efeito de ruptura promovido nos lugares da cidade, na ordem na qual eles se assentavam (LACAN, 1960-61/2010). E não ao suposto conteúdo de seu ensino ou no fato de Sócrates não ter conseguido refutar, em termos lógicos, os argumentos de seus acusadores.

Frente à ausência de sentido que destacamos acima, se hoje, ao nos debruçarmos sobre tais narrativas somos surpreendidos por um sentido moral, definidor de um ideal de condutas, estamos diante de um acréscimo posterior que conserva o seu valor de testemunho de uma mudança significativa verificada em nível da transmissão cultural, mais especificamente, nas relações do sujeito com o discurso e, com elas, nos lugares que este institui. Trata-se de uma mudança ocorrida no curto intervalo de tempo que vai da tradição pré-homérica àquela que viu nascer a *pólis* democrática e que corresponde à oposição, então instituída, entre um mundo sustentado na função do mito e outro, em que, como mencionamos, a razão ocupa papel de destaque:

É à Grécia que se deve o nome e a própria noção de mitologia. O espírito heleno opunha, como dois mundos antitéticos do pensamento, *logos* (“raciocínio”) e *mythos* (“mito”). O primeiro é tudo aquilo de que não se pode dar conta racionalmente, tudo o que alcança uma verdade objetiva e é idêntico para todos os espíritos. O segundo é tudo o que concerne à imaginação, tudo o que não é suscetível de verificação, mas contém a verdade em si próprio, na sua verossimilhança, ou, o que vai dar no mesmo, a força de persuasão que lhe confere a sua beleza (GRIMAL, 2009, p. 6-7).

É importante ressaltar, novamente, as consequências éticas desse tipo de mudança, que corresponde à passagem de uma tradição oral para uma tradição escrita – na medida em que neste intervalo, o repertório cultural passa a encontrar o seu suporte na dimensão da letra, agora principal elemento de produção e sustentação do *topos* grego. Ora, a escrita, ela mesma, enseja uma ordem, uma certa vetorização dos elementos – de resto dispersos – no tipo de narrativa que vimos estar em jogo na tradição pré-homérica. Isso pode ser apreciado na disposição das palavras numa frase, na composição das letras que formam cada palavra, na orientação (direção) em que se dá a escrita, na disposição dos traços que constituem, propriamente, seus caracteres. Assim, de uma sustentação de lugares no laço social antes tributária do que hoje podemos identificar como uma vertente de enunciação, presente no mito, passa-se, com a introdução da escrita, a uma relação menos precária no que diz respeito à distribuição dos lugares da cidade, em que se destaca a referência ao *logos* com elemento capaz de

promover uma certa estabilidade. Contudo, com ela, abre-se ao mesmo tempo a possibilidade de uma posição de mestria em relação à palavra, tal como ocorreria no ensino dos sofistas.

A referência ao *logos* aparece, portanto, como elemento a partir do qual se pode alcançar a temperança, pois se institui como barreira à expressão irrefreada das paixões (*hybris*) que marca a tradição anterior, estando nas origens de produções notáveis por seu caráter norteador da conduta humana. Entre elas, destacam-se as diferentes filosofias, a construção de uma reflexão moral – como aquela que podemos perceber nos textos de Ovídio (GRIMAL, 2009) e de Plutarco (2010) – e, em especial, a produção de uma ética, como a que vemos operar em Aristóteles (2009) e no estoicismo (MORA, 2000). A passagem de *mythos* a *logos* está, portanto, diretamente relacionada com o advento da reflexão filosófica cujo desenvolvimento caminha *pari passu* à formação da estrutura política da *pólis* ateniense, onde ela participa da própria definição de cidadão que ali tem lugar:

A temperança (...) é aquilo que significa que, primeiramente, não nos deixamos levar, não fazemos não importa o quê. Não nos permitimos tudo, nos damos um limite que é aquele da civilidade e que permite distinguir o cidadão como se deve: aquele que é temperante (MELMAN, 2015, p. 7)”

Logos e topos grego

Até o momento nos ocupamos de traçar, em linhas gerais, a concepção de lugar (*topos*) existente no mundo grego sob uma tradição que se destaca por seu caráter mitológico. Trabalhamos a partir de duas referências principais. A primeira, o papel assumido pelo *symposion* enquanto instituição que veicula os valores de uma sociedade onde a produção dos lugares emerge como indissociável de um trabalho de sustentação da palavra. A segunda, a função exercida pelo mito, a qual, não tanto por seu conteúdo, mas, sobretudo, por sua estrutura, é capaz de instituir uma ordem em uma realidade onde, literalmente, homens e deuses ocupam os mesmos espaços. Ordem esta marcada por uma grande instabilidade e fragmentação.

Que, diante da extrema complexidade do tema dos lugares (*topoi*) no mundo grego, tenhamos optado por trabalhá-lo a partir dessas duas referências não constitui

uma escolha arbitrária. Pois com ela nada mais fazemos do que, de um lado, respeitar os limites e os objetivos da presente tese, e, de outro, nos manter rigorosamente nas vias seguidas por Lacan (1960-61/2010) no seminário onde ele introduz esse significante, atopia, que hoje faz seu retorno tanto na clínica quanto no cenário político e social. Contudo, ao nos referirmos à atopia socrática, apontamos que, de alguma forma, ela vem a responder por um intervalo que abrange a passagem da tradição a que nos referimos acima, assentada na função do mito, para outra, em que *logos* se impõe ao mundo grego, e com ele, a busca de um fundamento (causa) inteligível, racional, para os diferentes fenômenos. Falta, portanto, nos ocuparmos, ainda que brevemente, desse segundo momento.

De partida, nos deparamos com uma dificuldade: a nova tradição, que acompanha a consolidação e o apogeu das cidades-estados, com destaque para Atenas, se confunde, como apontamos, com o surgimento e o desenvolvimento da Filosofia, a qual, desta forma, vem se contrapor a um passado de deuses e heróis, enfatizando, também ela, os argumentos baseados na razão. Deste modo, estamos diante de uma tradição que se destaca por sua extrema complexidade. Complexidade esta redobrada pelo curto intervalo de tempo em que tiveram lugar suas produções mais importantes – cerca de duzentos anos ⁴³ e, também, pelas consequências de seu legado para a história do pensamento ocidental. Tendo em vista esses elementos, não podemos senão proceder a partir de uma escolha que, certamente, deixará de lado referências importantes, mas que acreditamos não prejudicar o desenvolvimento do que buscamos cernir neste capítulo: o que constitui um lugar na tradição do *topos* grego, na medida em que a atopia socrática vem na contramão do seu legado.

Do mesmo modo como procedemos com a tradição fundada sobre o mito, nossa escolha se dará em torno dos elementos que Lacan vai buscar junto à referida tradição, para, a partir daí, nos confrontar com a possibilidade de um sujeito *atopos*, sem lugar. Tais elementos são: a concepção de vazio que vemos operar (ou ser elidida) nesse momento; e a concepção aristotélica de lugar, dado as recorrentes referências ao legado aristotélico no ensino de Lacan. Tais referências não se encontram particularmente presentes no seminário sobre a transferência, o qual, até o momento, constituiu o pano de fundo de nossa argumentação, a partir do comentário lacaniano do *Banquete* de

⁴³ Séc. V e IV a. C.

Platão. Contudo, são abundantes nos outros seminários em que Lacan se ocupa do tema da atopia, em especial, o seminário sobre a *Identificação* (LACAN, 1961-62/2010) e o seminário de 1967 e 1968, *O Ato Psicanalítico*, este último aquele onde a atopia aparece como concernindo, estritamente, à posição do analista.

Breves considerações sobre a noção de vazio na tradição do *logos* grego

Alegou-se por vezes que a ideia do nada não exerceu papel significativo no mundo grego, diferentemente do que ocorre na tradição judaico-cristã, que a coloca no cerne da Criação: Deus criou o mundo e o fez *ex-nihilo*, “do nada” (MORA, 2000). Segundo essa concepção, a filosofia clássica se configuraria uma filosofia do ser, ao passo que o pensamento cristão teria dado origem a uma filosofia a partir do nada (MORA apud ZUBIRI, 2000). Entretanto, alguns autores insistiram no lugar central desempenhado por esta noção no pensamento grego. Bergson (apud MORA, 2000), por exemplo, declarou que ela “é amiúde o recurso escondido, o motor invisível da especulação filosófica” (p. 2035) ao mesmo tempo em que afirmava o embaraço que ela constituía para alguns de seus principais expoentes, que buscaram evitá-la, em especial, a partir de uma de suas traduções mais imediatas: as discussões em torno da noção de vazio⁴⁴ (BERGSON, 2013).

Vários foram aqueles que produziram importantes contribuições a partir de especulações sobre o vazio e o nada. Górgias, um dos mais célebres sofistas da Grécia Antiga chamava a atenção para o caráter inabordável desta última concepção, dado não ser possível cerni-la pelo discurso ou pelo saber. Também Parmênides, afirmava a irredutibilidade do nada ao campo do sentido, porém, indo à radicalidade de afirmar ser impossível até mesmo discorrer sobre a referida noção – sequer de enunciá-la – como fazia Górgias. A ele se atribui a fórmula metafísica *ex nihilo nihil fit*, ou seja, “do nada, nada vem”, que influenciou sobremaneira o pensamento clássico, uma vez que afirmar o contrário significaria contradizer a noção de causalidade tão importante em uma

⁴⁴ Ainda que nada e vazio constituam, para a física moderna, conceitos distintos, não podemos afirmar o mesmo no caso da *physis* clássica, onde à concepção de vazio correspondia a ideia de que em algum lugar projetado no espaço haveria nada (REYNOL & BELISÁRIO, 2008).

tradição assentada no *logos*, em que se verifica o apelo a fundamentos racionais para os diversos fenômenos (MORA, 2000).

De concepções como as de Parmênides e Górgias, às quais subjaz uma impossibilidade em relação ao discurso, deriva-se o procedimento, observado entre os megáricos de só se admitir como expressões dotadas de sentido àquelas relativas a algo existente. Asserções relativas ao que não existe, não podiam ser consideradas como proposições. As discussões em tornos da questão do nada e do vazio, portanto, se apresentavam de tal forma relevantes para o pensamento grego que trouxeram consequências importantes para o que mais tarde veio a se constituir a Lógica e as diferentes formas de concebê-la, mesmo entre aqueles que, como Aristóteles, negavam a existência do vazio (MORA, 2000).

O que os exemplos acima evidenciam é que embora houvesse na filosofia grega variadas formas de abordagem de ambas as noções, elas ensejavam, em geral, sua positivação, raramente indo além de sua afirmação como a negação do ser ou a ausência de matéria (MORA, 2000). Estamos aqui diante de uma posição radicalmente distinta daquela que vemos operar na tradição oral que caracteriza o período anterior: nela o nada se encontra na origem do mundo, tal como nos apresenta a mitologia grega, contradizendo o princípio do *ex nihilo nihil fit* veiculado, como vimos, pela filosofia clássica (VERNANT, 2000). Essa diferença se faz sentir na forma como as duas tradições – de *mythos* e *logos* – entendem o que vem a constituir um lugar (*topos*): se, na primeira, este advém a partir de um trabalho de sustentação, não possuindo em si mesmo nenhuma positividade senão esta última, derivando-se daí seu caráter de enigma, na segunda ele ganha uma nova inflexão através do ser e da matéria e, por isso mesmo, tende a se confundir e/ou a ser projetado no espaço⁴⁵. Seu caráter enigmático, inabordável, dá lugar às diversas doutrinas e teorias filosóficas que buscaram dotá-lo de contornos precisos, até mesmo de definições formais, como a que veremos estar presente em Aristóteles.

Nenhuma corrente filosófica atribuiu mais importância à noção de vazio do que o atomismo grego, o qual tinha como principal expoente o filósofo Demócrito. Segundo

⁴⁵ Espaço este aqui entendido por referência à extensão, seja ela imediata (o mundo sensível) ou formal (ideias, formas, proposições).

sua doutrina, que segue a linha de transmissão de uma filosofia natural pré-socrática⁴⁶, a natureza seria composta por diferentes combinações de dois elementos: átomos e vazio. Os primeiros, indestrutíveis, imutáveis, capazes de assumir uma infinidade de formas, consistiam no fundamento da matéria, estando na origem dos objetos que conhecemos na realidade sensível. O segundo, pano de fundo sobre o qual os átomos se combinam, consiste no espaço existente entre os mesmos. É a existência de espaços vazios que explica, na concepção atomista, o movimento passível de ser efetuado pelos diferentes objetos: se um corpo se desloca de um lugar a outro, nessa trajetória é necessário que ele se dirija a um espaço vazio, uma vez que dois corpos não se interpenetram (REYNOL & BELISÁRIO, 2008).

Através dessa explicação do movimento, podemos perceber que os atomistas gregos atribuíam a mesma importância ao vazio que à matéria. Por esse motivo, foram duramente criticados por uma tradição filosófica que acordava especial importância à ontologia e à experiência sensível, distanciando-se, assim, do tipo de investigação científica com que nos acostumamos a partir da Modernidade, de bases estritamente empíricas. Platão, por exemplo, foi um opositor ferrenho das concepções atomistas, sobretudo em relação à aceitação da noção de vazio, a ponto de se atribuir (erroneamente ou não) à influência por ele exercida sobre seus contemporâneos e herdeiros filosóficos o suposto descaso de que teriam sido alvo as obras produzidas por personalidades ilustres como Leucipo e o próprio Demócrito, das quais apenas alguns fragmentos chegaram até nós (ARISTÓTELES, versão/2012). Lacan faz referência a essa negação do vazio, através de um breve comentário sobre a *Schwärmerei* platônica na abertura do seminário *A Transferência* (LACAN, 1960-61/2010). Nessa ocasião, ele chama a atenção, sobretudo, ao que aqui se delineia de recurso privilegiado ao Imaginário:

Schwärmerei, para os que não sabem, designa em alemão devaneio, fantasia, dirigido para um entusiasmo qualquer, e mais especialmente, para a superstição (...) Pois bem, a *Schwärmerei* de Platão é ter projetado, sobre aquilo a que eu chamo o vazio impenetrável, a ideia do Bem Supremo (LACAN, 1960-61/2010, p. 13)

⁴⁶ Demócrito é frequentemente descrito como um dos principais filósofos pré-socráticos. Contudo, é importante lembrar que ele foi contemporâneo de Sócrates.

As críticas ao atomismo grego referiam-se, ainda, ao fato de que sua noção de vazio se situa para além da física: ela está ligada à ideia de não-ser, contestada pelas principais correntes filosóficas do período, segundo as quais, do não-ser não poderia surgir nada. Trata-se da mesma ideia subjacente ao princípio *ex nihilo nihil fit* a que aludimos acima. Contudo, é interessante perceber que, a despeito dos argumentos de seus detratores, não podemos afirmar categoricamente que o atomismo grego não participe de uma concepção ontológica: esta se coloca a partir da noção que era a sua da matéria – composta, como vimos, pela combinação dos átomos – à qual, em sua doutrina, possui o mesmo estatuto do ser (REYNOL & BELISÁRIO, 2008).

Como concepção de mundo, o atomismo surgiu no âmbito do pluralismo das filosofias pré-socráticas, opondo-se a qualquer visão total ou global da natureza (*physis*). Através de suas reflexões, buscou explicar a formação e o comportamento dos corpos em termos quantitativos, tendo exercido grande influência na concepção física da natureza existente entre os gregos, em especial, na forma como estes concebiam o lugar (*topos*) e o espaço. Estes, como apontamos acima, passaram a ser dotados de uma materialidade e de uma projeção na extensão de que careciam originalmente. Podemos percebê-lo, por exemplo, a partir dos trabalhos de Zenão de Eléia, discípulo de Parmênides. Tendo como principal procedimento a prova por absurdo, ele nos coloca diante de uma noção de lugar atravessada pela referida projeção, tal como podemos perceber através de um de seus mais famosos paradoxos⁴⁷, o qual seria retomado por Aristóteles (versão/2012) no livro IV de sua *Física*: se tudo o que é está em um lugar, este mesmo lugar tem que estar em algum lugar e assim indefinidamente. Essa projeção pode ser apreciada, ainda, na importância atribuída entre os filósofos à geometria, contudo, uma geometria muito dependente, como mencionamos, da realidade sensível.

Para além da influência do atomismo nas diversas reflexões sobre a natureza existentes no período, é importante ressaltar seu papel inspirador de doutrinas filosóficas que se destacam pelo estabelecimento e o exercício de uma ética, como o epicurismo. Em linhas bem gerais, podemos afirmar que, com este último, nos deparamos com uma ética erigida em torno da busca do prazer, definidora da verdadeira

⁴⁷ Procedendo pela argumentação (ou prova) por absurdo, atribui-se a Zenão a formulação de cerca de quarenta paradoxos, dos quais quatro ficaram mais famosos – o do Estádio, o da Flecha, o de Aquiles e a tartaruga e o das Fileiras –, estes tendo por objetivo criticar as concepções pluralistas sobre a natureza do espaço e do tempo.

felicidade. Lacan (1972-73/2008) se interessou sobremaneira por essa corrente filosófica, à qual subjaz uma concepção do prazer irredutível a uma vertente hedonista, uma vez que não se refere à busca por satisfação. Nela, ao contrário, vemos operar uma dimensão de renúncia das dores e paixões capazes de perturbar o corpo e a alma. Como consequência, promove-se a apologia de uma vida serena, de prazeres moderados, afastada das multidões, dos luxos e dos excessos (SPINELLI, 2013). Evocamos aqui essa doutrina somente para indicar que sua ética, a qual, como aludimos, interessa à psicanálise, é tributária de uma concepção – do lugar, do espaço, do tempo – erigida em torno da noção de vazio, um dos pilares de sua herança atomista.

Se na tradição assentada na função do mito, é primeiramente pela dimensão da palavra que o homem grego se confronta com a fragilidade de suas relações com os lugares, também na tradição assentada no *logos* as dificuldades ali experimentadas se fazem sentir, primeiramente, em nível do discurso: mediante o embaraço representado pelas noções de nada e, especialmente, de vazio, as quais apontavam, como indicamos, para uma impossibilidade de articulação. Nesse sentido, não podemos esquecer que *topos* dizia respeito não apenas ao lugar em sua vertente concreta, mas, também, na retórica grega, ao tema de um discurso. Mais tarde, com Aristóteles, constituiria, igualmente, os lugares de onde os argumentos lógicos podem ser descobertos e inventados, justificando, desta forma, o título de um dos seis trabalhos que compõem o *Organon*, seu tratado sobre a lógica (ARISTÓTELES, versão/2015).

Ora, diante das referidas dificuldades vemos se repetir uma modalidade de resposta que se traduz em uma experiência do espaço que se destaca por sua vertente defensiva⁴⁸. O recurso então utilizado será, mais uma vez, a busca de uma compacidade na relação com este espaço, diante dos embaraços causados pela noção de vazio. Porém, não mais segundo os contornos de uma narrativa fantástica, mas mediante a produção de conceitos e definições que buscam ora negá-la, ora expurgá-la da imprevisibilidade e do caráter inabordável que a acompanha, cernindo-a em formulações mais ou menos precisas. O que aqui se destaca, novamente, é a importância então acordada à extensão, a qual aqui comparece no recurso ao sentido.

Frente ao acima exposto, nosso interesse se voltará, a partir de agora, para a concepção aristotélica de lugar. Sua importância em nossa argumentação reside tanto na

⁴⁸ Elucidaremos esta questão no terceiro capítulo da tese.

influência por ela desempenhada, via escolástica medieval, no pensamento ocidental (em especial, através de sua concepção do espaço), quanto nas diversas referências a ela que podemos encontrar no ensino de Lacan. E, finalmente, no fato de ter sido Aristóteles, entre todos os críticos da concepção de vazio na filosofia clássica, aquele que mais longe levou as reflexões sobre o *topos* grego. Nesse percurso, lançou mão dos dois recursos que apontamos acima: a saída pela compacidade e pela produção de sentido.

O conceito de lugar em Aristóteles

No momento em que Sócrates encontrou seu trágico destino – a execução de sua pena de morte por ingestão de cicuta –, Aristóteles, um jovem de cerca de quinze anos de idade sequer havia chegado em Atenas, onde viria a integrar a academia platônica e, anos mais tarde, fundar a sua própria escola. As concepções de ambos, portanto, não podem ser consideradas contemporâneas. Entretanto, se em nossa apreciação da atopia socrática, Aristóteles ocupa lugar de destaque é porque o conjunto de sua obra representa, de certa maneira, o ponto culminante das reflexões sobre o lugar presentes na tradição do *logos* grego, tendo sido um dos poucos a nos fornecer uma definição precisa desse conceito. Nessa definição está implicada a noção de vazio.

Os principais trabalhos em que Aristóteles se ocupa da questão dos lugares (*topoi*) são os *Tópicos* (ARISTÓTELES, versão/2015), o livro IV de sua *Física* (ARISTÓTELES, 2012), *Do Céu* (ARISTÓTELES, verão/2014) e *Da Geração e Corrupção* (ARISTÓTELES, versão/2016). Contudo, a elaboração deste conceito encontra-se presente, ainda, em outros importantes textos que compõem o *corpus aristotelicum*, o conjunto de suas obras que chegaram até nós. Desta forma, em Aristóteles, o conceito de lugar participa de domínios tão diversos quanto sua lógica, seus estudos sobre o movimento e sua teoria astronômica, revestindo-se, portanto, de extrema complexidade (CATHELINEAU, 2002). Tendo em vista este aspecto, limitar-nos-emos, ao que, no que diz respeito ao referido conceito, pode nos auxiliar em nossa apreciação da atopia socrática e contemporânea. De partida, nos deparamos com uma primeira dificuldade: a diferença (se existe) entre os conceitos de espaço e lugar em

Aristóteles, termos estes frequentemente tomados por sinônimos na tradução de seus trabalhos para o português.

Não há consenso quanto à pertinência de se relacionar, no pensamento aristotélico, esses conceitos que a matemática e a física modernas esforçam-se por distinguir a despeito da aproximação de que são alvo no senso comum. De uma forma geral, aqueles que têm se dedicado às contribuições de Aristóteles para a tradição ocidental adotam, quanto a este ponto, duas posições distintas (MORA, 2000). A primeira admite a identidade desses conceitos, baseando-se, para isso, em argumentos como o fato de Aristóteles quase nunca usar outro termo que não *topos* para se referir a ambos em seus trabalhos, bem como a linguagem corrente que, já em sua época, aproxima as duas noções (MORA, 2000).

A segunda identifica diferenças fundamentais entre os referidos conceitos, levando em consideração que: as palavras utilizadas por Aristóteles para se referir aos lugares (*topoi*) não podem ser facilmente aplicadas ao espaço, o uso de um ou outro vocábulo não sendo, portanto, perfeitamente permutáveis; o lugar de cada um desses conceitos em sua obra enseja uma série de especificidades; Aristóteles discute o que na tradição antiga seria considerado como espaço em um trabalho diverso daquele onde traz sua teoria do lugar; além disso, ele não teria manifestado nenhum interesse especial pelo espaço propriamente dito, mas, mais especificamente, pela posição dos corpos no espaço (BERGSON, 2013).

No entanto, há um interessante trabalho de Heidegger (1964/2007) intitulado *Observações sobre arte, escultura, espaço*, elaborado por ocasião da inauguração de uma exposição promovida pela academia de artes de Berlim, em 1964, que nos permite adotar uma posição intermediária e considerar que, embora espaço e lugar de fato se apresentem como conceitos distintos no *corpus aristotelicum*, guardam íntima relação entre si. Isso porque, este último é concebido a partir de uma lógica que implica o primeiro, através da dialética que ali se verifica entre continente e conteúdo. Nessa ocasião, Heidegger chama a atenção para o fato de que, em seus trabalhos, Aristóteles se refere ao espaço a partir de duas palavras – τόπος e χώρα. O primeiro, *topos*, termo de que até aqui nos ocupamos em nossa referência ao Mundo Antigo, diz respeito ao lugar que um corpo ocupa imediatamente, o qual é configurado por esse próprio corpo, possuindo, portanto, os mesmos limites que ele. O segundo, equivalente ao termo latino

locus, designa o espaço enquanto podendo acolher um lugar, contorná-lo, contê-lo. Motivo pelo qual *χώρα* é concebido como um receptáculo.

A partir dessa última noção somos facilmente induzidos à dedução de que o espaço – bem com o lugar que ele acolhe –, segundo Aristóteles, se confunde com a forma ou o conteúdo dos corpos. Entretanto, o que ele indica é que o lugar, na medida em que é separado da coisa, não é a sua forma, e, enquanto contém as coisas, é completamente diferente de sua matéria. De fato, o que o livro IV da *Física* (ARISTÓTELES, versão/2012) aponta é que o lugar é separável dos corpos, já que, caso contrário, se deslocaria com os mesmos. Mas afirma igualmente, não lhe ser inteiramente separável, pois se o fosse, identificar-se ia com o espaço, em especial, com o vazio, cuja existência não é admitida por Aristóteles (BERGSON, 2013). Logo, o lugar não é nem uma, nem outra (forma e matéria), assim como também não é o comprimento existente entre os corpos. É pela negação desses elementos que ele chega a formular sua definição de lugar.

Se, então, o espaço não é nenhuma dessas três coisas, se ele não pode ser nem a forma nem a matéria, nem o comprimento da coisa que se desloca, resta necessariamente que o espaço seja a última das quatro coisas indicadas, ou seja, o limite do corpo que envolve e contém (ARISTÓTELES, versão/2012, p. 24)

Assim, em suas sucessivas tentativas de definir o que é o lugar, Aristóteles procede por aproximação ou negativização. A própria definição a que ele chega, portanto, testemunha a dimensão de embaraço à qual nos referimos anteriormente e da qual ele busca se livrar. Nesse percurso, contudo, alguma coisa resiste à positivação a que ele visa pela produção de sentido (a elaboração do conceito), não podendo ser cernida senão a partir de seu limite. Eis uma questão embaraçosa para alguém cuja obra é atravessada por uma inspiração universalista (logo, totalizante), seja em relação ao espaço, seja no que se refere ao próprio discurso (cf. p. ex. ARISTÓTELES, versão/2015): “Assim, em resumo, o limite primeiro imóvel do continente, é isso, precisamente, que se deve chamar espaço ou lugar” (ARISTÓTELES, versão/2012, p. 28).

Antes de nos ocuparmos das consequências dessa definição para o que vem a se configurar, a partir do *topos* aristotélico, a experiência do espaço, uma ressalva se mostra necessária: entre os gregos do período, o limite de um corpo não é aquilo que

determina o seu fim, mas, ao contrário, o seu começo, a sua máxima realização (HEIDEGGER, 1964/2007). Temos, então, que o *topos* aristotélico se caracteriza por uma marcada compacidade, constituindo, aliás, a única de suas dez categorias⁴⁹ que admite a possibilidade de uma permanência contínua. Essa compacidade é ainda reforçada pela negação da existência do vazio – a partir da retomada de argumentos apresentados, sobretudo, pelo pensamento atomista, como por exemplo, o paradoxo de Zenão a que fizemos menção anteriormente. O espaço entre os corpos, aquele em que supostamente não haveria nada, assim, como o próprio espaço suposto existir no interior da matéria é preenchido, segundo Aristóteles, de éter (BERGSON, 2013).

Frente ao acima exposto e a despeito das discussões quanto à distinção, em Aristóteles, dos conceitos de espaço e lugar, podemos perceber que ambos são considerados a partir do corpo, todos os corpos possuindo um lugar que lhes é conforme – um lugar natural. Do mesmo modo, todo movimento possui uma finalidade, que é retomá-lo. Um lugar, ademais, jamais é indeterminado, tendo em vista a existência desses lugares naturais. Contudo, não é indiferente, por exemplo, que os corpos pesados tendam para o lugar de baixo e os leves, para o lugar de cima. Pois, embora o lugar seja marcado pela referida determinação, ele não o é para cada objeto, mas para classes de objetos (MORA, 2001).

A referida concepção de lugar, que se destaca por sua vertente imaginária, dado a prevalência que nela podemos acordar, *a posteriori*, à dimensão da forma⁵⁰, se fará sentir na própria visão de mundo que, a partir de Aristóteles, imperaria no Ocidente durante todo o período que se estende de meados da Idade Média até o advento da física e da astronomia modernas, tendo como principal veículo de transmissão a escolástica medieval. Constituindo, a um só tempo, um método de reflexão e de ensino, tendo se originado no âmbito das atividades monásticas medievais, ela buscou conciliar a doutrina cristã com a reflexão crítica de cunho racional a partir de um trabalho de reapropriação das obras de grandes filósofos da Antiguidade Clássica, em especial,

⁴⁹ Categorias (ou classes) referem-se aos predicados ou gêneros a partir dos quais todos os objetos do mundo podem ser classificados. Elas abrem o *Organon* e, segundo a cronologia adotada por vários autores, o próprio *corpus aristotelicum*. São elas: substância, qualidade, quantidade, relação, tempo, hábito, posição, ação, paixão e lugar (CATHELINÉAU, 2012).

⁵⁰ Embora o espaço não se confunda com a mesma, a ela está intimamente relacionado por se confundir com os limites dos corpos.

Platão e Aristóteles (SPINELLI, 2013). Seu principal procedimento era o método dialético tão caro a este último.

Em seu ensino, os escolásticos se interessavam por áreas do conhecimento bastante caras aos gregos, incorporadas ao ensino das universidades através da divisão entre o *Trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *Quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música). O primeiro constituía o conjunto das artes consideradas básicas na formação universitária, justificando sua alocação nos primeiros anos da formação. O segundo, em estudos avançados, tendo como principal objetivo uma formação voltada para as discussões teológicas. Estas últimas marcavam presença na vida ordinária do homem medieval, para além dos círculos de produção do saber, através da determinação e disseminação de regras de conduta, valores morais e, sobretudo, de uma concepção do mundo submetida ao crivo da doutrina cristã e que com ela não podia se mostrar discordante.

Paradoxalmente, embora de origem pagã, as teorias física e astronômica aristotélicas acabaram por se mostrar especialmente suscetíveis a uma adaptação e releitura segundo os padrões da cristandade ocidental, ao veicular uma concepção do mundo como um todo finito e bem ordenado, estruturado a partir de um conjunto diferenciado de lugares (*topoi*). Nela, ademais, o espaço traduz uma hierarquia de perfeição e valores tributária da função exercida por um ponto fixo, ponto este que o pensamento medieval rapidamente faria ser habitado por Deus, origem e causa de todas as coisas (KOYRÉ, 1957/2010). Ora, onde situar, nas referidas teorias, os pontos de incidência do conceito de lugar em Aristóteles?

Vimos que uma das principais consequências do *topos* aristotélico é a crença de que todos os corpos possuem um lugar determinado para o qual tendem a retornar. Seguindo esta via de análise, o movimento não pode ser entendido senão como perturbação de seu estado natural. Perturbação esta de uma ordem bem definida, a qual não seria fruto de uma produção fortuita (ação humana ou divina), mas da própria natureza das coisas (BERGSON, 2013). É essa ordem que aparece na teoria astronômica de Aristóteles, apresentada em *Do céu* (ARISTÓTELES, versão/2012).

Para Aristóteles, o cosmo é um todo ordenado, esférico, onde, como adiantamos, cada coisa tem o seu lugar próprio. Tais características são o resultado direto de sua concepção de lugar, a qual, embora não se confunda com os corpos ou a matéria, deles é

tributária na medida em que só existe em função dos mesmos (KOYRÉ, 1957/2010). Ora, todo corpo possui seus próprios limites, os quais estão implicados na referida concepção. Assim, sendo o cosmo formado por um conjunto ordenado de lugares, nada mais natural do que concebê-lo como fechado e finito, ao mesmo tempo em que nele vemos operar uma marcada hierarquia em relação a estes últimos. A essa hierarquia corresponde à separação – física, real – promovida por Aristóteles entre o mundo sublunar (onde se encontra a Terra) e o mundo supralunar. Nela, a Terra ocupa o centro do universo. Rodeando a Terra, podemos distinguir três esferas, as quais correspondem aos outros três elementos da natureza (água, ar e fogo). Rodeando a última dessas esferas, composta pelo fogo, encontra-se a esfera cristalina, onde estão situados os planetas, e, depois dela, a esfera das estrelas fixas (KOYRÉ, 1957/2010).

Não admitindo a tese do vazio – o espaço aristotélico é pleno – o espaço entre os corpos celestes é preenchido pelo éter. O movimento dos astros justifica-se pela existência das esferas celestes – onde, como mencionamos, se situam as estrelas e os planetas – as quais giram em torno da Terra descrevendo uma trajetória circular uniforme. Logo, um movimento perfeito, ao contrário do que ocorre no mundo sublunar, onde os quatro elementos descrevem diferentes trajetórias, mudando constantemente de estado. A mudança, aliás, é uma propriedade pertencente unicamente ao mundo sublunar, manifestando-se, notadamente, sob as formas da geração e da corrupção (ARISTÓTELES, versão/2016). Nas esferas celestes não pode haver nem uma nem outra, assim como nenhuma outra forma de alteração, motivo pelo qual Aristóteles a elas se refere como incorruptíveis. Esta última propriedade é uma consequência lógica de pelo menos três fatores.

O primeiro refere-se ao fato do cosmo ser incriado (ou seja, ter existido desde sempre), argumento este que nos testemunha o quanto a cosmologia aristotélica, embora se situe para além da experiência sensível, seja ainda por ela bastante influenciada. Ora, o que a experiência aponta é que em todas as épocas os céus são descritos mais ou menos como o vemos, de onde a dedução de que eles nunca nasceram, assim como nunca foram alvo de nenhuma mudança. O segundo refere-se às diferentes matérias que compõem os dois mundos, lunar e sublunar: os quatro elementos e o éter, no caso deste; e exclusivamente o éter no caso daquele.

Considerado a “quintessência”, exatamente por sua capacidade de se agregar aos demais, o éter é, para Aristóteles, uma substância incriada e incorruptível, logo, não estando sujeita a acréscimos e alterações. Como são constituídos de éter, os céus não podem senão ser dotados das mesmas propriedades, derivando-se daí seu caráter imutável (ARISTÓTELES, versão/2016). O terceiro retoma a questão do movimento. Enquanto o movimento característico dos quatro elementos é retilíneo, obedecendo a lógica de seus lugares naturais (por exemplo, os elementos pesados se movem para baixo e, os leves, para cima), o movimento do éter é circular, não comportando, portanto, nenhuma variação (ARISTÓTELES, versão/2016). Sendo as esferas celestes compostas por este elemento, o mesmo a elas se aplica.

Com esse último aspecto, resolvem-se as aparentes contradições entre nossa afirmação anterior, sobre o movimento como perturbação de um estado natural dos corpos – concepção que, para além de Aristóteles desempenhou desde sempre um papel importante entre os gregos (MELMAN, 2010) – e a existência do mesmo no mundo perfeito, incorruptível dos astros. Ademais, aqui entra em questão um dos elementos mais importantes de nossa apreciação do *topos* aristotélico: o que explica o movimento no mundo supralunar é a existência de um Primeiro Motor imóvel, ele mesmo fixo, mas origem de todo o movimento celeste (KOYRÉ, 1957/2010).

A existência desse ponto fixo, o qual, curiosamente, vemos se produzir tanto na tradição grega fundada na função do mito, quanto naquela que aqui comparece em sua relação com *logos*, nos ajudará a situar a quem responde a atopia de Sócrates. Do mesmo modo, nos ajudará a estabelecer qual a relação desta última com o sintoma contemporâneo descrito a partir do mesmo significante, a despeito da diferença radical que separa a posição socrática daquela que podemos identificar no sujeito contemporâneo em sua marcada desimplicação quanto aos lugares da cidade. Esta diferença, como buscaremos estabelecer, reside no campo da ética.

Capítulo II – A ATOPIA SOCRÁTICA

Tu as fait de douloureux
et de joyeux voyages
Avant de t'apercevoir du
mensonge et de l'âge

**Apollinaire, Alcools, 1913*

O legado socrático é incompreensível sem a referência à escrita. Curiosamente, por não recorrer a ela em um momento em que, como trouxemos, assiste à sua retomada com uma nova função: dar suporte às relações do sujeito com o saber e com a transmissão. Ao contrário de seus contemporâneos mais ilustres, Sócrates nada deixou escrito, e, ainda hoje, se discute a veracidade de seus testemunhos, ou seja, o quanto estes devem a uma história supostamente objetiva e factual, e o que neles se deve a uma idealização de sua figura por seus discípulos (LO BIANCO, 2001). Chegou-se mesmo a duvidar da existência histórica do filósofo, considerado por muitos uma criação platônica, versão esta que hoje já não se sustenta diante da abundância de elementos que dão conta da mesma (CASSIN, 2012), e, principalmente, da dimensão de verdade que emerge da escrita de Platão (LACAN, 1964-65/2008).

Questionar-se sobre a veracidade do relato deste último, bem como ao que nele cabe ao “Sócrates histórico” e ao “Sócrates de Platão” – em outras palavras, onde reside sua verdadeira essência – é desconsiderar ser esta questão um efeito da própria interrogação socrática (CASSIN, 2012). Seja como for, em que pese a suposta agrafia de Sócrates, é pela escrita que temos notícias de seu legado. Referimo-nos aqui não somente ao fato de serem os textos de seus contemporâneos – notadamente Platão, Xenofonte e Aristófanes – que nos dão notícias de sua vida e de sua obra, mas, sobretudo, ao fato de que estas últimas são reveladoras do que, mais de dois mil anos depois, Lacan introduziria quanto à estrutura do significante, conforme evidenciaremos (cf. p. ex. LACAN, 1954-55/1985; 1960-61/2010).

Outra referência importante para a apreciação do legado socrático é seu lugar junto aos sofistas. São muitos os textos da tradição filosófica que traçam uma relação direta entre o método de interrogação de Sócrates e os procedimentos daqueles em relação ao discurso (CASSIN, 2012). O que então se destaca é o uso da retórica e do método dialético, nenhum dos dois estranhos a Sócrates (SPINELLI, 2013). No entanto, embora formalmente discursiva, a maiêutica – a qual constitui, propriamente, o método socrático – tem por objetivo algo muito distinto da dialética, pois tenta implicar o interlocutor na busca de repostas para as questões formuladas, ao contrário desta última, onde essa verdade, quando buscada, é extraída da coerência lógica dada pelos enunciados. Além disso, ainda que nela possamos identificar uma certa eloquência e um rigor estrutural, em especial no que diz respeito à disposição das palavras e frases, ela se afasta significativamente do uso que a retórica encontrou entre os sofistas, pois neste uso não se verifica, exatamente, nenhum compromisso com a verdade, em especial, com a verdade do sujeito⁵¹. Detenhamo-nos, pois, no lugar da sofística à época de Sócrates, a qual se institui de modo indissociável do ganho em importância do *logos* como pilar da tradição grega nesse momento.

O surgimento dos sofistas remonta ao que alguns autores (cf. p. ex. MORA, 2000; SPINELLI, 2013) se referem como uma crise no pensamento grego, a qual teve como uma de suas principais consequências a substituição de um esforço investigativo, marcado por questões cosmológicas (notadamente expressas nos mitos a que nos referimos no primeiro capítulo), por outro em que prevaleciam questões de cunho antropológico (MORA, 2000). Mas o principal fator que levou à fama e ao prestígio por eles alcançado foi o surgimento da democracia grega e, com ela, a ampliação da participação de grupos sociais antes alheios à esfera pública. Esse processo acabou por condicionar o predomínio de certos saberes considerados importantes para o bom governo da cidade: estudos sobre o homem, a sociedade e a educação. Acreditava-se que estes últimos eram estruturados a partir de princípios e leis bem definidos, deste modo, sendo passíveis de serem ensinados por aqueles que os conhecessem.

Os sofistas eram considerados mestres dos referidos saberes. Observando que as leis a que estes obedeciam eram condicionadas pela incidência da linguagem (CASSIN, 2012) e que desta última dependiam os lugares instituídos no corpo político da *pólis*,

⁵¹ Mais uma vez ressaltamos o caráter arbitrário do uso desse termo, cuja aplicação no mundo grego só pode ser sustentada *a posteriori*.

buscavam promover entre seus alunos, mediante pagamento, habilidades no manejo do discurso que lhes permitisse assegurar uma posição de destaque nas funções públicas e nos negócios do Estado (SPINELLI, 2013). Deste modo, foram os responsáveis por transformar a retórica:

(...) numa arte pública socialmente útil, com funções bem definidas: por um lado, como habilidade forense (como arte de arguir, perante os tribunais, contra ou a favor de qualquer opinião), por outro, como técnica de manipulação da linguagem (como arte de discutir com os opositores, e, diante deles, elaborar argumentos contrários) (SPINELLI, 2013, p. 104)

Através de seu método, portanto, os sofistas conferiam relevância à estrutura do discurso: enfatizavam o exame crítico e aprofundado da argumentação racional, a investigação que pressupunha o falar correto, concludente, lógico (CASSIN, 2012). Seu apreço pela referida estrutura, contudo, se traduzia, como indicamos, em uma operação sobre seus enunciados. Decorre daí a promoção da retórica a uma arte cujas finalidades eram, sobretudo, a refutação e o convencimento, independentemente do valor de verdade da matéria (*topos*) do discurso. Deste modo, marcam um desvio em relação às duas tradições a que nos referimos no primeiro capítulo desta tese – fundadas sobre *mythos* e *logos* – pois em ambas a assunção de um lugar estava na dependência de uma dimensão de verdade posta do lado do sujeito, fosse no recurso à articulação da palavra, fosse no recurso à racionalidade. Ainda assim, não podemos falar de uma completa ruptura em relação a essas tradições, pois, diante da fragilidade que, no Mundo Antigo, atravessava a questão dos lugares, também os sofistas buscaram lançar mão de elementos capazes de dotá-los de alguma segurança e estabilidade. Segurança e estabilidade estas duramente conquistadas – ainda que jamais de forma definitiva – ao longo de, pelo menos, quatro séculos da história grega.

É importante destacar a dimensão de trabalho que atravessa o período em questão, pois, como indicamos, essa segurança e estabilidade dependiam de fatores tão diversos quanto: a produção de uma narrativa; a observância de uma série de ritos; o rechaço de elementos estrangeiros; a promoção de uma certa configuração do espaço (através da religião, da escultura, da arquitetura e, até mesmo, do recurso à matemática – via geometria) em que se buscava depurá-lo ou domesticá-lo em relação a qualquer perturbação e imprevisibilidade.

Frente aos elementos citados acima, os quais se destacam por seu caráter tanto de construção, quanto de defesa, é possível entender o motivo pelo qual não se verifica, no período, a existência de um significante como *atopos*, introduzido tardiamente no idioma grego (BAILLY, 2000): o homem da tradição pré-homérica e da tradição clássica é alguém confrontado, necessariamente, à produção de um lugar, à necessidade de ter que sustentar, em ato e presença, tudo o que venha promover o equilíbrio da cidade. Nessa operação, ele se via deslocado de uma posição de mestria, tendo em vista que esse equilíbrio escapava à sua determinação, estando na dependência, tanto da vontade dos deuses, quanto dos efeitos do discurso.

Podemos nos referir às iniciativas a que aludimos acima como a busca por relações mais ou menos estáveis diante daquilo que, no Mundo Antigo, vinha instituir e demarcar um lugar – em suma, a produção de um ponto fixo diante de uma realidade atravessada pela instabilidade, a fragmentação e a transitoriedade. Nesse sentido, a novidade do percurso dos sofistas residiu na possibilidade de esvaziamento da dimensão ética que tradicionalmente acompanhava essa produção e, especialmente, a assunção do *topos*, este último tributário do que nos referimos, em uma apreciação *après coup*, como traços da dimensão significante. Isso porque, com os sofistas, de um laço social que instituíam a necessidade de um pagamento – notadamente simbólico – para que cada um encontrasse um lugar em uma cadeia de transmissão, estamos agora diante de lugares entre os quais supostamente seria possível escolher, procedendo-se à manipulação do discurso. Concomitantemente à experiência democrática, portanto, surge a possibilidade de um sujeito desimplicado em sua relação com os lugares e que paga, literalmente, para não se submeter ao lugar que terá sido o seu na ordem da cidade.

Lembremos, desta feita, o lugar depreciado⁵² que os sofistas encontravam não somente entre os filósofos, mas perante o próprio corpo social da *pólis* e que residia, em grande medida, em seu costume de cobrar por seu ensino, mas, também, pelos efeitos de deriva que acompanhavam a sua posição. Deste modo, é interessante perceber que a eles se atribuíam características não muito distantes das que vemos despontar na clínica contemporânea com a atopia enquanto sintoma:

⁵² Não podemos deixar de mencionar, também, que muitos foram aqueles que insistiram na contribuição dos sofistas para a construção do pensamento ocidental. A esse respeito, cf. SPINELLI, 2013; CASSIN, 2012.

(...) eram do tipo errante e mercenário, percorriam as cidades ostentando a sua sabedoria e exigindo estipêndio; os outros (Sócrates, Platão, Aristóteles) eram do tipo solene e comedido, tinham moradas fixas, abriram escolas e ensinaram a Filosofia gratuitamente (BACON apud SPINELLI, p. 106).

Essa deriva, a qual se traduzia na possibilidade de um deslocamento constante, passando-se de um lado para o outro – geograficamente, discursivamente (a sustentação, ora de um argumento, ora de seu contrário) – sem nenhum compromisso com os lugares ou com a verdade, contudo, não era uma exclusividade dos sofistas. Ela se faz presente, por exemplo, na vida de Alcibíades, um dos personagens do *Banquete*, o qual, paradoxalmente, os desprezava. Voltaremos a este ponto mais à frente.

Deste modo, a possibilidade de um sujeito alheio à dimensão ética que acompanha os assuntos da cidade – em que se destaca o registro político – não deve ser atribuída ao advento da sofística, mas a um conjunto de fatores que encontram o seu ápice no período democrático. Entre esses fatores, podemos destacar o avanço das respostas pelas vias do Imaginário diante da fragilidade que, historicamente, atravessa a relação com os lugares inscritos no laço social. Isso pode ser identificado tanto na compacidade que cada vez mais acompanha a referência a estes últimos e cuja máxima expressão era o mundo fechado de Aristóteles – um mundo marcado pela extensão, ademais, determinado, ordenado e previsível (haja vista a incidência, nele, de certas leis) – quanto no recurso ao saber como ideal definidor do bom funcionamento e governo da cidade. Saber este tão mais potente quanto mais depurado de tudo o que, no discurso, pudesse constituir um embaraço⁵³.

A possibilidade, que se abre ao mesmo tempo em que a ampliação da experiência política, de que alguém venha a se isentar da responsabilidade posta pela sustentação de seu lugar constitui o tema da comédia *As Nuvens*, de Aristófanes (versão/1987). Nela, vemos o velho Estrepsíades, arruinado pela insensatez e os vícios do filho, Fidípides, encontrar no ensinamento dos sofistas “uma única vereda, diabolicamente excelente” (p. 173) para fugir de seus credores:

⁵³ Sob esse aspecto, é digno de nota que na abertura do livro I do *Organon* (ARISTÓTELES, versão/1987) traga Aristóteles: “Nosso tratado se propõe um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços” (p.32).

Dizem que no meio deles os raciocínios são dois: o forte, seja ele qual for, e o fraco. Eles afirmam que o segundo raciocínio, isto é, o fraco, vence nas causas mais injustas... Ora, se você me ensinar esse raciocínio injusto, do dinheiro que agora estou devendo por sua culpa, dessas dívidas eu não pagaria nem um óbolo a ninguém... (ARISTÓFANES, versão/1987, p. 175).

Evocamos o texto de Aristófanes (versão/1987) não apenas para ressaltar o esvaziamento da dimensão de pacto – pois este remete à necessidade de um pagamento, notadamente simbólico – que o procedimento dos sofistas evoca, mas, principalmente, a identificação destes últimos à figura de Sócrates por seus contemporâneos. Identificação esta que constitui, ainda hoje, matéria de discussão (cf. p. ex. SPINELLI, 2013; CASSIN, 2012), mas, que no texto satírico supracitado aparece de modo evidente. Pois, nele, quem são esses junto a quem Fidípides pode aprender “as sutilezas das palavras precisas”? A resposta de Fidípides é simples e direta: “*Você está falando desses charlatões, pálidos e descalços, entre os quais o funesto Sócrates e Querefonte*” (ARISTÓFANES/versão1987, p. 175).

Não nos ocuparemos de todos os meandros da aproximação feita por diversos autores e pela própria tradição clássica entre a figura de Sócrates e a dos sofistas, pois a mesma mereceria uma discussão muito mais aprofundada da que ora empreendemos e nos afastaria dos objetivos da presente tese. Contudo, faremos algumas considerações sobre o principal elemento que a embasa – uma operação sobre o discurso – tendo em vista o que essa operação pode nos esclarecer quanto à atopia de Sócrates, e, com ela, quanto às mudanças operadas pelo filósofo na ordem da cidade.

Atopia do sujeito... socrático

Embora em *As Nuvens*, Aristófanes (versão/1987) ridicularize a figura de Sócrates, seu texto nos dá notícias de algumas características do método de interrogação empregado por este último. Por exemplo, o exame atento das matérias (*topoi*) propostas ao diálogo, passando à sua apreciação em termos racionais e à busca não tanto de sua definição, mas de sua essência. Nesse processo, destaca-se a distinção, tão cara à filosofia grega, entre *ortodoxa* e *épistémé*, termos frequentemente traduzidos, respectivamente, por “opinião comum” e “raciocinar verdadeiro”. Essa tradução, que

figura, por exemplo, na edição em português de um trabalho de Koyré comentado por Lacan no seminário de 24 de novembro de 1954 (LACAN, 1954-55/1985), dificulta perceber que a diferença entre os dois termos não reside na suposta ausência de verdade do primeiro. Pois este também se traduz, como destaca Lacan, por “opinião verdadeira”. Sócrates, aliás, não desprezava as opiniões do senso comum: buscava aperfeiçoá-las e esclarecê-las (KOYRÉ, 1963/1988). Contudo, em seu recurso à *épistémé*, apontava o engodo a que a *ortodoxa* podia se prestar, principalmente no que diz respeito à verdade.

A distinção entre ambas, *ortodoxa* e *épistémé*, é em grande parte responsável pela dimensão de embaraço que atravessa os diálogos socráticos. Neles, os interlocutores de Sócrates são interrogados, sobretudo, acerca de temas que se confundem com os ideais do homem comum da Atenas do período. Ideais estes então considerados desejáveis ao verdadeiro homem de estado – a coragem, a piedade, a virtude, a observância às leis – cujas definições são postas em questão pelo filósofo. O que Sócrates assim busca determinar é o que constitui a sua essência, ou seja, o que são a coragem, a piedade, a virtude, a observância às leis, em si (cf. p. ex. PLATÃO, versão/1987). É interessante perceber, porém, que a maioria de seus diálogos não chegue a nenhuma conclusão: a discussão termina, em geral, por uma confissão de ignorância.

Aqui já se esboça um dos primeiros traços da atopia socrática. Pois, neste momento, a ordem da cidade se assenta no recurso ao saber – à racionalidade – via produção de sentido, traduzindo-se na elisão de tudo o que podemos identificar, *a posteriori*, como referência ao Real. Essa elisão se traduz, tal como pudemos estabelecer, tanto na tentativa de apaziguamento do que vem do campo dos deuses, quanto na negação de noções como as de nada e vazio, em sua marcada irredutibilidade ao campo da palavra. É exatamente essa referência que Sócrates traz para o cerne do discurso, o mesmo discurso no qual o homem grego foi buscar, nos últimos séculos, alguma estabilidade. Estabilidade esta que, com Sócrates, emerge, em toda a sua impossibilidade. Aqui reside o valor a ser atribuído àquilo a que Lacan (1960-61/2010) se referiu como o segredo de Sócrates, o qual vem articular Eros (o amor) e a relação do filósofo com o saber:

Entendo fazê-los sentir que o segredo de Sócrates estará por trás de tudo o que diremos este ano sobre a transferência. Este segredo, Sócrates o confessou. Mas não é porque se o confessa que um segredo deixa de ser um segredo. Sócrates pretende **nada saber**, senão saber

reconhecer o que é o amor, saber reconhecer, infalivelmente, nos diz ele (...) ali onde os encontra, onde está o amante e onde está o amado (LACAN, 1960-61/2010, p. 17, grifo nosso)

O estranhamento – mais do que isso, o caráter absolutamente insuportável – da figura de Sócrates em relação às duas tradições de que nos ocupamos anteriormente, se torna evidente por seu recurso privilegiado, diante de uma questão sobre os lugares (onde está o amante e onde está o amado), àquilo que tanto um laço social fundado sobre *mythos*, quanto outro, fundado sobre *logos*, esforçaram-se por elidir, lançando mão ora do recurso à extensão (à compacidade), ora da produção de sentido. Referimo-nos aqui, exatamente, à referência à falha, ao vazio, postos, a partir de então, no cerne do saber e do discurso através desse nada em torno do qual Sócrates faz girar o seu procedimento e a sua interrogação.

A dimensão estrutural destes últimos fica por conta do que, nessa referência ao nada se encontra para além do nível do sentido: Sócrates não se ocupou de dizer o que é o nada. Esse último se faz presente *pari passu* à própria articulação de seu discurso na medida em que vem contorná-lo – contornar o vazio em torno do qual esse mesmo discurso se estrutura. Reside nesta questão o motivo de suas discussões, de seus diálogos, frequentemente depararem seus contemporâneos (bem como o atual leitor) com a sensação de não levarem a lugar algum [*nulle parte*]. Ora, sendo o lugar algo que se suporta pura e simplesmente no discurso, quais as consequências da posição socrática para a *pólis* de seu tempo? Posição esta que, nela, se define, exatamente, por “esse lugar nenhum” a que nos referimos acima, através da atopia enquanto significante que vem marcar o seu lugar na história do pensamento ocidental?

Ainda que não cheguem a conclusão alguma, os diálogos socráticos não deixam de conter seus ensinamentos: o do valor das definições precisas dos conceitos empregados na discussão (ainda que às custas de seu fracasso) e a impossibilidade de se chegar a eles sem a crítica das concepções vulgares recebidas e incorporadas na linguagem (KOYRÉ, 2011). Mas, como antecipamos, a interrogação que comportam não se resume à busca de um fundamento racional ou de um rigor formal para as coisas. Tal como ocorria na Grécia Antiga com a tragédia e a comédia em relação ao espectador, neles se busca a implicação do interlocutor (LACAN, 1960-61/2010) ele mesmo comparecendo, por seu ato e palavra, na construção da matéria (*topos*) em questão, com a qual já não guarda nenhuma relação de exterioridade. Mantém-se, deste

modo, um compromisso com a verdade – verdade esta inerente ao próprio discurso e que nada deve ao seu conteúdo, mas, mais precisamente, à articulação dos elementos que lhe dão suporte. Em nosso atravessamento pelos referenciais da psicanálise, podemos nos referir a esses elementos como significantes, tal como buscaremos estabelecer na sequência.

A ironia é uma presença marcante na interrogação socrática (GUÉRIN, 1975). Ela abala o prestígio do interlocutor, colocando em xeque seus ideais, por exemplo, através da busca do que constitui a verdadeira virtude, a qual se revestia de formas diversas conforme nos voltássemos para o imaginário do homem comum, do filósofo ou do homem de estado: respectivamente, bem administrar a casa (a vida pessoal), cultivar o espírito pela busca do saber e da verdade, a boa administração da *res publica* (ver p. ex. PLATÃO, versão/2001). É, aliás, a isso que visa o ensino dos sofistas em seu recurso à *épistémé*: formar bons homens de Estado e bons cidadãos. Ora, o homem comum, o filósofo e os sofistas falam de virtude. Mas estes que dela falam, sabem, afinal, o que ela é? Eis o que Lacan (1954-55/1985) aponta em relação à *épistémé* grega e aonde ela nos conduz, a partir de Sócrates:

Não é fácil pôr fecho e remate. Acontece que nossa *épistémé* progrediu tanto que se acha, evidentemente, constituída de maneira muito diferente da de Sócrates. Seria, contudo, um engano não perceber que, apesar de fundamentada sobre a forma da ciência experimental, a *épistémé* moderna, tal como no tempo de Sócrates, permanece sendo fundamentalmente uma certa coerência do discurso. Trata-se simplesmente de saber o que esta coerência quer dizer, que tipo de ligação ela comporta (p. 27).

É o próprio Lacan (1960-61/2010) que nos permite afirmar que estamos aqui diante da referência ao significante, pois é a ela que ele remete a supracitada “coerência do discurso” no seminário *A Transferência*:

Não se trata de nada mais do que podemos exprimir em nosso vocabulário como a promoção a uma posição de absoluta dignidade, de um significante como tal. O que Sócrates chama de *ciência* é tudo aquilo que se impõe necessariamente a uma certa coerência interna, que está ligada, ou que ele crê ligada à única, pura e simples referência ao significante” (p. 132)

Que Lacan (1954-55/1985) inicie uma das passagens acima evocando termos como “fecho” e “remate”, ademais, referindo-se à dificuldade que ali se interpõe, atrai o nosso interesse. Pois nos diferentes diálogos em que se ocupa do tema da virtude não apenas – como em tantos outros – a discussão fica em aberto, inconclusa, como pode ser

reduzida à relação entre o Todo e as partes: a virtude é um Todo único de que a justiça, a sabedoria, a prudência, a coragem, seriam partes? Ou as virtudes são apenas nomes diferentes de um só e mesmo Todo (KOYRÉ, 1963/1988)? O Todo, essa mesma referência que surge no texto do *Banquete* através do mito do amor, não é ele que se trata de alcançar na consecução dos ideais da cidade – o Bom, o Justo, o Belo, ou ainda, o sucesso, a riqueza, o prestígio (ver p. ex. PLATÃO, versão/2001)?

Em sua definição de significante Lacan (cf. p. ex. 1968-69/2006) se refere a este último simplesmente como “aquilo que representa o sujeito para outro significante”, a própria definição de sujeito encontrando apoio em uma formulação análoga: inversamente, “aquilo que é representado de um significante para outro”. Diante dessas definições, ao contrário do que ocorre, por exemplo, na escrita matemática, a qual se fundamenta na letra como elemento idêntico a si mesmo ($A=A$), a ordem significante se assenta em uma função discricionária, ou seja, se constitui pela mais estrita diferença: um significante não possui significado ou valor próprio, sendo este um efeito de seu remetimento aos demais.

Na impossibilidade de representar a si mesmo⁵⁴, seu valor é sempre relacional⁵⁵, determinado em uma cadeia cuja estrutura mínima Lacan (1968-69/2006) trabalhou esquematicamente a partir do par ordenado ($S1 - S2$). A dessimetria que, assim, marca o campo significante impede o seu fechamento, possibilitando o jogo metafórico e metonímico próprios à linguagem. Deste modo, podemos afirmar que cada significante traz em si a referência ao vazio em torno do qual ele se estrutura e que seu remetimento aos demais vem recobrir – pelo menos, em termos imaginários – projetando na extensão⁵⁶, na “corrente do discurso” (Lacan se referia a um *discours courant*) o que não comporta nenhuma outra compacidade⁵⁷ senão aquela de uma falha (LACAN, 1972-73/2008).

Neste ponto de nossa argumentação, é importante marcar a diferença quanto ao modo como “compacidade” apareceu até o momento em nosso texto – simplesmente,

⁵⁴ Por essa impossibilidade, cada significante traz em si a marca da castração, reproduzindo, assim, a própria estrutura da linguagem.

⁵⁵ Em outros termos, pela sua posição – logo, função de tempo e lugar – na mesma.

⁵⁶ Temos notícias dessa projeção através dos efeitos de sentido.

como qualidade daquilo que é compacto – para designar uma relação com o espaço que não admite nenhuma descontinuidade, e o modo como nos referimos a esse termo neste momento, a partir de Lacan (1972-73/2008). Pois este último recorreu à “compacidade” a partir do uso que ela encontra em matemática, mais especificamente em topologia.

Ora, o que vem a ser a referida falha senão a própria morada do sujeito? A representação, é importante lembrar, se faz sobre um fundo de ausência: ali onde o sujeito é representado de um significante para outro, justamente, ele não está. Em outras palavras, ele não está apenso, fixado, a nenhum significante – S1 ou S2 – sendo, portanto, o intervalo entre eles que constitui o único lugar em relação ao qual ele poderá advir. Lugar este, deste modo, irredutível à extensão, tendo em vista a falha da qual é tributário (LACAN, 1968-69/2006). É importante ressaltar a dimensão ética que, a partir de então, atravessa a produção dos lugares (*topoi*). Pois, não sendo o sujeito uma realidade empírica, constituída de uma vez por todas – algo a que poderíamos supor estar na natureza, como seria o caso do homem, ou na experiência subjetiva em sua suposta unidade, como o indivíduo –, mas um efeito do discurso, sua presença pura e simples na ordem da cidade em nada garante que, nela, ele encontre um lugar. Esse lugar, aliás, pode ser que ele não o encontre em “lugar nenhum” [*nulle parte*] (LACAN, 1960-61/2010).

Deriva-se daí aquilo a que a partir de agora podemos nos referir como a atopia estrutural do sujeito, precisamente, aquela a que Lacan (1960-61/2010) faz referência no seminário *A Transferência* e que, desde então, acompanharia todas as incidências desse significante, *atopos*, em seu ensino: “Daí resulta a atopia do sujeito, socrático, se é que jamais, antes dele, foi ocupado por algum homem tão purificado este lugar do desejo (LACAN, 1960-62/2010, p. 135) ”⁵⁸.

Na fundação e sustentação do seu lugar, à qual corresponde ao seu próprio advento como sujeito, este último não conta senão com a referência ao desejo. Neste ponto de nossa argumentação, é importante lembrar que o seminário *O Ato Psicanalítico* (LACAN, 1967-68), o qual constitui um dos raros momentos em que Lacan se ocupou da atopia, tem sua importância redobrada pelo fato de, ali, este

⁵⁸ Voltaremos, mais à frente, a essa formulação, desta vez, na íntegra.

significante advir para marcar especificamente a posição do analista, o qual, também ele, se encontra na estrita dependência do seu desejo para a fundação do seu lugar. Desejo este reafirmado em ato, a cada vez, de onde resulta a dimensão de atopia que atravessa o próprio trabalho da análise.

Pois, se é verdade que a essa posição só se acede por experiência própria – a dizer, pela travessia da própria análise e a submissão às demais exigências suscitadas pelo trabalho de formação – Lacan jamais se referiu ao lugar do analista e ao próprio dispositivo a que ele confere sustentação como algo garantido de uma vez por todas. Em outros termos, como algo dado pela simples presença do analista. Esse é o motivo pelo qual ele frequentemente se valeu de fórmulas que se destacam pelo uso do partitivo e do condicional para aludir a um e outro – analista e trabalho de análise –, como podemos perceber através de frases como “*s’il y a de l’analyse*” (“se há análise”) e “*Il y a du psychanalyste*” (“há analista”) (cf.p.ex. LACAN, 1967-68).

Neste ponto de nossa argumentação, nos deparamos com um dos grandes embaraços constituídos por esse significante paradoxal que é atopia: o fato de, em Lacan (cf.p.ex.1960-61/2010; 1967-68), ele aparecer sempre relacionado com o campo da ética, ao designar, de um lado, a posição de um sujeito a advir no intervalo entre um significante e outro, e, do outro lado, a do analista (LACAN, 1967-68) como acabamos de apontar. Ao passo que, em sua retomada por Melman (2003) à luz da clínica atual ele serve para designar um sintoma que se caracteriza, exatamente, pelo esvaziamento desse campo, o da ética, ao nos colocar diante de um sujeito completamente desimplicado em sua relação com os lugares.

Temos notícias, no seminário *A Transferência*, disso que se apresenta como uma ambiguidade no emprego do termo *atopos* (LACAN, 1960-61/2010). Referimo-nos, aqui, aos elementos que caracterizam as posições de Sócrates e Alcibíades, posições estas que, na tradição filosófica, aparecem sob o signo do mais absoluto contraste, mas que, paradoxalmente, são marcadas pelos mesmos significantes. Vejamos, a partir de agora, o que está implicado nestas posições, as quais nos permitirão lançar luz sobre esses dois momentos privilegiados em que a atopia incide, em psicanálise, de forma indissociável da clínica e da dimensão política que a atravessa: com Lacan, nos anos 60 e com Melman décadas depois.

Atopia de Sócrates, atopia de Alcibiades

Frente ao que trouxemos até o momento, uma das consequências do procedimento socrático foi ter evidenciado que, diferentemente de uma suposição bastante comum do homem clássico (cf. p. ex. ARISTÓTELES, versão/2015), as palavras não correspondem às coisas. Ao contrário, o que sua interrogação revela e sustenta é a falha que subsiste entre elas, a qual faz com que as primeiras somente vaga e imperfeitamente designem as segundas – sua essência, portanto, não pode ser outra senão o próprio significante (KOYRÉ, 1963/1988). Nesse sentido, o Bom, o Justo, o Belo, etc., nada mais são do que fatos de discurso. É importante ressaltar o que, a partir de então se institui como impossível no processo de transmissão.

Diante do caráter inconclusivo da maioria dos diálogos socráticos, neles podemos enxergar um certo ceticismo da parte do filósofo quanto ao ensino da virtude – em especial da virtude política. Em favor desta hipótese, pesa sua argumentação de que, quando se trata de administrar a *pólis*, os negócios da cidade, o homem comum – a quem, como apontamos, Sócrates não nega a participação em uma dimensão de verdade – não recorre a um saber de especialistas, mas ao saber de qualquer um (KOYRÉ, 1963/1988). Essa referência aparece, por exemplo, no *Mênon* (PLATÃO, versão/2001), onde Sócrates busca extrair o saber a um escravo.

Como fatos de discurso, os ideais da cidade se apresentam como impossíveis de serem ensinados: a eles o homem grego só acede por experiência própria, em outros termos, por um ato de sua parte. Nesse percurso ele já não conta com o apoio da tradição ou do saber, por exemplo, via raciocínio lógico: seu passo é um passo no escuro a partir, única e exclusivamente do que podemos identificar, retroativamente, como o desejo. Nele estão implicados os significantes que marcam a sua estrutura: em outras palavras, os elementos que o convocam a ter que responder ao que terá estado escrito em sua história.

Tendo em vista a dimensão de responsabilidade que aqui se coloca, não existe nada que permita afirmar ser um filósofo ou um homem de estado – um político – alguém mais (ou menos) apto, por exemplo, do que um escravo, a responder pela experiência a que nos referimos acima. Assim, grosso modo, em seu caráter

inconclusivo, o que a interrogação socrática igualmente evidencia é que não existe nada que possa garantir a virtude no homem e/ou bom governo da cidade. Reside neste fato o porquê do seu procedimento visar, para além do convencimento e da persuasão do interlocutor, a sua implicação, como mencionamos anteriormente. Nele reside, também, o incômodo causado por Sócrates, para além da referência à *mythos* e *logos*, junto aos sofistas e ao cidadão comum, ambos ciosos (por motivos mais ou menos nobres) do bom andamento da *res publica*. Nesse sentido, nada mais representativo do impossível em jogo no processo de transmissão do que a figura de Alcibíades.

Este último, não goza do mesmo prestígio que Sócrates na história do pensamento ocidental. Ainda assim, o fascínio por ele exercido no Mundo Antigo pode ser apreciado pelas inúmeras referências a seu respeito encontradas nas obras de Platão, Aristófanes, Tucídides, Xenofonte, Teofrasto (FIALHO & RODRIGES, 2010), enfim, filósofos pertencentes a diferentes tradições, assim como oradores, historiógrafos e autores de literatura biográfica, como Plutarco (2010). Este último é a principal referência utilizada por Lacan (1960-61/2010) para trabalhar a figura daquele a quem se atribui ter sido o grande amor de Sócrates. Deste modo, como acontece em relação ao filósofo, o que temos sobre Alcibíades nos foi legado pelas impressões de terceiros, dando origem a uma narrativa que obedece à mesma estrutura que vimos operar no *Banquete*. São inúmeras as passagens, por exemplo, em Plutarco (2010), iniciadas pela evocação de uma dimensão terceira, cujos traços se fazem sentir sob a forma de uma autoria apagada⁵⁹.

Descendente de uma célebre família ateniense, Alcibíades pertencia, do lado materno, à linhagem dos Alcmeônidas, ligada a um passado de sacrilégios e exílios⁶⁰. Sua educação contou com a influência de personalidades remarcáveis por um apurado senso moral e ético, entre as quais, o próprio Sócrates, mas, também, Péricles e Antífon, estes últimos, seus tutores. O contraste entre uma herança atravessada pelos ideais que

⁵⁹ Esses traços estão presentes nas seguintes construções, que se repetem ao longo do texto: “(...) conta-se que Alcibíades ainda menino (...)”; “(...) conta-se que Alcibíades, muitas vezes (...)”; “Diz-se que havia em Atenas (...)”; “Diz-se que ele combateu de forma incrível (...)” (PLUTARCO apud FIALHO & RODRIGUES, 2010).

⁶⁰ Sua família participou da execução de um grupo político rival no templo de Atenas, durante uma tentativa de golpe ocorrida no séc. VII a.C. A medida, considerada uma impiedade, foi punida com uma maldição e o exílio que, desde então, se abateram sobre os Alcmeônidas, cujos cadáveres estavam proibidos de ser enterrados em Atenas. Os Alcmeônidas só puderam retornar à cidade em 594 a.C, e mesmo a partir de então, foram alvo de sucessivos banimentos que os forçaram, em diferentes momentos, a uma vida de exílio (LEITE, 2010).

animavam a cidade democrática e uma vida de excessos e ambiguidades na esfera pública e privada – determinados pela embriaguez, pela imoderação nos banquetes, pela procura da glória fácil, ainda que mediante o sacrifício da coerência, da correção ética, e do bem da cidade – levaram Plutarco a afirmar que, de um *ethos* potencial em que conviviam boas e más qualidades, nele prevaleceu o que havia de pior⁶¹. Sob esse aspecto, é interessante perceber que, mesmo entre seus contemporâneos, as virtudes de Alcibíades se apresentam frequentemente como as principais causas de suas desgraças.

Descrito como um sujeito extremamente inteligente, forte e corajoso, a ele se atribui uma capacidade de sedução sem igual. São inúmeras as referências aos seus dotes oratórios, assim como ao seu aguçado sentido estratégico e pronta capacidade de resposta, habilidades estas que acabaram por conduzir Atenas a algumas de suas vitórias militares mais importantes. Mas que a conduziram, também, aos reveses infelizes que ela viria a sofrer diante do inimigo, a quem Alcibíades seduziu e persuadiu com não menos destreza. Seu traço mais marcante, porém, era a extraordinária beleza. Uma beleza imperecível, que, segundo diversos relatos, o acompanhou até o fim da vida (PLUTARCO, 2010). Trata-se de um traço tão pronunciado que, em Plutarco, a referência à beleza de Alcibíades antecede a referência ao seu *ethos* e nos faz reconsiderar o tipo de liberdade por ele efetivamente experimentada. Pois, como traz Lacan (1960-61/2010), não se trata aí de um traço tão sedutor que acabaria por deixá-lo cativo daqueles que desde muito cedo dele se aproximaram, sem que o jovem Alcibíades tivesse condições éticas de se lhes opor ?

A rebeldia demonstrada para com seus mestres e a capacidade, testemunhada desde a infância, de jogar com seus dotes físicos para manipular terceiros figuram entre os aspectos que permitiram a figuras tão distantes no tempo e no espaço quanto Plutarco (2010), Tucídides (versão/1999) e Lacan (1960-61/2010), enxergarem uma espécie de anarquia que acompanha a figura de Alcibíades e que caminha lado a lado à sua capacidade de seduzir:

Não podemos deixar de ver sobre que fundo de insurreição, de subversão das leis da cidade, surge um personagem como o de Alcibíades – um fundo de ruptura, de desprezo pelas formas, pelas tradições, pelas leis, e sem dúvida pela própria religião.

⁶¹ O *ethos* de uma pessoa era considerado o resultado das aptidões naturais existentes em seu espírito e sua confrontação com fatores externos (FIALHO & RODRIGUES, 2010).

É bem isso que tal personagem arrasta atrás de si de perturbador. Arrasta também, por onde quer que **passa**, uma sedução muito singular (LACAN, 1960-61/2010, p. 35, grifo nosso)

Plutarco (2010), se refere a uma personalidade camaleônica, capaz de se adaptar a qualquer circunstância:

É que ele possuía um dom único, segundo se diz, entre os muitos de que era detentor, e que constituía uma técnica para prender as pessoas: tal consistia em se adaptar aos seus costumes e modos de vida. Era mais rápido no seu mimetismo que o camaleão. Há uma cor, ao que se diz, que o camaleão não é capaz de tomar – a cor branca –, enquanto Alcibíades era capaz de **passar** com igual facilidade do bem ao mal e do mal ao bem e não havia comportamento a que ele não conseguisse se adaptar ou que não conseguisse assumir. Em Esparta praticava exercícios físicos, era sóbrio e austero; na Iónia era efeminado, voluptuoso e indolente; na Trácia entregava-se à bebida e a montar a cavalo; quando esteve na corte do sátrapa⁶² Tissafernes, ultrapassou em pompa e despesismo a magnificência persa (PLUTARCO, 2010, p. 65-66, grifo nosso).

Frente ao que trouxemos até o momento, podemos perceber que a vida de Alcibíades, como a de seu mestre, Sócrates, é indissociável da efervescência social, política e cultural da Atenas do séc. V a.C. Contudo, se, nela, este aparece como um dos símbolos máximos de uma época de ouro, tendo, em grande medida contribuído para essa fama, aquele, ao contrário, surge como imagem representativa da crise e da degenerescência – moral, institucional, política – que levaria à queda do regime democrático. Trata-se de um período marcado por sucessivos revezes que atingiram tanto Atenas quanto seus tradicionais inimigos (em especial, os espartanos e os persas), impossibilitando qualquer configuração política e social assentada em uma base fixa e duradoura⁶³. Nesse contexto, Alcibíades se evidencia a personificação de uma conjuntura de traições, contra-traições e “mudanças de lado”, que caracteriza o declínio da *pólis* ateniense:

(...) este homem, que teve a capacidade de dividir e **desestabilizar** todo o Peloponeso, que anulou o esforço pacificador de Nícias, converteu-se numa espécie de corporização da própria crise, de materialização do espírito do tempo. Se a ordem da cidade algum paralelismo tem com a ordem da alma, a anomalia de uma *physis* que Sócrates não conseguiu modelar está em

⁶² O governante de uma das satrapias (províncias) ocidentais do império persa.

⁶³ É importante salientar que essa instabilidade marcava historicamente as relações entre Atenas e as demais cidades-estados do mundo grego, bem como com os povos estrangeiros. Frente a esse cenário, o período democrático constituiu uma exceção, notadamente quanto ao aplacamento das conturbações internas (conflitos entre as diferentes oligarquias pela tomada do poder) e externas (conflitos com outras cidades-estado e povos estrangeiros) em que Atenas se via envolvida recorrentemente.

consonância com uma Atenas ao sabor de maiorias movidas pela tiranização de impulsos” (FIALHO, 2008, p.24, grifo nosso)

Em relação a esta última passagem, cabe ressaltar que a intemperança testemunhada pelo jovem Alcibíades teria contribuído para uma das acusações que pesaram sobre Sócrates no processo que levaria à sua morte: a de corrupção da juventude.

Diante do acima exposto, é digno de nota ser no contexto político que vemos se produzirem as imagens e os significantes que marcam a vida de Alcibíades – “personalidade camaleônica”⁶⁴, “instabilidade”, “passagem” – pois, com eles, estamos diante dos mesmos elementos que vimos ser característicos da atopia enquanto sintoma tal como ela se apresenta na atualidade. O caráter paradigmático da figura de Alcibíades em relação a esta última, contudo, aparece de modo especialmente flagrante a partir do último significante a que nos referimos acima – “passagem” – o qual, se traduz, como o referido sintoma, em constantes deslocamentos pelo espaço. Deslocamentos estes que marcam o desprezo por tudo o que venha a constituir limite – Real e Simbólico – e por um tipo de desimplicação singular em relação aos lugares. Tais traços não passaram despercebidos por Lacan (1960-61/2010), que a eles se referiu na segunda sessão de seu seminário de 1960:

Alcibíades é uma espécie de pré-Alexandre. Suas aventuras políticas, sem dúvida alguma são todas marcadas pelo signo do desafio, do extraordinário, do *tour de force*, da incapacidade de deter-se em parte alguma [**de s’arrêter nulle parte**]. Por onde quer que **passe**, invertendo a situação, fazendo **passar** a vitória de um campo a outro por todos os lugares onde **passa**, mas em toda parte perseguido, exilado, e é mesmo preciso que se diga, devido a seus delitos (LACAN, 1960-61/2010, grifo nosso)

Não remeteremos o leitor a todos os momentos do texto de Lacan (1960-61/2010) que nos testemunham o quanto a posição de Alcibíades é marcada pelo significante que destacamos acima, o qual, sob diferentes composições, vem designar um deslocamento constante, sob a forma de sucessivas passagens⁶⁵. Limitar-nos-emos a

⁶⁴ Evidenciaremos no próximo capítulo o papel desempenhado por esse caráter camaleônico na atopia contemporânea.

⁶⁵ Ainda assim, remetemos o leitor à sessão de 23 de novembro de 1960 do seminário *A Transferência*, notadamente às págs. 34 e 35 da edição brasileira, onde esses significantes são particularmente abundantes.

chamar a atenção para o quão ilustrativa se evidencia a citação acima em relação à atopia enquanto sintoma na atualidade, pois, nela, o que se verifica, exatamente, é um modo muito particular de se relacionar com os lugares: exatamente, a fragmentação e a transitoriedade que Melman (2004) situa como características da atopia contemporânea. A esses traços que participam da configuração do referido sintoma, acrescentamos um terceiro: a extrema compacidade de que se revestem as relações com os referidos lugares. Uma compacidade muito diferente da que fizemos menção acima como sendo aquela de uma falha – ponto de inflexão para a produção e a sustentação de um lugar pelo sujeito –, mas, ao contrário, que se aproxima do que vimos acompanhar a fragilidade deste último no mundo grego: uma compacidade vivida sob a forma de lugares contínuos, os quais não admitem nenhuma referência ao que quer que venha marcar uma escansão, um intervalo.

Ora, é extremamente importante insistir no caráter defensivo⁶⁶ dessa compacidade. Pois o que então podemos perceber a partir dos significantes que destacamos anteriormente, os quais vêm marcar uma passagem, é que a mesma se verifica em um plano real (concreto) e não simbólico, como aquele que é passível de dar lugar a um sujeito, tal como evidenciamos em nosso recurso à estrutura do discurso. Veremos, que, Sócrates, ao contrário, constitui um importante exemplo de uma passagem que se institui, notadamente, em termos Reais e Simbólicos, e que, deste modo, em nada se relaciona com uma continuidade projetada na extensão, dado que marcada na escansão. Deriva-se daí a dimensão significativa que vem marcá-la: como vimos, Sócrates encontra o seu lugar em “parte alguma” [*nulle parte*], a dizer, em uma extensão nula.

Por ora, é suficiente situar as consequências do tipo de relação com os lugares em jogo na posição de Alcibíades, posição esta cujo caráter paradigmático da atopia do sujeito contemporâneo aqui se trata de afirmar: que a sustentação desse “lugar”, se torna insuportável – tendo em vista seu caráter totalitário, sem falhas –, derivando-se daí as dificuldades experimentadas, pelo sujeito, em se submeter às obrigações impostas pelo mesmo e os efeitos de deriva delas decorrentes. Ou, ainda, seu extremo oposto: ter que sustentar por uma presença real, concreta, aquilo que deveria se afirmar em termos Simbólicos e que, assim, como trouxemos, se inscreve a partir de um fundo de ausência.

⁶⁶ Voltaremos a esta questão no próximo capítulo.

Eis o que vemos, exatamente, acontecer com Alcibíades a despeito da aura de aparente liberdade que, em uma apreciação menos cuidadosa, poderíamos lhe atribuir. Pois, por onde passa, ele arrasta consigo o seu lugar: quando está em Esparta, é porque já não o tem em Atenas; quando está na Pérsia, é porque já não o tem em Esparta e assim sucessivamente. Daí resulta o efeito de compacidade que mencionamos, bem como o mimetismo que o acompanha, dado que a necessidade de ocupar um lugar já não se apresenta sob o signo de uma sustentação (ética), mas da adaptação às circunstâncias. Da inscrição desse lugar na ordem na cidade a partir de uma sustentação desejante, passa-se pura e simplesmente à sua defesa em ação e presença.

Contudo, a citação de Lacan (1960-61/2010) que trouxemos acima nos interessa, ainda, por outro motivo: pelo que nela, paradoxalmente, aproxima as figuras de Sócrates e Alcibíades, ambas marcadas por significantes como “passagem”⁶⁷ e “extraordinário”, ao mesmo tempo em que confrontadas ao “lugar algum” a que nos referimos em diversos momentos, o qual vem marcar, também, a atopia estrutural do sujeito. Uma questão fundamental se nos impõe neste momento: estaríamos diante de algo tão estranho quanto duas atopias? Uma resposta para esta questão encontra o seu ponto de partida no que acabamos de evidenciar: que, no que diz respeito à fundação e à sustentação de um lugar, aquilo que em Alcibíades se traduz em relações concretas, marcadas na extensão, em Sócrates advém em um nível estritamente simbólico. Voltemo-nos, a partir de agora, para o que está implicado em suas respectivas posições.

Em que pese a extrema beleza atribuída a Alcibíades em contraste com a total ausência de dotes físicos da parte de Sócrates – descrito manifestamente como feio pela tradição filosófica – ambos exerceram sobre seus contemporâneos, como apontamos, um tipo de sedução muito particular: mediante as palavras. Isso nos é testemunhado, em relação ao primeiro, nos diferentes diálogos platônicos, culminando na célebre imagem de Torpedo (*Narké*) presente no *Mênon* (PLATÃO, versão/2001), em que se destaca o efeito de torpor provocado pelo filósofo em seus interlocutores⁶⁸. Por vias e motivos

⁶⁷ Evidenciaremos, mais à frente, quando situarmos o desejo que anima a interrogação socrática, onde esse significante se aplica, também, a Sócrates.

⁶⁸ Trata-se da seguinte passagem: “(...) me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder” (PLATÃO, versão/2001, p. 47).

diferentes, porém não menos habilidosos, também Alcibíades, era capaz, com seus dotes de oratória, de cativar seus pares, residindo nessa habilidade uma das chaves de seu sucesso na carreira política e militar, bem como da reversão da pena que lhe seria imputada em Atenas por ocasião do episódio da mutilação dos Hermes (PLUTARCO, 2010)

Também a referência ao campo do feminino se faz sentir em ambos os casos: com Sócrates, a partir da introdução da figura de Diotima, como veremos, a quem ele delega parte significativa de sua exposição sobre o amor. Em Alcibíades, a partir de comparações com as mulheres. Comparações estas que o acompanharam em diversos momentos de sua vida e até mesmo, em sua morte:

Com a inteligência e a habilidade demonstrada nesta sua atividade política e oratória contrastavam a enorme dissolução dos seus costumes, os seus excessos na bebida, os seus desvarios eróticos. Exibia, como se fosse uma mulher, vestes cor de púrpura, que arrastava pela ágora, num luxo insolente (PLUTARCO, 2010, p.51)

E, ainda, no período que antecede sua morte:

(...) Alcibíades encontrava-se numa aldeia da Frígia, onde vivia com a cortesã Timandra e onde teve a seguinte visão enquanto dormia: viu-se a ele mesmo, num sonho em que parecia envergar as vestes da cortesã, e a esta, em cujo regaço reclinava a sua cabeça, enquanto ela lhe compunha o rosto, aplicando-lhe cosmético, como se fosse uma mulher, e lhe penteava os cabelos. Outros autores dizem que ele viu, em sonhos, Bageu, que lhe cortava a cabeça e puxava fogo ao seu cadáver, mas todos coincidem num ponto: o sonho ocorreu pouco antes da sua morte (PLUTARCO, 2010, p.95)

Talvez ainda mais significativo, contudo, tendo em vista a distância ética e moral que separa os dois personagens, seja o fato de lhes ter sido imputada a mesma acusação – a de impiedade. Acusação esta, portanto, referida ao campo dos deuses, e que culminaria, em ambos os casos, na condenação à pena de morte. No caso de Sócrates esta acusação se baseava em seu suposto culto a divindades alheias à cidade (o seu *daemon*) (PLATÃO, versão/2002); no de Alcibíades, no episódio da mutilação dos Hermes, ao qual nos referimos anteriormente e o qual se trata, a partir de agora, de elucidar, haja vista o que ele nos permite perceber de transgressão dos lugares da cidade.

Esse episódio teve lugar durante a campanha empreendida por Atenas contra Siracusa no contexto da Guerra do Peloponeso, episódio este que Lacan (1960-61/2010)

evoca no seminário sobre a transferência a título de exemplo dos excessos – e delitos – cometidos por Alcibíades. Os Hermes eram pilares talhados em pedra, de formato quadrangular, nos quais estavam representados a cabeça e os órgãos genitais do deus Hermes – precisamente, o deus protetor dos caminhos, das ruas e das portas que davam acesso à cidade e cuja importância para o equilíbrio e a ordem da mesma apontamos no primeiro capítulo da tese, quando nos referirmos à ameaça representada em Atenas pelo elemento estrangeiro. Tais pilares situavam-se nas portas das casas, nos templos, na ágora (PLUTARCO, 1999) – em outras palavras, nas vias de acesso às esferas pública e privada, enfim, nos lugares que marcavam uma passagem. Durante a presença ateniense naquela cidade, os Hermes amanheceram danificados, seus órgãos genitais tendo sido castrados, bem como quebradas as cabeças da divindade.

Boatos diziam que a mutilação havia sido feita pelos coríntios (habitantes de uma colônia de Siracusa), na esperança de que o mau presságio dissuadisse os atenienses de sua invasão à cidade. Contudo, o povo de Siracusa não se contentou com essa versão e, tendo em vista a relevância do caso – dado que colocava em xeque o equilíbrio da cidade – o episódio foi alvo de uma meticulosa investigação. Após várias reuniões do Conselho e da Assembléia locais, foram trazidas ao tribunal testemunhas que atestaram a culpa de Alcibíades e de seus companheiros, após uma noite de prazeres e excessos de bebida que culminou no “gracejo” perpetrado contra a divindade. Alcibíades acabaria por escapar à execução de sua pena, pois, no momento em que esta foi proferida, encontrava-se em campanha militar no exterior.

Em Sócrates, contudo, a acusação de impiedade encontra seu ponto de apoio em uma dimensão essencialmente simbólica: o culto ao seu *daemon*, ao qual o filósofo atribuía a inspiração que o acompanhava. Trata-se de um termo utilizado na tradição clássica para designar divindades que regem certas disposições do espírito humano, tais como a loucura, a ira, a tristeza, sendo extremamente difícil lhe fornecer uma definição exata, uma vez que aos *daemones* não se atribuía características ou valores unívocos, não podendo ser considerados, portanto, bons ou maus. Tais características e valores dependiam da relação estabelecida por cada um com essas divindades (COSTA, 2001).

A discussão quanto ao valor exato a ser atribuído ao *daemon* de Sócrates, um dos elementos que levariam à sua condenação, reveste-se de extrema complexidade. Assim, tendo em vista os limites e objetivos deste trabalho, nos contentaremos a indicar

que a acusação imputada a Sócrates encontrava sua justificativa na atribuição ao filósofo do culto de deuses privados, estranhos à cidade, deste modo colocando em risco – assim como Alcibíades, ainda que, este, por seus atos desvairados – sua estabilidade. Trata-se de uma acusação cujo pano de fundo político, mais uma vez, não podemos deixar de apontar e isso a despeito do apoliticismo que, frequentemente, se delega à figura de Sócrates.

Ora, sabemos o que lhe inspirava seu *daemon* – a posição que era a sua no discurso – e suas consequências para a ordem da cidade. Pois esta ordem já não encontrava nenhuma segurança e estabilidade nos elementos de que tradicionalmente o homem grego lançava mão na sustentação de seu lugar, bem como já não o encontrava na transmissão dos ideais que vimos terem sido os da *pólis* democrática. Entretanto, diante da falha do discurso evidenciada pelo procedimento socrático, a ausência de garantias no que tange aos lugares inscritos no laço social se apóia em uma questão ainda mais fundamental: o que então se revela de impossível na produção do ponto fixo a que nos referimos anteriormente como uma necessidade diante da precariedade própria à sustentação desses lugares. Produção esta que, antes, encontrava exatamente em uma operação discursiva – via produção do mito, via busca de enunciados precisos – a sua condição de possibilidade.

Tal como vimos ser o caso de Alcibíades, o impossível em jogo na produção do que quer que se inscrevesse como relações mais ou menos fixas com os lugares, em Sócrates também aparece a partir dos significantes que vêm marcar uma passagem – uma passagem aparentemente sem fim. No entanto, ao passo que, com Alcibíades ela assume contornos reais – por assim dizer, geográficos – com Sócrates essa passagem se institui única e exclusivamente pelo discurso, via deslizamento da cadeia significativa. Elucidaremos esta questão mais à frente.

Ao contrário de Alcibíades, Sócrates não demonstrava interesse algum pelas viagens. A tradição clássica nos indica, que, salvo por sua presença em campanhas militares e na rara ocasião em que participou dos jogos ístmicos⁶⁹, ele jamais deixou Atenas (PLATÃO, versão/2008). Seus deslocamentos diários se resumiam aos limites da *pólis* ateniense, mais especificamente, ao espaço restrito da praça pública, local por

⁶⁹ Festividade em honra a Poseidon, promovida a cada dois anos no Istmo de Corinto, ponto que liga a Grécia continental ao Peloponesso.

excelência de suas intervenções: “Quanto à viagem, ao gosto pelas saídas, por perambular ao acaso nas ruas, isso também não lhe interessa de forma alguma” (GUÉRIN, 1975, p. 32).

Deste modo, se a posição socrática é “extraordinária” – a dizer, se ela se constitui como fora da ordem da cidade – trata-se, antes, de uma exclusão interna, tal como podemos perceber em outro texto platônico, *Fedro* (PLATÃO, versão/2016), onde Sócrates se faz guiar em sua própria cidade como um estrangeiro. A referência ao que exerce papel de fronteira, ao mesmo tempo marcando uma passagem (simbólica) e instituindo um limite é uma presença marcante neste diálogo, onde o jovem discípulo assim se endereça ao filósofo: “*O fato é que você não deixa a cidade, nem para viajar para além da fronteira, nem, se estou certo, para sair além dos muros!*” (PLATÃO, versão/2016, p.21).

A resposta de Sócrates nos coloca diante do impossível em jogo na sua posição. Impossível este que não passou despercebido por Lacan (1960-61/2010), o qual, em seu comentário sobre a atopia socrática evoca algo negligenciado por toda uma tradição de comentadores: o fato de que ele não podia se exilar. Voltaremos a esta questão mais à frente, a qual constituirá uma de nossas principais referências para sustentar a dimensão ética que atravessa a vida de Sócrates na medida em que nela está implicada a mais estrita submissão ao significante. Evoquemos, portanto, a resposta do filósofo diante da observação feita por Fedro: “*Só há uma droga para me fazer sair: a atração [attract⁷⁰] dos discursos*” (PLATÃO, versão/2016). De fato, não é no discurso que Sócrates encontra o seu lugar?

Reside precisamente no que destacamos acima o motivo de Lacan (1960-61/2010) ter sido o primeiro, como mencionamos, a colocar em xeque a atopia deste último. O que ele traz nessa ocasião se nos apresenta como especialmente importante, pois permite situar a atopia para além de sua relação com o sujeito, ao evidenciar o seu lugar no próprio dispositivo analítico. Tendo em vista a relevância do que então se esboça, reproduzimos, abaixo, sua formulação na íntegra, a despeito de sua extensão:

Atopos, um caso inclassificável, insituável. Atopia, não se pode meter em parte alguma [*nulle parte*]. É disso que se trata. Aí está o que o discurso de seus contemporâneos murmurava a respeito de Sócrates.

⁷⁰ Evidenciaremos, em outro momento, o quanto, na fundação de um lugar, está implicada a função do traço – *trait*, em francês.

Para mim, para nós, essa atopia do desejo, sobre a qual coloco um ponto de interrogação não coincide, de certo modo, com o que poderia chamar de uma certa pureza tópica? – na medida em que ela designa o ponto central onde, em nossa topologia, o espaço do entre-duas-mortes⁷¹ está em estado puro, e esvazia o lugar do desejo como tal. O desejo ali não passa de seu lugar, na medida em que não passa, para Sócrates, de desejo de discurso, de discurso revelando, revelando para sempre [*à jamais*]⁷². Daí resulta a atopia do sujeito, socrático, se é que jamais, antes dele, foi ocupado por algum homem tão purificado este lugar do desejo.

A esta pergunta, não respondo. Exponho-a. Ela é verossímil, e nos dá, ao menos, um primeiro balizamento para situar aquela que é nossa questão, que não podemos eliminar a partir do momento em que a introduzimos pela primeira vez. E, afinal, não fui eu quem a introduziu, ela já estava introduzida desde que percebemos que a complexidade da questão da transferência não é absolutamente limitável àquilo que se passa no sujeito dito paciente, no analisando. Em consequência disso, coloca-se a questão de articular, de uma maneira um pouco mais avançada do que foi feito até agora, o que deve ser o desejo do analista” (LACAN, 1960-61/2010, p. 135-136)

Antes de nos determos no valor a ser atribuído à dimensão do desejo testemunhada por Sócrates, a qual permite introduzir um ponto de interrogação em sua atopia, mantendo-nos fiéis ao encaminhamento dado por Lacan (1960-61/2010) nesse momento, procederemos a um breve desvio em nossa argumentação, para evidenciar o lugar desta última na fundação do dispositivo analítico.

A atopia nas origens da clínica

A práxis analítica é, em grande medida, tributária do trabalho com diferentes manifestações reunidas sob um termo comum – histeria – as quais, a despeito de sua heterogeneidade, são historicamente marcadas por um mesmo traço: uma manifesta negatividade. Esta última se traduz na simulação atribuída aos seus sintomas – motivo pelo qual ela foi, durante muito tempo, alvo de um tratamento moral – e, sobretudo, aquela referente às dificuldades de classificação que acompanham seus casos. Isso porque, o que até bem pouco tempo conhecíamos como “histeria”⁷³ pode se apresentar sob uma gama especialmente vasta de sintomas, muitos dos quais análogos aos verificados em estruturas psicopatológicas tão distintas quanto a neurose e a psicose

⁷¹ Remetemos aqui o leitor ao seminário *A Ética da Psicanálise*, o qual antecede imediatamente o seminário aqui em questão e no qual Lacan trabalha extensamente o tema do entre-duas-mortes.

⁷² Voltaremos a esta frase mais à frente.

⁷³ Cabe ressaltar que essa categoria clínica foi suprimida das mais recentes edições dos manuais diagnósticos estatísticos da atualidade.

(MELMAN, 2010). Desde muito cedo, Freud (1893-95/2006) chamou a atenção para este aspecto, o qual ele identificou antes mesmo de seus trabalhos com Breuer, conforme podemos perceber no texto do relatório por ele endereçado à Faculdade de Medicina de Viena por ocasião do término do seu período de estudos em Paris junto à clínica de Charcot.

Manifestações ainda hoje identificadas como “histéricas” são reportadas em documentos advindos de culturas diversas, muitas das quais bastante recuadas no tempo, dando-nos provas de que as questões levantadas por essa patologia há muito se fazem sentir no laço social, causando grande embaraço àqueles que buscaram, de alguma forma, dela se ocupar.

O destino dos casos até então classificados sob o referido termo sofreu um revés a partir da segunda metade do séc. XIX. Nesse percurso, destacam-se os trabalhos de Freud e Charcot. Este último ocupa lugar de destaque entre aqueles que buscaram estabelecer um quadro nosográfico próprio à histeria, alçando-a à condição de uma patologia específica, deste modo própria ao campo de investigação científico (TRILLAT, 1991). Até então, o trabalho com a histeria se confundia com intervenções erigidas em torno de manifestações consideradas tipicamente femininas, entre as quais podemos citar: a bruxaria, a melancolia, a hipocondria, a neurastenia e a epilepsia, todas associadas, em diferentes momentos, seja à ação de forças animalescas ou demoníacas, seja à irracionalidade que então se atribuía à mulher.

Esta atribuição tem sua origem na tradição clássica, onde vemos ser promovida a identificação entre um movimento “animalesco” – ou seja, sem causa aparente – em sua suposta irracionalidade e o campo do feminino, tendo em vista a idéia de que, no corpo da mulher, algo terá faltado ao seu lugar: o útero, órgão desde então associado à histeria e do qual é derivado o seu nome. Considerava-se que, acometido por uma disfunção, esse órgão seria alvo de uma errância, deslocando-se desordenadamente pelo corpo. O tratamento, portanto, consistia em restituí-lo ao seu lugar, fosse através da gravidez, fosse de uma série de intervenções em geral bastante invasivas no corpo feminino (MELMAN, 2010).

Frente ao acima exposto, chamamos a atenção que, para além da relação precoce estabelecida entre os quadros descritos como histéricos e a sexualidade, outro elemento fazia dessa patologia uma grande fonte de embaraços para o homem antigo e, depois

dele, medieval: a errância a que nos referimos acima colocava em xeque a concepção de lugar vigente nessas duas tradições – clássica e medieval. Concepção esta que, como buscamos estabelecer, encontrava em Aristóteles (vesão/2012) o seu ponto de articulação, baseando-se, em grande medida, na suposta existência de “lugares naturais”. Lugares estes aos quais tendia o movimento, mas os quais este vinha, igualmente, perturbar (MELMAN, 2010).

Podemos afirmar que atopia guarda uma relação privilegiada com as manifestações historicamente descritas como históricas. É possível percebê-lo no modo como estas últimas resistem aos esforços de classificação⁷⁴ – em outros termos, à mestria pelo saber e pelo discurso; e, sobretudo, pela errância que vimos lhe ser característica, a qual se traduz em nível do sintoma. Contudo, essa errância não se resume à suposição grega de um órgão em migração, pois ela assume, através dos tempos, a forma de um deslocamento tanto físico, quanto simbólico. Deslocamento este que, a partir de agora, situaremos nas origens da práxis analítica.

A psicanálise é um campo de saber e de intervenção que deve seu ato inaugural a um médico vienense, de origem hebraica, nascido na segunda metade do séc. XIX. O próprio termo hebreu traz as marcas de uma relação com os lugares e com o espaço, marcada pela dispersão e pelo exílio: significa, literalmente, “nômade”, termo utilizado para designar o povo que tinha o hábito de correr, de se deslocar constantemente:

(...) que tinha a faculdade de manter sua existência individual, sem precisar até então, dessa fixação num espaço que teria sido o espaço privilegiado, o espaço sagrado, o espaço santo, como todo espaço que é privado, que é pessoal (MELMAN, 2004, p. 21).

O referido ato de fundação é igualmente tributário de um trabalho desenvolvido, como apontamos, junto à clínica da histeria. Nesse sentido, ele encontra o seu apoio e o seu ponto de articulação nos embaraços causados pelo deslocamento característico da sintomatologia histórica. Deslocamento este, sobretudo, simbólico, traduzindo-se em manifestações diversas, tais como: as dificuldades de diagnóstico a que nos referimos anteriormente; os efeitos de mimetismo que não raras vezes acompanha os seus casos; a passagem de uma representação a outra, passagem esta subjacente às diferentes formas assumidas pela doença; a formação do sintoma de conversão; etc. Talvez mais difícil,

⁷⁴ Veremos ser esta uma das características da atopia socrática.

contudo, seja, situar sua relação com um deslocamento real – físico, geográfico – que, deste modo, acompanha a referida dimensão Simbólica.

Já mencionamos onde se situa esse deslocamento no caso grego. No entanto, é importante frisar que, isso que, com eles, assumiu uma forma derrisória – a de um órgão em migração pelo corpo – acompanhou a histeria até um período bastante recente, encontrando o seu ponto de virada, exatamente, nas intervenções levadas a cabo por Freud, e que dariam origem à psicanálise e às quais subjazem as marcas deixadas neste último por sua experiência junto à clínica de Charcot. Deparando-se com milhares de mulheres internadas na Salpêtrière, o maior hospital psiquiátrico da França, Charcot buscou separar os casos que considerava efetivamente histéricos das demais psicopatologias atendidas no local (FREUD, 1893-95/2006). Até então, a única distinção feita naquele tipo de instituição era a que alocava em diferentes alas ou quartos alienados e não-alienados.

Antigo depósito de armamentos, a Salpêtrière se tornou parte do complexo de um Hospital Geral ainda no Antigo Regime. Muito se têm destacado sobre o papel desse tipo de instituição no encerramento, em um mesmo espaço, de grupos sociais heterogêneos considerados desviantes, não havendo distinção entre o tratamento da loucura e as intervenções dirigidas a estes grupos. As análises – históricas, sociológicas – do período tendem a destacar a dimensão moral que acompanhava as referidas intervenções, bem como as relações de poder que lhe eram subjacentes, cuja adequação e submissão a um laço social cada vez mais apenso a uma lógica de mercado são indiscutíveis (cf. p. ex FOUCAULT, 1961/1978). No entanto, o que permanece em segundo plano nesses trabalhos é a relação simbólica então estabelecida entre os grupos sociais encerrados nos referidos estabelecimentos, entre os quais encontramos os casos então descritos como “histéricos”. Relação esta que encontra o seu suporte não em um diagnóstico, mas em uma prática social raramente mencionada nos trabalhos sobre a história da loucura, das práticas médicas e de suas instituições: a mendicância.

Assim se as novas necessidades impostas pelo avanço de uma sociedade cada vez mais estruturada em torno do mercado contribuíram para a emergência de uma moral ligada ao trabalho, elas não são suficientes para justificar a identificação entre grupos recolhidos às ruas sob a alegação desta que constituía uma prática juridicamente estabelecida e cuja acusação era atribuída a alguém não tanto por sua desocupação, mas

pela ausência de uma ocupação **fixa**, bem como por sua perambulação pelas ruas da cidade (LE GOFF, 1998). Foram essas duas últimas características que possibilitaram estabelecer um elo entre as manifestações consideradas históricas e os demais grupos que, como ela, escapavam à ordem da cidade: salteadores, loucos de todos os tipos, libertinos, mendigos, prostitutas. Alvos da intervenção do Estado, seu destino mais comum era o encerramento sob a forma de internação em ambiente asilar (MELMAN, 2010).

Qualquer apreciação do lugar ocupado pela histeria à época de Freud, bem como do valor a ser atribuído à sua intervenção, deve levar em consideração essa curiosidade histórica que a aproxima à mendicância, uma prática associada tanto à ausência de um lugar socialmente aceito, passível de ser ratificação e de reconhecimento pelo Outro, mas, sobretudo, de laços fixos e duradouros com esse mesmo lugar. Trata-se, ainda, de uma prática atravessada por uma lógica na qual não podemos deixar de apontar o papel exercido por um pagamento. Pois este último, ao qual nos referimos como necessário à assunção de um lugar, já não comparece do lado do sujeito – a partir, ademais, de uma dimensão simbólica – mas de um terceiro que paga em seu lugar⁷⁵, ou que o confronta a um pagamento real sob a forma do tratamento moral a que aludimos acima.

Tendo em vista a errância que, como vimos, atravessa as manifestações descritas em diferentes momentos como históricas, bem como suas dificuldades de classificação, a partir de 1870, Charcot buscou delimitar os fenômenos clínicos característicos da “grande histeria” e que tinham como elementos fundamentais os chamados “estigmas” – termo que Freud utiliza em diversos momentos de seus *Estudos Sobre a Histeria* (FREUD, 1893-95/2006). Ou seja, sintomas permanentes que constituem o pano de fundo de manifestações episódicas como a crise convulsiva ou a hístico-epilepsia (TRILLAT, 1991). Instituído-lhes um lugar no rol das patologias neurológicas, Charcot conseguiu estabelecer “(...) uma sintomatologia que, embora extremamente multiforme, tornava impossível duvidar de que imperassem nela uma lei e uma ordem” (FREUD, 1886, p. 46).

⁷⁵ Referimo-nos, aqui, à prática de dar esmolas. É interessante perceber, diante do que a psicanálise identifica quanto à necessidade de um pagamento da parte do sujeito para a assunção de um lugar, que Le Goff (1998) chame a atenção para o fato de que, com essa prática, o que então se buscava não era a salvação (espiritual) do mendicante, mas a daquele que oferecia a esmola. Difícil saber, portanto, quem pagava pelo lugar de quem.

Assim, no relatório sobre os estudos de Freud em Paris, onde se percebe a influência que o médico francês teve sobre seus trabalhos posteriores, em especial em seu recurso à hipnose, o fundador da psicanálise chama a atenção para um elemento essencial para o que se configuraria o tratamento da histeria. Deparando-se com o caráter resolutivo da busca, por Charcot, de um lugar plenamente identificável para esta patologia, Freud (1886/2006) escreve:

(...) a tendência geral de sua mente leva-me a supor que ele não consegue descansar enquanto não descreve e **classifica** corretamente algum fenômeno que o interesse, mas dorme tranquilamente sem ter chegado à explicação fisiológica do fenômeno em questão (FREUD, 1886, p. 46, grifo nosso).

Ora, Freud não afirma que Charcot prescinde da suposição de causas orgânicas como estando na base da histeria. Apenas que o que o movia em seu trabalho não era o desejo de encontrá-las, mas o de tratá-la a partir de um lugar – uma classe – bem definido. Diante de seu caráter até então inclassificável, podemos aventar a hipótese de que a simples atribuição de uma categoria aos quadros por ele identificados como histéricos se revestia de efeitos terapêuticos significativos, uma vez que instituíam um lugar e um sentido postos em causa, há milênios, pelo próprio sintoma dos pacientes⁷⁶. Seguindo as vias abertas por Charcot, passemos ao caráter singular da intervenção freudiana.

Frente às relações que vimos marcarem o trabalho com a histeria, Melman (2010) chama a atenção para um elemento importante que acompanha o percurso freudiano junto à clínica dessa enfermidade, o qual seria decisivo para a fundação da psicanálise: o que ele promove de deslocamento de uma lógica imaginária, em direção a outra, eminentemente simbólica. Deste modo, Freud teria sido o grande responsável por dar um fim ao voyeurismo que até então marcava os trabalhos nesse campo – e cuja máxima expressão são os sintomas de conversão e as crises convulsivas que compõem a cena histérica – prestando-se, pura e simplesmente, à escuta do que, até então, se dava a ver.

⁷⁶ É importante chamar a atenção, neste momento, para a dimensão ética que atravessa, deste modo, uma questão bastante atual: o banimento da histeria, com categoria clínica, dos mais recentes manuais diagnósticos.

Foi por essa via que Freud (1893-95) pôde chegar, para além da deriva que vimos historicamente acompanhar o sintoma histérico, no que nele se deve a uma fixação. Fixação esta subjacente à sua famosa formulação “Os histéricos sofrem de reminiscências” (p. 48). Refere-se, nesse momento, à fixação relativa a um evento traumático que ele situa na origem do quadro histérico e que se traduz na formação de seus sintomas, os quais ensejam, portanto, sua atualização sob a forma de uma repetição. É importante destacar a dimensão temporal que, mais tarde, Freud (1905a/2006) evidenciaria estar em jogo nessa operação e que o levaria a retificar sua teoria do trauma. Pois o que ele então constatou foi que esse evento traumático não se constitui como tal senão *a posteriori*. Em outros termos, não é o evento traumático em si, mas sua rememoração a partir de um segundo evento, por sua vez, acidental, que remete o sujeito à situação original, resignificando-a e constituindo-a, *a posteriori*, como traumática. Nesse processo, o qual se inscreve a partir de uma temporalidade outra, não cronológica, destaca-se o papel exercido por traços psíquicos impressos na vida anímica do sujeito.

É importante destacar a dimensão ética subjacente à posição freudiana. Pois, se pelas vias do discurso, ele pôde escutar o sintoma histérico para além da dimensão de atopia que, como apontamos, marca este último, conferindo-lhe um lugar, foi porque o trabalho a que ele dava suporte encontrava apoio em sua própria experiência: sua travessia da atopia implicada, como traz Lacan (1960-61/2010; 1967-68), no próprio lugar do analista.

Um breve comentário de Freud (1886/2006) ainda no relatório sobre seus estudos em Paris – comentário este aparentemente à margem – nos coloca diante do aqui buscamos ressaltar. Nele, vemos o fundador da psicanálise evocar o quanto as manifestações históricas exigem, da parte do médico, a necessidade de sustentação de um lugar. Ele o faz, aliás, a partir do seu confronto com uma prática que vimos ser característica da atopia contemporânea – a busca de ocupações temporárias – cuja função reside, exatamente, na promoção de uma relação desimplicada com os lugares. Refere-se Freud, então:

(...) [ao] costume existente entre os “*médicins des hôpitaux*” franceses de mudarem frequentemente de hospital e, ao mesmo tempo, trocarem o ramo especial da medicina que estão estudando, até que sua carreira os conduza ao grande hospital clínico do Hôtel-Dieu. Mas J.-M. Charcot, quando era “*interne*” no Salpêtrière, em 1856, percebeu ser necessário fazer das doenças nervosas crônicas o tema de um estudo constante e

exclusivo; resolveu retornar ao Salpêtrière como “*médecin des hôpitaux*” e, depois, jamais abandonar este hospital. (FREUD, 1886/2006, p. 41)

Tendo em vista o que acabamos de trazer, uma ressalva se faz necessária. Embora tenhamos nos ocupado até o momento dos contornos gerais que o tratamento da histeria assumiu na sociedade francesa, é importante ressaltar que o tipo de intervenção que nela pudemos identificar não se restringiu a esse contexto, o qual, aliás, serviu de modelo para o tratamento da doença em outros países. Contudo, se a ele nos voltamos em nossa argumentação, é porque foi nele que Freud se deparou com os fenômenos clínicos que o levariam à invenção do dispositivo psicanalítico. Um ato tão mais impressionante quanto tenha se dado em torno da produção de um lugar para uma patologia historicamente ligada a uma errância muito próxima à que hoje constatamos ser comum na clínica atual. Mais impressionante ainda, talvez, tenha sido o fato dessa produção ter se dado a partir do trabalho em uma instituição onde essa errância assumia contornos tão literais⁷⁷ a ponto de marcar ambos os lados do trabalho terapêutico – aquele do médico e aquele do paciente.

A partir das vias abertas pelo ato freudiano, a própria clínica encontra sua condição de possibilidade na sustentação de um lugar – lugar este tomado em sua vertente ao mesmo tempo Real, Simbólica e Imaginária⁷⁸. Sustentação esta tributária do desejo e que, ainda que Freud atribua inicialmente à Charcot, sabemos ter sido, na verdade, a dele próprio⁷⁹. Frente ao acima exposto, podemos perceber que a atopia se faz presente na própria fundação da práxis analítica, onde imprimiria para sempre as suas marcas. Tais marcas, é importante frisar, não se restringem ao que do lado de um e de outro – médico e paciente – aparece em seu caráter sintomático, testemunhando um modo muito particular de desafetação em relação ao próprio lugar na ordem da cidade.

É neste ponto que reside a importância do que Lacan (1960-62/2010) traz na passagem que reproduzimos acima, na íntegra, por ocasião do seu questionamento da

⁷⁷ Referimo-nos à dimensão da letra presente em Salpêtrière.

⁷⁸ Real, pelo que nesse lugar se apóia, por exemplo, na função do objeto a (cf. p. ex. LACAN, 1967-68); Simbólico, pela dimensão discursiva que o atravessa; Imaginário, pela importância, por exemplo, do *setting* terapêutico, da função do olhar, e da dimensão do sentido (notadamente quando este terá faltado).

⁷⁹ Referimo-nos ao fato de as intervenções deste último junto à histeria se revestirem de um marcado apelo Imaginário (MELMAN, 2010).

atopia socrática. Pois ao evocar, nesse momento, o desejo do analista, o que ele então evidencia é o quanto o próprio dispositivo sustentado por este último deve a uma certa atopia: aquela que está implicada no lugar do analista. Pois esse lugar, Lacan (1969-70/2007) evidenciou não ser aquele de um sujeito, mas o do objeto – objeto *a* – cuja impossibilidade de ser situado ou designado na realidade, no campo das representações, ele pôde demonstrar⁸⁰.

Nesse sentido, é importante frisar que a conceituação do referido objeto por Lacan (1962-63/2004) no início dos anos 60 e dos Quatro Discursos⁸¹ ao final desta mesma década trazem uma dimensão de responsabilidade ainda maior para o tema da atopia, notadamente em sua relação com o lugar do analista. Pois, até então, como vimos, ela aparece simplesmente a partir de sua convocação à sustentação, em ato e presença, do trabalho clínico, traduzindo-se na necessidade de permanência a que Freud (1886/2006) se refere em seu relatório. Nele vemos uma passagem dar lugar à necessidade de uma parada [*arrêt*], de uma escansão, para que um trabalho tenha lugar, deste modo introduzindo um ponto de basta naquilo que se apresenta como o que a partir de agora nos referiremos como uma atopia vivida em termos imaginários pelo sujeito.

Em termos imaginários dado que projetada na extensão, por exemplo, na continuidade dos espaços vividos, de onde a possibilidade de uma passagem sem fim, sem cortes, como a que vimos acompanhar Alcibíades. Mas, sobretudo, pela fantasia [*fantasme*] que lhe é subjacente: a de que existiria um lugar determinado para o sujeito. Um lugar que, como os ideais da *pólis* ateniense, seria o Bom, o Justo, e em relação ao qual, frequentemente, este sujeito se sente excluído. Deriva-se daí o caráter reivindicatório que, não raras vezes, acompanha a atopia contemporânea, bem como sua resposta pela frustração, cuja máxima expressão, é o enunciado “isso não me representa” que vimos ditar o tom dos mais recentes debates políticos em nosso país.

A partir da introdução do conceito de objeto *a*, isso que com a atopia em sua vertente imaginária aparece sob a forma de um sintoma, advém em sua dimensão estrutural, tanto do lado do sujeito, quanto do lado do analista. É por não ter um lugar

⁸⁰ Voltaremos a este ponto no próximo capítulo.

⁸¹ Neles a posição do analista no discurso que leva o seu nome é designada, exatamente, pela função de *a* (do objeto), o qual exerce o papel de agente do discurso (cf. p. ex LACAN, 1969-70/2007).

previamente constituído, positivado, que o primeiro é convocado a ter que fundá-lo, ratificá-lo ou reinventá-lo a partir dos elementos que marcam a sua história pessoal. Também o analista é convocado à produção e à sustentação, a cada vez, de um lugar. Contudo, este lugar se apresenta tão mais paradoxal, quanto se constitui como um “lugar nenhum” [*nulle parte*] dado pela função do objeto *a*. Lugar este marcado na escansão⁸². Atopia, portanto, Real e não Imaginária.

Assim, mais do que algo a ser eliminado, a atopia, em sua dimensão Real, advém como aquilo que confere sustentação ao próprio trabalho analítico haja vista seu papel como ponto de inflexão para a produção de um lugar pelo e para o sujeito, destacando-se nesse percurso a dimensão de responsabilidade que se abre para este mesmo sujeito.

As mudanças em relação ao tema da atopia suscitadas pelas duas elaborações teóricas a que nos referimos acima trazem as marcas da própria dimensão significativa que as constituem. Como trouxemos no início do primeiro capítulo da tese, na polissemia do termo, atopia significa tanto a privação quanto a ausência de um lugar, deste modo fazendo jus às dimensões Real e Simbólica⁸³ que a atravessam e que acompanham o seu advento no Mundo Antigo, notadamente a partir de Sócrates. A partir de agora nos ocuparemos da dimensão do desejo que atravessa a posição deste último, pois é ela nos permite traçar a diferença entre uma atopia vivida em sua dimensão Real, em sua referência necessária ao campo da ética, como veremos ser o caso de Sócrates e em sua dimensão estritamente Imaginária, como vimos ser o caso de Alcibíades.

Sócrates, *atopos*?

No momento em que procedemos a um aparente desvio em nossa argumentação para situar o lugar da atopia na fundação do dispositivo analítico e no próprio trabalho de análise nos ocupávamos da distância que separa as posições de Sócrates e Alcibíades.

⁸² Extamente, no corte, na extensão nula.

⁸³ Simbólica porque ela convoca à inscrição de um lugar.

Nosso intuito era o de estabelecer a diferença radical existente entre elas, a despeito dos mesmos significantes que vêm marcar o seu lugar na *pólis* de seu tempo. Chamamos mais uma vez a atenção para o fato de que, aquilo que, em Alcibíades se traduz em um deslocamento real, geográfico, em Sócrates comparece em nível estritamente simbólico. Essa constatação nos permitiu situar o primeiro como paradigma da atopia característica da clínica contemporânea – em que se destaca a presença de um sujeito desimplicado em sua relação com os lugares e da dimensão ética que os atravessa. Trata-se, agora, de evidenciar que a posição de Sócrates, por sua vez, emerge no ensino lacaniano como representativa das posições do sujeito da psicanálise e do analista a que nos referimos acima, ambos confrontados à dimensão ética que acompanha a produção e a sustentação de seus respectivos lugares.

A referência ao desejo é aqui fundamental: é ela, como antecipamos, que nos permite distinguir entre uma atopia estrutural, ponto de inflexão para a fundação e a sustentação de um lugar, e uma atopia imaginária, experimentada na continuidade dos espaços vividos e no desprezo pelos lugares inscritos na ordem da cidade. Espaços e lugares estes os quais, a partir de então, o sujeito busca se servir como quiser. Não é precisamente a referência ao desejo que permite a Lacan (1960-61/2010) introduzir um ponto de interrogação na atopia socrática e isso a partir de um significante que vem, exatamente, marcar uma passagem? Retomemos sua formulação: “O desejo ali não **passa** de seu lugar, na medida em que não **passa**, para Sócrates, de desejo de discurso, de discurso revelando, revelando para sempre [*à jamais*]” (p.135, grifo nosso). Vejamos, portanto, onde Sócrates encontra – se esse é o caso – o seu lugar.

Em que pese o impossível que, com Sócrates, emerge do discurso, nem por isso podemos afirmar ter sido o filósofo alguém avesso a este último – todo o seu legado, aliás, o contraria. Sócrates tem paixão pelo discurso, tal como podemos perceber pela citação acima. Assim, se ele manifesta um certo desprezo pela retórica, pela “arte do bem dizer”, sobretudo a partir do uso que ela encontrou entre os sofistas, não é apenas porque negue que ela seja uma arte (KOYRÉ, 1963/1988). Mas porque, mais do que ninguém, ele – que nada sabe – sabe que, quando se fala, se fala sempre mal⁸⁴.

⁸⁴ Lembremos que *atopos* designa, na retórica, um arranjo ruim de palavras (BAILLY, 2000).

Ora, nisso a que aqui nos referimos como uma paixão, em que pese o *pathos* que a acompanha – Lacan afirmava que o sujeito padece do significante – não tratar-se-ia, de fato, do amor? Sobre este ponto, Guérin (1975) nos traz um elemento interessante. Nos lembra que, assim como Sócrates, o amor, na medida em que não comporta nem o qualificativo belo, nem feio – sendo por sua natureza intermediário – não pode ser cernido pelas vias do saber positivo, apenas pelo discurso sob a forma do elogio, procedimento adotado por Alcibíades, no *Banquete* (PLATÃO, versão/1987), para se referir ao seu mestre. Esse caráter intermediário estaria inscrito, segundo o autor, na própria filiação de Eros: fruto da união de Riqueza e Penúria, ele não estaria referido nem à abundância, nem à mais absoluta pobreza.

Deste modo, o erro dos cinco oradores cujos discursos precedem a interrupção de Alcibíades no *Banquete* (PLATÃO /versão 1987) teria sido o de atribuir qualidades aleatórias ou extrínsecas ao amor, além disso, operando a partir de uma lógica de classes, bem como de enunciados unívocos, fechados sobre si mesmos (GUÉRIN, 1975). Nesse sentido, a intervenção do personagem de Diotima, introduzido por Sócrates, serve para restituir a ambigüidade:

Ora, parece que isso só pode ser feito correndo o risco, no mito, disso que podemos chamar de uma “inqualificação”. Mostrar o amor, levados que somos por inspiração do mito, é declarar guerra às qualidades” (GUÉRIN, p.35).

Ao fazer intervir uma mulher para falar em seu lugar sobre o amor, Sócrates, evidencia a insuficiência do campo do sentido e introduz a referência a um campo aberto, aquele que Lacan (1972-73/2008) situa do lado feminino da tábua da sexuação. Campo este não-todo referido à lógica fálica e que assim, aponta para alguma coisa que necessariamente escapa aos efeitos de significação. Ao mesmo tempo, faz valer a função do mito que, a princípio, ele despreza, mas cuja determinação ele reconhece. A fragmentação e a abertura a partir das quais o mito se articula, aqui aparecem em oposição à univocidade das classes que o pensamento fundado sobre *logos* faz valer (cf.p.ex. ARISTÓTELES, versão/2015). A esse respeito, Guérin acrescenta:

Ora, a “inqualificação” de Eros encontra eco na atopia socrática – a qual é justamente sugerida por Alcibíades como fracasso do discurso (lógico). Se é verdade que a vocação essencialmente lógica e “científica” do discurso se exprime enquanto capacidade de alocar o indivíduo na espécie, e a espécie no gênero, um tal discurso, a partir do momento em que tenta apreender Sócrates, se encontra confrontado à nulidade. Sócrates não pertence a nenhuma

espécie, à nenhum gênero conhecido; ele é absolutamente desconcertante. E a razão de ser do elogio é, de início para sugerir o singular quando o universal escapa” (GUÉRIN, p.35).

Sócrates, portanto, é sem *analogon* (GUÉRIN, 1975), escapa a qualquer tentativa de definição. Trata-se da mesma questão apontada por Lacan (1960-61/2010) em relação à atopia socrática, a qual não comparece unicamente pelo “estranhamento” causado pelo filósofo na ordem da cidade, mas, também, pelo seu caráter inclassificável.

Contudo, Guérin (1975) esbarra em um elemento que impede que sua análise da atopia socrática vá mais longe do que a simples singularidade da figura do filósofo e de seu legado: a importância por ele acordada ao registro do Imaginário, a qual acaba por se constituir como ponto de apoio para ele traçar, mais do que uma analogia, uma identidade entre Sócrates e Eros. Essa identidade repousa, como antecipamos, no caráter intermediário – inclassificável – que ele atribui a ambos e é reforçada pelo discurso proferido por Alcibíades por ocasião de sua interrupção do banquete. Isso porque, conforme afirma Guérin (1975), a impossibilidade de encontrar para Sócrates uma tradução em palavras – haveria em sua atopia um repúdio a qualquer literalidade – convocaria a uma saída pela via da produção de imagens.

E é exatamente isso que vemos se produzir – tal como no mito platônico do amor (Eros) – no texto do simpósio: diante do caráter tão cativante quanto inabordável da figura de Sócrates, Alcibíades não teria encontrado outro recurso senão a evocação da imagem dos sátiros e dos silenos para se referir àquele a quem afirma ter sido seu *protós erástes*, o primeiro que o amou (LACAN, 1960-61/2010). Nossa referência, aqui, é o próprio texto platônico:

Louvar Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens. Ele certamente pensará talvez que é para carregar no ridículo, mas será a imagem em vista da verdade, não do ridículo. Afirmo eu então que é ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pife ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias (...) Tu porém dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo [encantar os homens](PLATÃO, versão/1991, p. 46).

Também Lacan faz alusão à passagem acima. Em sua apreciação do texto do *Banquete* (PLATÃO, versão/1987) ele ressalta a referência aos sátiros e silenos como aquela a partir da qual Sócrates é tomado como um objeto. Não se trata, contudo, de um

objeto qualquer, mas aquele que mascara em seu interior algo de precioso, como as bonecas russas (LACAN, 1960-61/2010). Mas, afinal, o que estas últimas e as pequenas estatuetas gregas guardam em comum?

Na tradição grega, os silenos são os acompanhantes de Dionísio, deus ligado aos excessos, principalmente no exercício da sexualidade – excessos estes que, sabemos, concerniam muito mais à figura de Alcibíades do que à de Sócrates. Nessa tradição, eles são representados como criaturas grotescas: um corpo aparentemente humano composto de partes animais – cauda de cavalo, pernas de bode, chifres –, formando uma figura muito próxima àquela que conhecemos, a partir dos romanos, como “fauno”. Nos interessa particularmente o modo como essas imagens eram fabricadas, pois elas nos permitem traçar uma analogia entre a sua produção e o caráter de montagem que atravessa o circuito pulsional, logo, a vida erótica do sujeito (LACAN, 1964/2008).

Ao contrário do que ocorreria em Roma, as estátuas gregas, em especial aquelas a que Platão se refere na citação acima, eram forjadas em bronze, material mais barato, abundante e maleável do que o mármore (BEARD & HENDERSON, 1995). Sua fabricação era feita a partir de um molde, o qual, necessariamente, pressupunha um cavo produzido no mesmo instante em que se criava a imagem, ela mesma, oca. O que as referidas estatuetas – bem como as bonecas russas – escondem, portanto, é a referência ao Real: o vazio que a pulsão circunscreve no mesmo movimento em que investe, contorna e produz os seus objetos.

Lacan (1960-61/2010) faz alusão ao vazio circunscrito pela pulsão e à função oblativa a partir de então passível de ser assumida pelos objetos em sua comparação dos silenos às bonecas russas. Pois o fascínio por elas exercido pode ser atribuído tanto à sua beleza quanto às sucessivas (e reversíveis) operações de extração e restituição do objeto que possibilitam sem jamais conseguir, de fato, preencher o vazio em torno do qual são produzidas. Não estaríamos aqui diante da mesma questão que atravessa as investidas de Alcibíades em relação à Sócrates, como se este pudesse constituir o objeto agalmático (LACAN, 1960-61/2010) suposto capaz de fazer parar [*arrêter*] o seu desejo? Não podemos deixar de ressaltar, nesse sentido, o caráter enganador das imagens evocadas pelo primeiro ao se referir às supracitadas estatuetas. Caráter este que, na analogia que aqui traçamos entre a metáfora dos sátiros e silenos presente no *Banquete* e o que se apresenta em termos de um circuito pulsional, advém em toda a sua

importância, na medida em que enseja um efeito de totalização em nível da imagem, a qual, como vimos, na verdade se produz em torno de um ponto cego, de um vazio.

Em nossa consideração sobre o que Sócrates expõe quanto à estrutura do discurso, pudemos perceber que o recurso ao significante exclui, por si só, a referência ao Todo, ou seja, ao que quer se apresente, em termos estruturais sob a égide de uma completude ou de uma continuidade, como frequentemente se evidencia ser o caso de uma imagem. Em relação à estrutura, é importante ressaltar, ainda, o que ela determina de abertura, de referência necessária ao campo alteritário pelo que nela se deve a uma falha: S1 e S2 não mantêm entre si uma relação de continuidade. Não se passa, portanto, de um significante ao outro senão por uma inflexão – um intervalo.

Tendo em vista o que articulamos, logo vemos que Sócrates jamais poderia encontrar como imagem Eros, pois este não apenas tem uma imagem bem definida – aquela que nos é legada pelo mito platônico –, como esta imagem se apresenta sob o signo da completude e da perfeição corporificadas na imagem da esfera, ao passo que não há nada na tradição clássica que ligue Sócrates a esta perfeição⁸⁵. Do mesmo modo, não há nada na posição que era a sua no discurso que venha marcar a referida completude, sequer uma continuidade.

Assim, podemos perceber que subjacente à suposta identificação entre Sócrates e Eros pretendida por Guérin (1975) encontra-se nossa dificuldade de passar sem o registro da imagem – seja em seu aspecto representacional (via produção de sentido) ou imediato (produção de imagens). É importante ressaltar, mais uma vez, os efeitos que acompanham esse registro, os quais se traduzem, entre outros aspectos, em nossa relação com os lugares e, a partir deles, com o espaço à nossa volta. Pois estes últimos passam a ser experimentados sob a égide da continuidade – da extensão – deste modo impossibilitando a inflexão, o intervalo necessário à produção de um lugar pelo e para o sujeito. Seu efeito já não pode ser outro senão a deriva que vimos acompanhar um personagem como Alcibiades, condenado a passar de um lugar para o outro, de uma fronteira para outra, em parte alguma [*nulle parte*] encontrando, de fato, o seu lugar. Não sendo, deste modo, passível de uma inscrição, tal lugar passa a ter que ser sustentado, a cada vez, por uma presença real.

⁸⁵ Nela, ele é descrito, como vimos, como feio.

Estamos aqui diante de uma passagem muito diferente daquela que evocamos em nossa referência à estrutura da linguagem. Pois, no caso de Alcibíades, trata-se de uma passagem vivida na extensão – na continuidade dos lugares experimentados – ao passo que o que essa estrutura institui é uma passagem de outra ordem: inscrita pelo intervalo entre um significante e outro, logo, marcada na escansão. É essa passagem que está em jogo na posição socrática. É ela, igualmente, que nos permite nos referirmos ao amor que une Sócrates ao discurso. Pois este amor, não residiria ele exatamente, no registro do pulsional que evocamos acima, sob a forma do erotismo descoberto por Freud (1905b/2006), em que Eros comparece promovendo o elo, a ligação entre um significante e outro? Não residiria neste deslizamento – no intervalo entre um significante e outro – o ponto de inflexão onde Sócrates encontraria o seu lugar?

Ora, que Lacan (1960-61/2010) deixe em aberto a questão sobre a atopia socrática – na qual, como vimos, ele introduz um ponto de interrogação – não se deve ao acaso ou a um voluntarismo de sua parte. Trata-se, de fato, de uma questão embaraçante, por assim dizer, sem solução⁸⁶. Pois, se no movimento em que Sócrates é representado de um significante a outro “O desejo ali não passa de seu lugar, na medida em que não passa, para Sócrates, de desejo de discurso, de discurso revelando, revelando para sempre” (LACAN, 1960-61/2010) onde situar o lugar do filósofo, tendo em vista o que aqui se esboça de um deslizamento sem fim?

Lembremos, nesse sentido, do que Freud pôde identificar, na clínica, quanto à necessidade de um corte, de um ponto de basta na corrente de significantes e imagens produzidas pelas formações do inconsciente, notadamente a partir de seus trabalhos com os sonhos. Nestes últimos, a necessidade disso que se apresenta como uma escansão aparece a partir do que ele (1900/2006) denominou umbigo do sonho. Do mesmo modo, Freud insistia na importância do instante em que, durante a sessão, se interrompem⁸⁷ as associações do paciente e se institui um silêncio, um vazio, em sua fala (FREUD, 1905/2006). Vazio este que é o ponto em torno do qual Freud situa, de modo indelével, a presença do laço transferencial e cuja sustentação da parte do analista será determinante para o futuro do tratamento.

⁸⁶ Remetemos o leitor, mais uma vez, ao relato de viagem N°1.

⁸⁷ O termo utilizado por Lacan (1951/1998) para comentar isso que aparece em Freud (1905/2006) é, mais uma vez, *s'arrêtent*.

Vemos essa parada, esse ponto de basta se produzir, no caso de Sócrates, na relação com o que podemos considerar como o seu sintoma, e que, deste modo, nos permite pensar em um retorno, a partir do Real, daquilo que foi elidido no Simbólico. Referimo-nos, aqui, ao estranho hábito – amplamente registrado pela tradição filosófica – que tinha Sócrates de subitamente se deter [*s'arrêter*] e assim permanecer durante horas parado em um pé só, supostamente até que encontrasse a solução para uma questão que o inquietasse⁸⁸. É importante destacar o que então se produz de ponto fixo a partir desse “num pé só” que nos é testemunhado no próprio texto do banquete (PLATÃO, versão/1987) onde Sócrates chega atrasado por causa uma de suas crises. É digno de nota, aliás, que, mesmo em nível do sintoma, esse ponto fixo seja marcado, na escansão – na interrupção do movimento – ademais, ali onde se institui, no real, uma passagem⁸⁹.

Esse ponto fixo, o qual, com apontamos, faz o seu retorno via sintoma, não é ele, que vemos marcar a atopia socrática, a dizer, o seu caráter absolutamente insuportável na ordem da cidade, tendo em vista o que ele promove de descentramento do sujeito e de impossibilidade no que diz respeito a uma estabilidade projetada na extensão, na continuidade? O que o procedimento socrático permite perceber, ao contrário, é que a única possibilidade de um ponto fixo se institui a partir de uma falha. Falha esta que introduz uma escansão?

Temos notícias desse ponto fixo, a partir de Sócrates, de uma outra maneira, ainda mais radical. Neste momento de nossa articulação é importante ressaltar a aproximação promovida por diversos autores entre o filósofo e a histeria, a qual encontra o seu fundamento, em grande medida, no sintoma por ele apresentado. A mesma aproximação é feita por Lacan (cf. p. ex. 1960-61/2010; 1969-70/2007), contudo, é importante ressaltar que este último fala, antes, de posição histórica, fundamentando-se, por sua vez, na posição de Sócrates frente ao saber e ao discurso. Isso porque também o filósofo testemunharia, tal como se evidencia ser o caso da posição histórica, uma grande dificuldade quanto a uma relação com o significante em que este ocupe o comando, o lugar de autoridade. Em seus diálogos, não há, como

⁸⁸ Essa é uma das versões mais conhecidas sobre o referido sintoma. Outra afirma que suas crises o acometiam em lugares que se destacam, exatamente, por marcarem uma passagem – no vestibulo de uma residência, na soleira da porta de uma casa, etc (cf. p. ex. ARISTÓFANES, versão/1987).

⁸⁹ Cf. nota anterior.

vimos, significante último, tal como podemos perceber pelo deslizamento *ad infinitum* – “discurso revelando, revelando para sempre [*à jamais*]” a que nos referimos anteriormente – motivo pelo qual a discussão termina de forma inconclusiva ou por uma confissão de ignorância. Esse deslizamento encontra, contudo, o seu ponto de convergência – e o seu ponto de basta – em uma experiência que, com Sócrates, se reveste do valor de um verdadeiro ato. Exceto pelo fato de que, deste ato, já não advém um sujeito capaz de testemunhar seus efeitos: referimo-nos aqui à morte, da qual, sabemos, Sócrates não buscou escapar. E o fez, precisamente, porque “ele não podia se exilar” (LACAN, 1960-61/2010)

Ele não podia se exilar

O ato, afirmava Lacan (1967-68), é um passo no escuro: diante de sua convocação a partir do Real o sujeito só pode se autorizar por si mesmo. É neste ponto que se abre a possibilidade de subversão até mesmo daquilo que está o mais profundamente marcado, inscrito, em sua história pessoal – aquilo que para além de sua deliberação, lhe foi transmitido pelo Outro. Ainda assim, nele podemos identificar aquilo a que Lacan (1967-68) se referiu como “uma ponta significante”.

A vida de Sócrates nos dá mostras, exatamente, do percurso de alguém confrontado, no dia-a-dia da cidade, com a dimensão significante e, deste modo, com os efeitos por ela suscitados. Sob esse aspecto, em que pese o apoliticismo de que, como mencionamos, por vezes foi acusado, em decorrência tanto do seu ceticismo por ele demonstrado em relação ao bom governo da cidade, quanto do fato de não ter se ocupado diretamente da política, podemos afirmar que sua vida é marcada por esta última. Ela foi em grande medida responsável pelo trágico destino do filósofo – não tanto pela aura de conspiração que muitos autores identificam no processo que levou à sua condenação, (PLATÃO, versão/2002), mas, sobretudo, por se constituir, também ela, a partir de uma dimensão estritamente significante⁹⁰.

⁹⁰ Remetemos o leitor ao primeiro capítulo da tese, onde situamos a dimensão significante implicada no registro político – haja vista a origem do termo na atividade deliberativa da *pólis* ateniense.

Do mesmo modo que o procedimento socrático, a psicanálise jamais se propôs ser uma ação política. Muito pelo contrário, pode-se mesmo afirmar ser a dimensão política um obstáculo ao tipo de intervenção a que ela se lança. Principalmente, pelo que, nela, não raras vezes se situa estritamente do lado do ideal, em seu apelo marcadamente Imaginário (LACAN, 1966a/1998). Lacan (1967-68) buscou combater os efeitos deste último na clínica, e, sobretudo, na formação do analista. A esse respeito, no seminário que pode ser considerado sua resposta a maio de 68 – *O Ato Analítico*, ele traz:

O que serve bem para mostrar o quão pouco resta da incidência das escolas é o fato de que a ideia de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal. Sabe-se disso há muito tempo. A ideia imaginária do todo tal como é dada pelo corpo – como baseada na boa forma da satisfação, naquilo que, indo aos extremos, faz esfera – foi sempre utilizada na política, pelo partido da pregação política. O que há de mais belo, mas também de menos aberto? E o que se parece mais com o fechamento da satisfação?

A colusão dessa imagem com a ideia da satisfação, eis contra o quê temos que lutar a cada vez que encontramos alguma coisa que faz nó no trabalho de que se trata, o do descobrimento pelas vias do inconsciente. É o obstáculo, o limite, ou melhor, é a névoa na qual perdemos a direção e onde nos vemos obstruídos (LACAN, 1969-70/2007, p. 31).

No entanto, em que pesem as palavras de Lacan que acabamos de evocar, bem como a afirmação da qual partimos – a de que a psicanálise não se propõe ser uma ação política – tendo em vista a dimensão significativa que a atravessa, ela não está isenta de que às suas intervenções e aos seus posicionamentos sejam atribuídas conotações políticas, a despeito da vontade de seus representantes. O significante, cabe lembrar, exclui a possibilidade de uma posição de mestria – que tenhamos o controle dos efeitos que um dizer, um ato, suscitam na ordem da cidade. Ainda assim, somos por eles responsáveis.

O próprio Freud (1939/2006) foi sensível às consequências políticas passíveis de serem desencadeadas pela psicanálise. É possível percebê-lo, entre outros aspectos, em sua decisão de adiar a publicação de *Moisés e o Monoteísmo*, tendo em vista as hostilidades em relação a esta última que esse texto poderia despertar junto a setores religiosos conservadores (sobretudo da Igreja Católica), em um contexto marcado por uma grande tensão diante da ascensão do nazismo. O referido trabalho, que consiste em um conjunto de ensaios, acabou por ser publicado pouco antes de sua morte e, mesmo depois desta, continua a ser alvo de críticas, acusações e debates acalorados, dado o caráter provocativo que assume para alguns grupos, inclusive, representantes do

próprio judaísmo, em cuja filiação Freud está inserido (SAID, 2003). O que então vem provocar a sua ira é a sustentação, da parte de Freud (1939/2006), de uma origem estrangeira – não-judaica – para Moisés, um dos principais expoentes dessa tradição.

Este e outros exemplos – as discussões quanto à análise leiga, as divergências em relação à Jung e, com elas, as preocupações de Freud relativas à transmissão da psicanálise – testemunham o quão atento estava o fundador dessa práxis quanto ao que poderia ser dito e feito em (e sob) o seu nome: o dele, Freud, mas, sobretudo, o da própria psicanálise. O que essa fórmula, “em nome de”⁹¹, enseja em sua própria estrutura é, exatamente, uma dimensão ética, e, ao mesmo tempo, política, tendo em vista o que nela se apresenta enquanto convocação a tomar parte nos assuntos da cidade. Ética e política, portanto, aqui, aparecem articuladas, contudo, somente na medida em que as ações que inspiram possam ser assumidas em nome próprio, ou seja, que o sujeito venha por elas se responsabilizar. De outro modo, esse “em nome de” pode muito facilmente se converter em um enunciado subsumido ao registro do ideal a que nos referimos acima, tendo como resultado, ao contrário, um apagamento do lugar do sujeito.

É em torno do que na supracitada fórmula faz valer a função do nome que reencontramos o percurso de Sócrates. Um percurso, como vimos, marcado pelo desejo – “desejo de discurso, de discursos infinitos” (LACAN, 1960-61/2010) – e que não seria abalado nem mesmo pela proximidade da morte. Como ressaltamos acima ao evocarmos o umbigo do sonho e a experiência do vazio que se produz no trabalho da análise, que o sujeito assuma uma posição de responsabilidade frente àquilo que o constitui e o determina em sua vida, no laço social, encontra-se na dependência de uma escansão: da produção do intervalo que vimos estar implicado na assunção do seu lugar.

Assim, diante do desfile de significantes com que nos deparam os discursos de Sócrates, o que nos permite afirmar ser neste discurso que ele encontra o seu lugar – a ponto de ter sido possível a Lacan (1960-62/2010) introduzir uma dúvida em sua atopia? Pois, à primeira vista, esse discurso se apresenta como um deslizamento sem fim. Contudo, uma análise mais profunda nos permite perceber que esse mesmo

⁹¹ Recorremos a essa mesma formulação na introdução da tese, ao nos ocuparmos do tema da liberdade.

discurso encontra, sim, um ponto de basta, ainda que o faça a partir de uma experiência radical: a morte.

Com Sócrates, o tema da morte assume contornos paradoxais, pois é ela que nos dá o testemunho da dimensão ética que o acompanhava nos assuntos da cidade e que vinha responder pela sua mais estrita submissão ao significante. Afinal, o que vem a ser o nome senão a marca, por excelência, deste último? Traço de pura diferença inscrito na ordem da cidade e na cadeia das gerações? Referimo-nos, aqui, ao fato de ser através do nome – de seu patronímico – que o sujeito é convocado pelo Outro a tomar parte em sua história pessoal e na vida da comunidade. É em nome próprio que ele responde no laço social, à vida em sua dimensão coletiva.

Em sua dimensão significante, o nome inscreve e denota um lugar – tanto o lugar de onde ele se articula e de onde ele extrai a sua autoridade, quanto o lugar que ele franqueia àquele que é nomeado. As marcas desse lugar encontram-se impressas em sua própria estrutura, para além do significado que muitas vezes podemos lhe atribuir: ela se faz presente, notadamente, em sua grafia e no seu material sonoro, no que ambos se apoiam na dimensão da letra (LACAN, 1960-61/2010). Não nos esqueçamos que a letra advém, no ensino lacaniano, como aquilo que cai, que resta do jogo de articulação da cadeia significante, ou seja, no intervalo entre um significante e outro, desse modo vindo a designar, também ela, o próprio lugar do sujeito. Lugar este tão mais atópico, tão mais “extraordinário”, quanto faça eco a um resto inassimilável a qualquer operação de representação. Deriva-se daí, entre outros fatores, a dimensão de enigma que necessariamente o acompanha, como trouxemos em outro momento.

Mencionamos que somente em raras ocasiões Sócrates deixou Atenas. Reside nessa questão um dos maiores embaraços causados por sua figura, pois a essa conduta ele se manteve fiel até a morte, recusando-se a escapar da pena que lhe havia sido imposta, e isso a despeito das inúmeras tentativas de seus discípulos em livrá-lo de sua execução (PLATÃO, 2008). Frequentemente se atribui essa decisão ao fato de Sócrates não ter conseguido derrotar logicamente seus acusadores ou, ainda, sua submissão às leis da cidade, tendo em vista o que ele desenvolve no *Crítion* (PLATÃO, versão/2008) nos momentos que antecedem a sua morte. No entanto, é este mesmo diálogo que deixa claro que uma possível fuga teria como consequência a experiência do exílio, experiência esta que parece apontar para o impossível em jogo na sua posição.

Esse fato não passou despercebido por Lacan (1961-62/2010). Na sessão de 15 de novembro de 1961 do seminário *A Identificação* – um dos quatro seminários em que, como apontamos, ele se ocupa da atopia socrática – dando sequência a uma intervenção sobre a função do nome, ele traz a seguinte formulação:

(...) é somente enquanto tendo conseguido se constituir, a partir de sua identidade social, este ser de atopia que o caracteriza, que o chamado [*nommé*] Sócrates, **aquele que se nomeia assim em Atenas**, e é porque **ele não podia se exilar**, pôde se sustentar no desejo de sua própria morte até fazer dela o *acting-out* de sua vida(...) (LACAN, 1961-62/2010, p.43)

Sócrates não podia se exilar, pois o que sua vida testemunha é a mais pura submissão ao significante, expressa em seu amor pelo discurso, cujos efeitos ele só pode responder, em nome próprio, ali onde o profere e o sustenta – em Atenas. É ela que ele porta em seu nome e é nela que ele encontra o seu lugar, ainda que este último seja tão “extraordinário” quanto venha a ser designado por esse significante paradoxal que é atopia. Este significante, para além do que pudemos desenvolver até o momento a seu respeito, traz, ainda, a literalidade a que acabamos de nos referir como estando, também ela, implicada na assunção de um lugar pelo sujeito: é por uma dimensão de perda – pela queda de uma letra – que *atopos* pode dar lugar a *topos*. Ainda que às custas da própria morte.

Vejamos o que se inscreve a partir dessa referência – a da morte – em direção à qual caminha Sócrates na sustentação do seu lugar e da qual, como sabemos, ele não buscou escapar. Nosso encaminhamento terá como ponto de partida algumas questões suscitadas por Freud (1901/2006) a partir de seu esquecimento de um nome próprio. Essa experiência nos é relatada em *A Psicopatologia da Vida Cotidiana*.

Na ocasião evocada, Freud viajava de trem. Durante seu trajeto, ao participar de uma conversa, diante de sua tentativa de evocar o nome do autor dos afrescos da catedral de Orvieto – o célebre pintor Signorelli – ele se vê diante de uma cadeia associativa da qual este termo se encontra excluído (FERNANDES, 2006/2016). Ele passa, então, a acompanhar o desfile de significantes a que esse esquecimento dá lugar e que, deste modo, vem substituir o termo elidido. O que se inicia nesse momento é um trabalho de análise da parte de Freud, no qual ele avança a partir de diferentes níveis de associações (FERNANDES, 2006/2016). Sobre este ponto, Fernandes (2006/2016) traz uma importante observação: a de que, o que está em questão na análise freudiana do

esquecimento do nome de Signorelli é uma apreciação da estrutura do recalque. Contudo, uma apreciação que correspondia à ideia que, à época, Freud (1915b) tinha dessa operação, motivo pelo qual:

Freud não demarca bem a ordem do que se passa ao nível das letras, do que se passa no campo do sentido, do que porta valor semântico. Sua explicação tende a privilegiar o sentido situado então como recalcado (FERNANDES, 2006/2016).

O texto freudiano a que nos referimos acima, onde é relatado pela primeira vez o episódio do esquecimento do nome de Signorelli, data de 1901, ou seja, refere-se aos primeiros anos de prática e de elaboração teórica da psicanálise. Trata-se de um período ainda muito próximo de seus trabalhos com Breuer junto à clínica da histeria (FREUD, 1893-95/2006). Do mesmo modo, trata-se de um período que sucede imediatamente a publicação da primeira tópica freudiana, trazida em *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900/2006), para muitos, a obra inaugural da psicanálise. Nela, se destaca uma concepção e uma representação topográfica do aparelho psíquico, o qual encontraria uma elaboração mais complexa a partir de 1914, com a publicação dos trabalhos que compõem a metapsicologia freudiana. Voltaremos a esta questão no próximo capítulo.

As associações seguidas por Freud revelam, pouco a pouco, sua relação com o nome esquecido. Relação esta que se institui de forma tão mais explícita conforme o material substitutivo se mostre mais bem sucedido em elidir os temas do sexo e da morte que Freud (1901/2006) identifica como estando no cerne do seu esquecimento. Em um primeiro nível de análise, a cadeia então produzida traz termos que se mostram mais propícios à evocação do nome de Signorelli, seja em nível do sentido, seja em nível da letra: são, como aquele, nomes próprios de pessoas (Botticelli e Boltraffio); designam, como aquele, nomes de pintores famosos, ademais, pertencentes a um mesmo período e contexto histórico – o Renascimento italiano –, cujo interesse evidenciaremos mais à frente; mantêm, em sua estrutura, um jogo literal que obedece a um automatismo no qual podemos reconhecer a repetição de alguns elementos fonéticos, bem como seu rearranjo em sílabas (FERNANDES, 2006/2016); e, finalmente, trazem a marca de um mesmo tempo e lugar – a Itália dos séc. XIV e XV.

Em cada um dos materiais evocados, destaca-se a referência ao traço, elemento que Lacan (1961-62/2006) destacou como aquele que confere suporte à função do nome

próprio, este último, fundamental para a operação de identificação – uma das principais vias de acesso na assunção de um lugar pelo sujeito, como veremos no próximo capítulo. Nesse, sentido, não podemos esquecer que a pintura mantém uma relação privilegiada com o traço: nela, uma pincelada pode assumir o valor de uma verdadeira assinatura, possibilitando identificar sua autoria, tendo em vista seu caráter singular. Deste modo, ela se apresenta como índice do lugar e da dimensão de verdade presentes na obra do artista.

É neste ponto que nos deparamos, aliás, com a referência lacaniana à atopia socrática no seminário sobre a identificação (LACAN, 1960-61/2010), onde ela aparece relacionada à verdade do sujeito. A referência de Lacan nesse momento é o Quadrado Lógico de Peirce, o qual não abordaremos em todas as consequências que trouxe para o campo da lógica, tendo em vista a complexidade do tema e os limites deste trabalho. Restringir-nos-emos a indicar que ele serve de suporte, nessa ocasião, para Lacan demonstrar não ser no registro do universal, mas no do particular, que se inscreve a verdade do sujeito, deste modo contrariando o que fora estabelecido pela lógica aristotélica – segundo a qual não há verdade senão do universal. A grande contribuição de Peirce, nesse sentido, foi ter introduzido em seu esquema uma casa vazia, cuja possibilidade podemos afirmar estar excluída por Aristóteles, o qual, como vimos, não admite a existência do vazio.

A referência a Signorelli vem se encaixar no caso de substituição a que nos referimos acima, em que vemos a função do traço presente na pincelada do artista substituir a função do nome, tendo em vista o valor de marca – e de diferença – que acompanha ambos os casos. Assim, na execução da obra que tanto impressionou Freud, Signorelli trocou seu nome por um autorretrato acrescentado ao espaço dedicado à sua assinatura (FERNANDES, 2006/2016). O que nos interessa nesse procedimento não é tanto que uma imagem possa substituir um nome, mas o fato de que só pode fazê-lo por encontrar, também ela, seu suporte na função do traço. Em outras palavras, à operação que, à primeira vista, se estrutura em torno da função do Imaginário vêm se somar os registros do Real e do Simbólico como ponto de convergência de uma operação de identificação⁹².

⁹² Fazemos, aqui, uma brincadeira entre a busca da autoria de uma obra, ou seja, a identificação de sua autoria e a operação de identificação, tal como esta encontra sua conceitualização em psicanálise. Operação esta que será um dos temas do próximo capítulo.

Não é à toa que aqui evocamos esse termo, “ponto de convergência”, tomado de empréstimo às artes figurativas, em especial, à pintura, à fotografia e ao desenho. Pois, nestas, o que se verifica é uma certa organização da experiência, a partir da função do olhar, em torno de um ponto fixo, derivando-se daí o efeito de unidade que acompanha a maior parte de suas produções. Nelas, temos notícias desse ponto fixo e do efeito de convergência e unidade que lhe são correlatos através do papel desempenhado pelo ponto de fuga – o qual se define por ser o ponto em direção ao qual convergem as linhas gerais que compõem os objetos e as cenas representadas.

Isso que aqui trabalhamos a partir da referência a espaços representacionais – um quadro, um desenho, uma foto – se apresenta como igualmente válido para nossa experiência do espaço propriamente dito, esse mesmo espaço em torno do qual se organiza nossa vida cotidiana. Nele, a função desempenhada pelo ponto de fuga se faz presente, por exemplo, sob a forma de um ponto qualquer projetado na linha do horizonte. Frente ao que aqui se articula, não podemos deixar de ressaltar um elemento fundamental que desenvolveremos no próximo capítulo: que o espaço nada mais é do que efeito da estrutura da linguagem, a qual, também enseja um ponto fixo. Ponto, este, porém, irreduzível à projeção imaginária – logo, à extensão –, mas que, encontrando suporte na função do traço, se institui como Real.

A referência ao que aqui trazemos quanto à função exercida pela produção de um ponto fixo – aqui representado pelo ponto de fuga – como elemento integrador seja da experiência subjetiva, seja de uma certa experiência do espaço, se faz presente no episódio do esquecimento do nome de Signorelli relatado por Freud. Nesse sentido, é digno de nota que poucos trabalhos sobre esse episódio mencionem o fato do pintor ter sido um dos grandes mestres da perspectiva, técnica que tem no ponto de fuga seu principal suporte. A adoção dessa técnica em pintura – e nas artes figurativas em geral – constitui uma das maiores contribuições do Renascimento italiano, período ao qual pertencem, igualmente, todos os pintores cujo nomes vêm substituir o de Signorelli nas cadeias associativas de Freud. É também em torno de um ponto fixo, o qual se destaca por sua dimensão Real, que se articulam os diferentes níveis destas últimas (1901/2006), as quais convergem para um único ponto. Ponto este que, ao mesmo tempo, buscam elidir: o tema da morte.

É também em direção a esta última que caminha a experiência socrática, a qual, com seu desejo de discursos infinitos, encontra na perspectiva da morte o ponto de basta que todo dizer, na medida em que ali esteja implicado um sujeito, comporta. Limite este tão Real quanto Simbólico, conforme venha situar um impossível, ao mesmo tempo em que marcar uma passagem. Passagem escandida.

Frente ao acima exposto, logo vemos que, de fato, Sócrates não podia se exilar. Submetido que estava ao significante, sabia mais do que ninguém em sua época que o sujeito leva consigo as marcas do seu lugar aonde quer que vá. Sabia, também, que ainda que sejam vários os lugares franqueados a este mesmo sujeito, há ao-menos-Um do qual ele não pode escapar e pelo qual será sempre convocado a responder: aquele no qual ele está implicado pelo desejo⁹³. Para Sócrates, esse lugar era o próprio discurso – discurso este que ele sustentava em Atenas, e que o fez até seus últimos dias. Por isso mesmo, ainda que tenha ido em direção à morte, esta, jamais de fato o alcançou⁹⁴.

O mesmo já não pode ser dito a respeito de Alcibíades. Ele conseguiu, com seus dotes de oratória, reverter a pena que lhe havia sido dada pelo povo de Atenas por ocasião do episódio da mutilação dos Hermes. Ainda assim, morreu no exílio, para onde fora atraído por uma vida de excessos e deslocamentos sem fim. Dizem que morreu em meio ao fogo, abatido de longe por seus inimigos, os quais não tiveram coragem de enfrentá-lo (PLUTARCO, verão/2010). Cumpriu, portanto, o que lhe estava destinado⁹⁵, e o fez sob a aura da mais estrita liberdade.

Veremos, no próximo capítulo, as diferentes formas assumidas por uma liberdade que apresenta contornos muito próximos à experimentada por Alcibíades, tendo em vista se traduzir em um deslocamento (real, concreto) sem fim. Deslocamento este vivido na continuidade dos espaços experimentados e em um tipo muito particular de desfetação quanto aos lugares da cidade. Antes, porém, evoquemos a diferença fundamental que separa os percursos de Sócrates e Alcibíades – de modo algum duas atopias. Pois, esta, só há uma: aquela que é determinada pela estrutura da linguagem e

⁹³ Cf. relato de viagem N°3.

⁹⁴ Sócrates não escapou à pena de morte. Deste modo, referimo-nos, aqui, à morte em sua dimensão significativa e remetemos o leitor ao tema do entre-duas-mortes trabalhado por Lacan (1959-60/2008) no seminário *A ética da psicanálise*, o qual antecede o seminário sobre a transferência – precisamente, aquele em que Lacan (1960-61/2010) introduz a atopia em seu ensino e em sua transmissão.

⁹⁵ Referimo-nos, aqui, ao passado de exílio marcado na sua linhagem, a dos Alcmeônidas.

que faz da falha – de uma casa vazia – o ponto de inflexão a partir do qual o sujeito poderá advir na produção e na sustentação de um lugar. Faz toda a diferença que o sujeito responda a isso que se apresenta vago a cada um pelas vias do imaginário, como vimos ser o caso de Alcibíades, ou pela via do desejo, como nos testemunha o percurso de Sócrates. Diferença, portanto, estritamente ética.

Capítulo III – SOBRE A ATOPIA CONTEMPORÂNEA

Tu marches vers Auteuil tu veux aller chez toi à pied
Dormir parmi tes fétiches d'Océanie et de Guinée
Ils sont des Christ d'une autre forme et d'une autre
croyance
Ce sont les Christ inférieurs des obscures espérances

* Apollinaire, *Alcools*, 1913

A partir do recurso de Lacan (1960-61/2010) ao Mundo Antigo pudemos perceber que, desde períodos bem remotos, ali onde a fragmentação e a abertura se apresentam como horizonte para a experiência subjetiva, se institui para o sujeito a necessidade de produção de um ponto fixo. Seja pelas vias do saber, como vimos ser o caso de uma tradição que conferia especial importância ao *logos*, seja pelas vias da sustentação da palavra, como vimos operar na tradição fundada sobre *mythos*. O caráter insuportável da posição de Sócrates na *pólis* de seu tempo – de onde a sua atopia na ordem da cidade – residiu, em grande medida, em ter evidenciado a impossibilidade em jogo nessa produção ao referi-la ao ponto de incidência de uma falha. Falha esta própria à estrutura do discurso.

Desde as primeiras concepções psicanalíticas, a identificação emerge na teoria e na clínica como operação privilegiada em torno da qual se institui para o sujeito a produção de um ponto fixo, diante de uma realidade que, de outro modo, se lhe apresentaria sob o signo da fragmentação, tendo em vista a divisão a partir da qual ele se constitui. Através dela, abre-se ao sujeito, ainda em vias de advir⁹⁶, a possibilidade de um enraizamento e de uma estabilidade que, não estando, de partida, inscritos em sua constituição, exigem um trabalho de sua parte, assim como daqueles que, com ele, participam do laço social.

Assim, se a fragmentação que historicamente acompanha a produção de um lugar encontra o seu ápice na vida contemporânea, através da infinidade de objetos, imagens e espaços que são oferecidos ao sujeito, ela não deve ser entendida como algo

⁹⁶ Referimo-nos aqui à precocidade da operação de identificação, a qual tem lugar quando ainda não podemos nos referir, propriamente, a um sujeito.

imposto de fora a este último. Pois, ainda que obedeça a determinantes histórico-culturais específicos – os quais vão desde a configuração de um mundo globalizado, que dá acesso a matrizes culturais diversas, até a ampliação exacerbada das possibilidades de consumo, erigidas em torno de objetos descartáveis (cuja substituição é projetada ao infinito) – ela se apresenta tão mais problemática quanto tais determinantes façam eco à estrutura da qual o sujeito é efeito. Uma estrutura marcada pela plasticidade do circuito pulsional, em que se destaca o caráter parcial de seus investimentos e satisfações, pelo movimento metonímico do desejo, pela escansão como temporalidade própria ao inconsciente, o qual, em suas manifestações, se abre para logo em seguida se fechar (LACAN, 1964/2008).

Essa estrutura, a qual tanto Freud (cf.p.ex.1901/2006) quanto Lacan (1957-58/2010) demonstraram não ser outra senão a da linguagem, se articula a partir de um processo dialético. Por isso mesmo, enseja a possibilidade de sua própria subversão. Esta se abre como horizonte a cada ato falho, sonho, lapso, sintoma, produzido pelo sujeito na medida em que ele venha tomar lugar ali, assumindo uma posição de responsabilidade diante daquilo que, mesmo não sendo por ele reconhecido, o constitui e o determina nos seus atos os mais banais. Mas, também, pelas operações mediante as quais a estrutura a que aqui nos referimos ganha linhas mais ou menos precisas – derivando-se daí o caráter de montagem que a atravessa –, organizando-se a partir dos elementos que marcam a história pessoal de cada sujeito. Esse é um dos motivos pelos quais Lacan falava em conquista da estrutura (LACAN, 1957-58/1999). Em outras palavras, o trabalho permanente a que nos referimos acima como se impondo ao sujeito na medida em que ele é efeito da dinâmica própria à estrutura da linguagem.

Entre as operações capazes de promover uma certa estabilidade, podemos citar o processo de recalque, a passagem pelo Complexo de Édipo, o narcisismo e a identificação. Contudo, é importante destacar o caráter privilegiado desta última, tendo em vista sua incidência em uma fase extremamente precoce da vida do sujeito, deste modo servindo de suporte para as demais (FREUD, 1921/2006). É igualmente importante insistir na diferença existente entre isso que se constitui como uma operação – a identificação – e que, como tal, se relança a cada vez como exigência de trabalho e a identidade como um de seus efeitos mais imediatos. Pois, em geral, tendemos a atribuir a esta última uma forma acabada, consistente, passível de ser reconhecida pelo sujeito e por seus pares no laço social. Forma esta que se traduz por essa palavra tão ambígua

quanto enganadora que é personalidade⁹⁷. Mas, também, no próprio uso do termo identidade pelos movimentos sociais contestatórios da atualidade. Uma das principais características destes últimos é sua mobilização em torno de uma identidade – de gênero, de classe, de raça, etc. – sem que a concepção desta última seja posta em questão.

No entanto, o que a prática analítica nos evidencia é que a identidade é muito mais incerta em seus elementos constitutivos do que pensamos. Eis uma questão já levantada por Melman (1990) em um trabalho publicado na década de noventa e que, mais de vinte e cinco anos depois, ainda atrai o nosso interesse. Seja pelo que nele se revela ainda atual, seja pelo que ele nos permite perceber de deterioração, nos últimos anos, dos elementos capazes de marcar um lugar para o sujeito no laço social. Na época em que esse trabalho, intitulado *Os Quatro Componentes da Identidade* (MELMAN, 1990), foi escrito, as questões identitárias constituíam o pano de fundo dos principais debates políticos internacionais, tendo em vista o seu papel nos conflitos do período, em especial, naqueles que eclodiram na região dos Bálcãs após a dissolução da República Federal Socialista da Iugoslávia. Mas, também, seu papel na primeira guerra do Golfo, a qual, apesar de ter sido claramente motivada por determinações econômicas, teve na questão identitária uma contribuição importante (alimentando alianças e inimizades em cada lado do conflito); no movimento da intifada palestina – a chamada guerra das pedras – iniciada no final dos anos oitenta no Oriente Médio; e em tantos outros conflitos ao redor do globo.

Para além das questões identitárias que ainda hoje nos ligam a esses eventos, os quais se destacam por seu caráter belicoso – a região balcânica continua sendo considerada um barril de pólvora dentro da Europa; todos os dias nos vemos confrontados aos efeitos das intervenções norte-americanas no Oriente Médio⁹⁸; ao mesmo tempo em que as tensões entre árabes e israelenses e entre estes últimos e palestinos estão longe de terminar – nos chama a atenção o que cada um deles veio a

⁹⁷ No teatro grego o termo servia para designar uma máscara.

⁹⁸ Em que se destaca sua participação no armamento de movimentos extremistas na região e suas consequências para o avanço do terrorismo na atualidade, principal fonte de preocupações (e de despesas) para as maiores potências ocidentais.

inscrever quanto a uma experiência tão violenta quanto singular no que diz respeito ao espaço. Experiência esta cujas marcas ainda podemos testemunhar⁹⁹.

Quem não se lembra das imagens do prédio do parlamento bósnio e da torre Hum (sede da TV e da Rádio de Sarajevo) em chamas ou sendo atingidos por mísseis no cerco à cidade, em 1992, em um dos episódios mais dramáticos e sangrentos da Guerra da Bósnia¹⁰⁰? Episódio este que, contou, inclusive, com a presença de franco-atiradores espalhados nas ruas em meio à população civil (GARCIA, 2012). Hoje, mais de vinte anos depois, as marcas deixadas pelo conflito traçam uma nítida linha divisória entre o passado e o presente. Marcas estas que devem ser entendidas em seu sentido literal. Pois elas nos permitem distinguir os edifícios do período da guerra das construções mais recentes: estas últimas as únicas que não possuem marcas de bala.

Tive a oportunidade de visitar a cidade enquanto me dedicava a esta pesquisa. E não poderia deixar de testemunhar a dimensão de trabalho, no que tange à fundação e à sustentação de um lugar, que se coloca nessa realidade aparentemente tão distante daquela com que nos deparamos cotidianamente na clínica. Pois nela, questões fundamentais para o sujeito – tais como a identidade, a relação com a casa, com o espaço, com o lugar que terá sido o de cada um no laço social e em sua herança pessoal – se inscrevem, literalmente, a partir da referência a um furo. Ora, com o que nos confronta a experiência do inconsciente senão com fenômenos que se destacam por seu caráter lacunar: o esquecimento, o ato falho, o sintoma, a própria transferência? Todos fenômenos que vêm furar, escandir, uma realidade de outro modo vivida sob a égide da continuidade.

Do outro lado desse conflito, há poucas centenas de quilômetros dali, diante das marcas deixadas desta vez em Belgrado, antiga capital da Iugoslávia, a experiência do espaço que então se abre para o sujeito se apresenta de modo um tanto diferente. Ali a paisagem se mostra de certa forma mais serena, mais sutil em seus avatares da guerra, uma vez que as referidas marcas de bala já não são uma presença constante. No entanto, os possíveis efeitos apaziguadores experimentados nesse espaço vivido em sua aparente continuidade, subitamente se desfazem. Ao dobrar-se uma simples esquina – seja por

⁹⁹ Cf. relato de viagem nº 4.

¹⁰⁰ Essas imagens podem ser vistas no final do clipe “Miss Sarajevo”, da banda irlandesa U2, através do link <https://www.youtube.com/watch?v=UtcGIYmoINc>.

obra do acaso, seja seguindo um dos roteiros da cidade – é possível se deparar com os imensos edifícios bombardeados pelas forças da OTAN, hoje alçados à condição de principais pontos turísticos da capital sérvia. É, de fato, impressionante o efeito de ruptura – de corte – promovido na paisagem de outro modo intacta pela bizarra escansão inscrita pela precisão das bombas dessa guerra cirúrgica¹⁰¹, a qual foi capaz de dar à morte e à destruição, em sua imprevisibilidade, endereços mais ou menos precisos¹⁰².

Essa mesma precisão teve um papel de destaque na Primeira Guerra do Golfo, a qual, para além das consequências reais sobre as populações e forças locais, ficou marcada na memória de muitos como uma guerra virtual, haja vista a analogia então estabelecida entre o moderno aparato militar empregado pelas forças da Coalizão Internacional, lideradas pelos EUA, e as imagens de videogames. O caráter inédito desse tipo de intervenção residiu muito menos no fato dele ter se constituído como a maior ofensiva aérea jamais empreendida, do que em ter tornado a presença real de combatentes no campo inimigo obsoleta, tendo em vista o uso em larga escala de bombas e mísseis teleguiados (VEJA ON-LINE, 1991/2016). Estamos aqui diante de um contraste interessante com outra disputa, não muito distante, desta vez travada, literalmente, com as mãos. Uma disputa em que paus – e, principalmente, pedras – constituíram o aparato tecnológico de última geração. Referimo-nos aqui ao conflito que, no final dos anos oitenta, opôs palestinos e colonos judeus nos territórios da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, o qual mobilizou em ambas as partes um ódio há muito cultivado em relação ao inimigo (PALESTINE INTIFADA, 1987).

Embora recuados no tempo, os exemplos que trouxemos acima atraem o nosso interesse pela íntima relação que nos permitem estabelecer entre a fragilidade experimentada quanto à própria identidade – paradoxalmente, ali onde ela aparece em sua suposta consistência – e o que vem se inscrever como experiência do espaço: como evidenciaremos, aquela que se caracteriza, de um lado, por sua vertente defensiva e, de outro, pela violência daquilo que, tendo sido elidido no Simbólico, faz seu retorno a partir do Real. Sua relação com a atopia contemporânea não é difícil de ser situada. A violência, é importante lembrar, emerge onde os lugares (de um sujeito, de um povo) já

¹⁰¹ Embora consideradas de grande precisão, tendo em vista o emprego de um grande aparato tecnológico, é importante ressaltar que as intervenções militares a que nos referimos acima foram responsáveis pela morte de milhares de civis. A justificativa era a mesma ainda hoje empregada: mero erro de cálculo.

¹⁰² Relato de viagem N°5.

não são mais suportáveis. Principalmente porque a dimensão da palavra, que os constitui, terá faltado (MANFRONI, 2010).

Assim, é no mínimo interessante que, diante de uma experiência política que não deixou de manifestar seus traços totalitários, como a que teve lugar na antiga Iugoslávia, sejam as referências ao furo, de um lado do conflito, e à escansão, do outro, que venham marcar o espaço ao redor, nele (re)introduzindo uma descontinuidade. Que, após uma guerra travada sem a necessidade de uma presença real, estejamos confrontados, através do terrorismo, com uma ameaça sem rosto, local ou meio definidos. E, finalmente, que, diante de uma realidade vivida sob o signo da dispersão e da transitoriedade, pelos dois lados do conflito palestino-israelense, tenham sido elementos recolhidos aqui e ali – elementos estes ligados ao solo, a um enraizamento – que tenham servido de arma contra o inimigo, bem como de suporte identitário (ainda que de forma disruptiva) para um povo em busca de um território. Sob este aspecto, é importante ressaltar o quanto a existência de um ponto fixo é fundamental no que concerne à política e à diplomacia atuais. Pois os mesmos povos ou nações que hoje possuem reconhecimento político limitado, em outros termos, que, a despeito de suas reivindicações, não são considerados Estados pela maioria dos países e organismos internacionais, não possuem um território bem delimitado ou não tem o seu direito sobre os mesmos ratificado.

Do mesmo modo, é interessante perceber que todas as opções políticas comunais, a maioria das quais pensadas como alternativas ao modelo capitalista, também foram concebidas por referência a uma territorialidade bem definida, deste modo, passível de ser compartilhada. De onde sua denominação a partir do vocábulo comum (GUYARD, 2016). Ora, não podemos deixar de evocar, na literalidade desse termo – comum – a referência a um laço que se inscreve a partir da incidência do Um. Não o um que marca os elementos de uma série, passíveis de serem projetados, em termos imaginários, na extensão, formando, por exemplo, uma sequência. Mas o Um que se apóia na pura função da marca, instituindo a própria possibilidade de uma contagem. Marca esta que se distingue por seu caráter diferencial, dado que desprovida de toda e qualquer positividade, de toda e qualquer qualidade que lhe possamos atribuir.

Vimos que essa mesma ausência de positividade está presente na produção de um lugar (*topos*) no mundo grego, tendo constituído um embaraço até mesmo para Aristóteles, que dela buscou se desvencilhar, tendo em vista o ponto cego (a dimensão

de perda) que ela instaura em relação ao saber. Em especial, o saber quanto às origens, o fundamento das coisas que vimos constituir o ideal de uma tradição apoiada na função de *logos* (MORA, 2000). Historicamente, é o zero que faz referência a essa dimensão de perda, à origem mítica das sociedades, à sua criação *ex-nihilo*. É ele que assume o valor dessa marca, diferenciando entre um nada primordial e a etapa posterior de origem das coisas, por referência à qual o primeiro momento é fundado retroativamente. Este segundo momento também é marcado por zero, porém distinto do anterior (originário):

Faz diferença, portanto, preservar a dessimetria entre o *zero da origem* – que simboliza a diferença absoluta como *ponto de partida suposto* pela retroação significativa – e a simples ausência dessa mesma coisa enquanto já-constituída, ou seja, sua *extensão nula* (FERNANDES & COSTA-MOURA, op.cit., p. 153, grifo nosso).

Fazendo coincidir ambos os momentos, fica elidido que a origem da identidade esteja na diferença. Ora, vimos no capítulo anterior que o que define a posição socrática, enquanto posição de um sujeito confrontado à ordem significativa, é a referência a um lugar que se define por sua extensão nula. Ou seja, marcado na pura escansão. O que nesse percurso se deve a um não-reconhecimento [*méconnaissance*] – seja da parte do sujeito, seja da coletividade – aqui se coloca, portanto, nesse primeiro nível (o dos lugares) o qual o segundo (o das identidades) não vem senão recobrir. E isso, através da atribuição à identidade de uma consistência que, assim, vem obliterar a falha a partir da qual ela se constitui e que é a única capaz de promover o laço entre os sujeitos e grupos sociais específicos. Isso que, a primeira vista parece absurdo, tendo em vista o modo corriqueiro com que nos referimos ao tema das identidades – como se ela fosse um atributo natural do sujeito ou de um grupo específico – se torna patente ao considerarmos que, ao contrário, é por serem reconhecidos em suas respectivas identidades que sérvios e bósnios, judeus e palestinos, árabes e outros povos se situam em cada um dos lados dos conflitos a que nos referimos acima.

Frente ao que articulamos até o momento, podemos afirmar que se tais conflitos trazem o tema da identidade para o primeiro plano, é somente na medida em que esta última é tributária – e denotadora – do lugar passível de ser ocupado por um sujeito e por uma comunidade. Tal lugar, como vimos, encontra-se na dependência de um ato de sustentação de sua parte mas, também, daquilo que está dado na cultura, prefigurado nos elementos da história pessoal e/ou coletiva, os quais se encontram para além da deliberação (do sujeito, do grupo), devendo ser ratificados pelo Outro. Assim, elidida

pelo tema recorrente das identidades encontra-se uma questão ainda mais fundamental: aquela sobre o que vem a constituir um lugar – em termos Reais, Simbólicos e Imaginários – tanto em termos individuais, quanto coletivos.

Assim, se nos referimos à atualidade do trabalho escrito por Melman (1990) há mais de duas décadas não é apenas porque as questões que mais monopolizavam a opinião pública e a cena política naquele momento continuem a nos convocar e a suscitar os seus efeitos. Mas porque, ao evocarem o tema das identidades, acabam por elidir o cerne do problema: a fragilidade do que, atualmente, vem constituir um lugar para o sujeito. Essa atualidade reside, ainda, no fato de que, ainda hoje, onde o tema da identidade aparece em sua suposta consistência, a ponto de suscitar o ódio em relação àqueles que não compartilham seus traços fundamentais, a relação com o espaço assume a forma de uma afirmação extremamente violenta, posto que esse mesmo espaço passa a ser vivido em termos totalitários.

Contudo, não podemos deixar de ressaltar uma diferença crucial no modo como isso a que nos referimos como uma fragilidade vivida em relação aos lugares se apresentava naquele momento e o modo como ela se coloca em nossos dias. Pois, antes, ela era em geral experimentada em nível coletivo, não excluindo, assim, a dimensão de laço a que nos referimos anteriormente. Ao passo que, hoje, assistimos à sua flagrante deterioração até mesmo dentro de uma mesma comunidade. Seja pelo enfraquecimento dos elementos que marcam a história pessoal do sujeito, seja pelas dificuldades encontradas pelo próprio laço social em produzi-los ou ratificá-los, haja vista a importância cada vez maior acordada a uma identidade circunstancial e feita sob medida para o sujeito. Uma identidade, por assim dizer *prêt-à-porter*, que vem responder antes à sua vontade, do que ao desejo.

Tal modo de viver a identidade não pode ser pensada senão em termos individuais, haja vista, a ideia de que dela o sujeito poderia se servir como quisesse. O resultado é um sujeito lançado a uma deriva de formas sem fim, um dos signos mais flagrantes da atopia em nossos dias. Vejamos, portanto, o que está implicado nesse predomínio das formas, hoje, no laço social e sua relação com a atopia, sintoma cada vez mais frequente na clínica contemporânea.

Forma e identidade

Como apontamos no início deste capítulo, onde a fragmentação e a abertura se apresentam como horizonte para o sujeito, se lhe institui a necessidade de produção de um ponto fixo. Na clínica, essa necessidade se traduz de diferentes maneiras: na dimensão de repetição subjacente ao sintoma, na preservação do narcisismo do sujeito diante de situações traumáticas ou embaraçosas, nos elementos que se repetem em sua história pessoal, na posição masoquista em relação ao Outro. Contudo, não podemos deixar de ressaltar o efeito que a acompanha: um certo apagamento da dimensão de responsabilidade individual e coletiva diante dos referidos fenômenos (MELMAN, 2009).

Essa necessidade vem a responder a uma exigência posta ao nível da estrutura, encontrando na operação de identificação seu operador fundamental e na promoção de uma identidade senão o seu resultado final, plenamente acabado, pelo menos um de seus efeitos mais imediatos. Sobre essa operação, traz Lacan (1949/1998):

Mas é preciso crer, exatamente, que há **nas miragens** do sujeito, **e não na estrutura do sujeito ela mesma**, qualquer coisa que culminará nessas estruturas estáveis, que as necessita (p. 207, grifo nosso).

Três elementos se destacam da citação que trouxemos acima. Primeiro, que a produção de um ponto fixo, ou seja, disso a que Lacan (1949/1998) se refere como estruturas estáveis, se apresente como uma necessidade e não como um ideal. É por esse motivo, aliás, que, em uma apreciação *a posteriori*, tendo em vista o intervalo de mais dois mil anos que nos separa da Grécia Antiga, podemos afirmar que Aristóteles, tendo procedido senão a uma ruptura, pelo menos a um distanciamento em relação à obra de seu mestre, Platão, pôde abrir mão do ideal de Bem Supremo que antes ocupava o cerne tanto da experiência ética quanto da experiência sensível e supra-sensível¹⁰³. Contudo, não ousou fazê-lo em relação à existência de um ponto fixo, cuja função, como vimos, ele substitui por aquela de um Primeiro Motor imóvel. Segundo, que essa necessidade

¹⁰³ Neste último caso, através da importância acordada ao mundo das idéias (ou formas) perfeitas (MORA, 2000).

se coloque, para o sujeito, pelas vias do Imaginário. E, terceiro, que, ainda que ela venha responder a determinantes estruturais, Lacan (1949/1998) a ela se refira como não sendo determinada pela estrutura em si, mas pelo que nela confere suporte à função do olhar, tal como pudemos perceber pela referência ao termo “miragens”.

No entanto, no que tange à precariedade dos lugares na contemporaneidade, nosso interesse não reside, propriamente, em evidenciar a relação privilegiada existente entre a função imaginária que então se revela e a necessidade de produção de um ponto fixo. Mas em chamar a atenção para o fato de que essa relação se traduz em marcas bastante precisas na atualidade, ao se ver depurada dos elementos reais e simbólicos que dela igualmente participam. A partir daí a questão dos lugares, a qual se institui por uma articulação entre os três registros, Real, Simbólico e Imaginário, se vê reduzida a este último sob a forma dos lugares especializados¹⁰⁴ da vida contemporânea. Lugares estes que, perdendo sua dimensão de enigma, ao mesmo tempo em que sendo projetados na extensão, passam a ser alvos de uma apropriação da parte do sujeito, assumindo o mesmo estatuto que qualquer outro objeto do mercado.

O caráter crítico desse processo reside, entre outros fatores, no fato de que a referida dimensão de enigma participa da constituição de um lugar para o sujeito, a responsabilidade que a acompanha sendo em grande medida tributária do modo como ele responde ao que, sem apresentar contornos precisos, se lhe coloca a partir do Outro. Um flagrante exemplo do declínio dessa dimensão de enigma, bem como da configuração de uma relação com os lugares em que estes assumem um caráter cada vez mais concreto (especializado) do que simbólico, é a possibilidade, hoje aberta ao sujeito, de se atribuir seja uma coordenada exata, seja um valor exato a praticamente todas as porções do planeta, tendo em vista as modernas técnicas de localização por satélite e a formação de um mercado (notadamente imobiliário) de natureza especulatória.

Seja a identidade considerada a partir de pontos de vista tão heterogêneos quanto o pertencimento a uma nação, a um grupo social específico ou a uma unidade familiar, o que desde o início se destaca é a prevalência nela acordada, exatamente, ao registro do Imaginário, tal como pudemos perceber na citação de Lacan (1949/1998) que trouxemos

¹⁰⁴ Elucidaremos esta questão mais à frente, quando nos referirmos à concepção cartesiana de espaço, matéria e lugar.

acima: são as miragens do sujeito que o colocam nas vias de uma estabilidade conquistada, paradoxalmente, através e a despeito da estrutura. Mas porque essa prevalência acordada ao referido registro? E qual a função nela desempenhada pelas formas a que nos referimos acima?

Ao voltarmos ao nível mais básico da experiência social, aquele pelo qual o sujeito se vê inserido em uma dada comunidade, constatamos que se uma palavra endereçada pode vir a dar lugar a um pertencimento ao grupo e às relações de troca que nele intervêm é somente porque aqueles que dela participam terão compartilhado, desde o início, uma certa identidade. Identidade esta que encontra sua expressão naquilo a que Melman (1990) se referiu como uma comunidade de formas. Trata-se de formas que estão na cultura, que nos precedem e que, assim, se nos impõem ainda que, em um segundo momento, tentemos recusá-las. No entanto, em que pese a dimensão imaginária que as atravessa, se essas formas podem ser partilhadas, é somente na medida em que elas são marcadas por traços comuns. Chamamos aqui novamente a atenção para a referência ao Um, cuja importância para a operação de identificação Lacan (1961-62/2010) jamais deixou de ressaltar, notadamente, a partir da função exercida pelo traço unário. Voltaremos a este ponto mais à frente.

Um importante exemplo dessa comunidade de formas nos é dado pela religião, extensamente trabalhada por Freud em seus célebres textos *Psicologia das massas e análise do Eu* (FREUD, 1921/2006), onde ela é analisada como fenômeno de grupo, e *O Futuro de uma Ilusão* (FREUD, 1927/2006), onde ela aparece como saída privilegiada para o desamparo do sujeito. Freud (1921/2006) identificava no tipo de laço promovido pela religião, a despeito de sua inegável função social, um investimento libidinal passível de assumir um nível tão exacerbado que o tornaria capaz de suplantar outras vias possíveis de investimento para o sujeito. O caráter avassalador da dimensão imaginária ali implicada aparece de modo particularmente exemplar através do investimento conjunto na idéia de um deus único. Deus este notável por sua potência e pela predileção para com seus filhos, os quais busca proteger.

Nisso que até o momento trabalhamos a partir do exemplo constituído pela religião, é importante ressaltar o papel exercido pelo amor, analisado por Freud no texto de 1921 a partir não de seu aspecto individual (narcísico), mas coletivo. Pois a grande característica desse deus único é sua capacidade de amar a todos igualmente. O que

assim se apresenta é uma igualdade de outro modo jamais conquistada pelo sujeito, haja vista os traços sempre singulares que marcam sua história pessoal e a da cultura na qual ele se insere.

O tipo de investimento que aí se constitui, serviu de matriz para Freud (1921/2006) abordar outros fenômenos de grupo que se destacam por seu caráter totalitário, nos quais podemos identificar a função exercida, em seu interior, por aquilo a que ele se referia como um delírio de massa. Nestes, nenhum espaço é deixado ao que venha introduzir um traço diferencial no tipo de relação ali estabelecida. Na configuração desse delírio observa-se, exatamente, o compartilhamento das formas a que nos referimos acima. Sendo investidas não mais a partir de seus traços constitutivos – em que se destaca o caráter parcial deste investimento – mas em sua totalidade, elas passam, a partir de então, a excluir tudo o que com elas venha a se mostrar discordante ou colocar em xeque sua suposta consistência. Derivando-se daí o caráter propriamente totalitário evocado por Freud (1921/2006).

Estamos aqui diante das bases do fanatismo religioso, um dos fenômenos mais preocupantes da atualidade e que emerge na cena política supostamente como resposta à imposição de um modelo homogêneo de valores, padrões de consumo e bens culturais identificados ao modo de vida ocidental (WARNIER, 2003). Isso porque o caráter extremista da resposta pela religião, atualmente, apresenta uma vertente tão trágica quanto derrisória, ao responder à imposição de formas alheias a estruturas tradicionais – e, deste modo, àquilo que, tanto em termos individuais quanto coletivos, marca o lugar de cada um no laço social – a partir dos mesmos elementos e da mesma operação que busca combater.

Esse é o caso, por exemplo, do grupo jihadista de origem sunita Estado Islâmico (EI), em cujas origens podemos identificar um discurso de oposição ao referido modelo como forma de preservação de uma estrutura (social, familiar, religiosa) de bases tradicionais. Desde 2004, esse movimento tem como principal meta, como sua denominação permite perceber, a fundação de um Estado islâmico supranacional, ou seja, com autoridade sobre toda a comunidade muçulmana (a despeito de sua distribuição em diferentes países) a partir da proclamação do regime do califado¹⁰⁵. Este

¹⁰⁵ Feita em 29 de junho de 2014.

último consiste em um regime de governo baseado na autoridade religiosa e na interpretação fundamentalista da lei islâmica sob a autoridade de um líder supremo a quem se atribui ser um sucessor de Maomé (G1/2004a).

É importante ressaltar a relação inextricável do projeto do EI com o apagamento das fronteiras, mesma operação que possibilita, hoje, a transposição de padrões de consumo e valores capitalistas (notadamente em sua vertente neoliberal) a diferentes partes do planeta (WARNIER, 2003). Essa operação aparece de forma mais clara sob a imposição do califado, o qual, conforme avança, institui a ilegalidade de todos os emirados, grupos, Estados e organizações sob o seu domínio, substituindo-os por uma interpretação radical da Shariah, a lei islâmica (KARAM & SALAMA & JANSSEN & KEATH, 2015). As consequências devastadoras do EI para as populações locais, especialmente, para as mulheres, são, hoje, conhecidas por todos e sua análise mais aprofundada ultrapassaria os objetivos desta tese. Contudo, não podemos deixar de apontar, mais uma vez, o papel exercido pela mulher como legítima representante do campo alteritário¹⁰⁶, o qual, sob o EI também passa a ser elidido, porém, literalmente. Referimo-nos aqui à obrigatoriedade do uso da burca nos territórios sob domínio do grupo.

O que então podemos identificar, ainda que em linhas bem gerais, é que o avanço do Estado Islâmico corresponde à imposição, desta feita pela força e pelo doutrinamento religioso, daquilo a que podemos nos referir como formas plenamente acabadas. Estas se traduzem, especialmente, no projeto do califado e em sua interpretação rígida, unívoca, do texto da lei islâmica, tendo como consequência, mais uma vez, a violência que acompanha a imposição de uma identidade vivida na radicalidade de sua aparente consistência. Chama ainda mais atenção que as estratégias de organização e expansão do grupo encontrem suporte em objetos e veículos de transmissão de dados tão caros à cultura ocidental – esta mesma cultura que afirma combater. Objetos e veículos estes que se destacam, ademais, pelo apelo ao registro do Imaginário tão próprio ao Ocidente: celulares, computadores, vídeos e imagens

¹⁰⁶ Cf. relato de viagem N°6.

transmitidos por satélite segundo a lógica do *streaming*¹⁰⁷. Ocupar-nos-emos em outro momento do alcance a ser atribuído a esta última.

Por fim, não podemos deixar de mencionar os efeitos cativantes que o discurso empregado pelo EI assume entre algumas pessoas na atualidade. Estas, sobretudo, jovens oriundos (não raras vezes) de meios sociais que podemos considerar privilegiados, e que, desta forma, têm acesso aos objetos e padrões de consumo a que nos referimos acima (de matriz ocidental), deixam tudo o que antes marcava seu lugar na comunidade de origem para integrar as fileiras do grupo, uma clara evidência da fragilidade desse mesmo lugar. Diante desse fenômeno, assim como de tantos outros com que nos deparamos na atualidade, aquilo que em termos psicopatológicos se traduz nesse sintoma que é a atopia, vê seu interesse ampliado para além do campo da clínica, evidenciando sua dimensão político-social.

Frente ao acima exposto, o que então se apresenta de um lado e de outro dessa guerra sem fronteiras – a imposição de valores tipicamente ocidentais ou de estruturas fundamentalistas – pode ser resumido, portanto, a uma disputa entre formas oferecidas ao sujeito como modo de obliteração de tudo o que faça referência à precariedade vivida em nível dos lugares, apresentando-se como alternativa a uma angústia que acompanha o próprio ritmo da vida contemporânea. A angústia, sabemos desde Lacan (1962-63/2004), emerge pela proximidade do objeto. Não os objetos que, hoje, se prestam ao consumo, os quais possuem uma encarnação bem determinada, mas, ao contrário, o objeto *a* causa do desejo o qual, como tal, escapa ao campo das representações. E é bem por isso que a presença massiva de objetos passíveis de serem substituídos a todo instante não pode ter como efeito senão a referida angústia, tendo em vista relançarem, a cada vez, sua impossibilidade em responder àquilo que diz respeito ao desejo. Esse processo é, ainda, intensificado por um olhar¹⁰⁸ sempre presente – tanto quanto os referidos objetos – sob a forma dos modernos aparatos de vigilância das grandes cidades, das técnicas de localização e reconhecimento por satélite, do que ficou conhecido como indústria do espetáculo, etc.

¹⁰⁷ A estratégia de terror empregada pelo grupo tem na transmissão (muitas vezes *ao vivo*) de mensagens proferidas por seus líderes, de execuções de prisioneiros e de combates travados em tempo real, um de seus principais suportes.

¹⁰⁸ Lembremos que o olhar é uma das encarnações mais imediatas do objeto *a* (LACAN, 1962-63/200).

Frente aos exemplos que trabalhamos até o momento – os quais vão desde a religião até conflitos identitários próprios tanto ao Ocidente quanto ao Oriente, deste modo evidenciando as consequências globais dos padrões de vida, produção e consumo em voga na atualidade –, podemos perceber que a promoção de uma identidade vivida em sua aparente consistência é correlata à assunção de espaços experimentados, em termos imaginários, como homogêneos e que vêm responder a uma precariedade posta em nível dos lugares. Estes entendidos, sobretudo, em sua dimensão simbólica.

Essa mesma ilusão – a de lugares que se equivalem entre si – está presente no mito de *Totem e Tabu* (FREUD, 1913-14/2006), no qual a referência ao amor também desempenha um papel importante. É somente na medida em que o pai da horda era tão amado quanto invejado, que os demais membros da comunidade entram em uma via identificatória para com ele, não sendo senão a impossibilidade de que todos venham a gozar de suas prerrogativas aquilo que assinala seu lugar de exceção. É essa impossibilidade que dá origem às leis que, a partir de então, passam a reger o grupo. Por essa via, podemos perceber que a referência a uma heterotopia radical, capaz de promover o laço entre os sujeitos, assim como seu acesso a lugares inscritos na cultura não é dada pela via imaginária. Mas por sua articulação com o Real, que se coloca na referência ao impossível, e ao Simbólico, através da dimensão de pacto que, a partir de então, se institui entre os membros da comunidade (VIDAL & LO BIANCO, 2016).

Enquanto é o Imaginário que prevalece, o que se apresenta no horizonte é, ao contrário, a via da reciprocidade aberta pelo amor: a possibilidade de ocupar o lugar do pai, de gozar de todas as mulheres, de submeter o outro pelo uso da força, de determinar de forma indelével os padrões de vida de cada um fora de uma perspectiva dialética. Esse termo, reciprocidade, aqui já não comparece do modo como pudemos trabalhá-lo em relação ao Mundo Antigo, subjacente ao qual identificamos uma dimensão de pacto. Ou seja, laços de obrigação mútua promovidos entre os membros da comunidade. Mas designando uma relação supostamente entre iguais. Relação esta, porém, que se coloca em detrimento do laço que liga o sujeito ao seu próximo, pois este laço se inscreve a partir da assimetria que assinala a existência de um campo alteritário.

Isso a que até aqui nos referimos, a partir dos trabalhos de Melman (1990), como um compartilhamento de formas não se resume, contudo, a fenômenos sociais como a religião. Ele está presente na própria estrutura do discurso, na medida em que eu e

aquele a quem me endereço compartilhamos os significantes em circulação na cultura, seus efeitos de significação, enfim, tudo o que venha a contribuir com o que experimentamos como efeitos de sentido, levando à sensação de uma compreensão mútua (MELMAN, 1990). Essa sensação é perturbada pelos fenômenos lacunares a que nos referimos em outro momento, os quais Freud evidenciou estarem no cerne da experiência do inconsciente, em que se destaca o seu caráter *non sense*: sonhos, lapsos, atos falhos, o próprio sintoma. Através deles, a referência à topologia vem substituir aquela à topografia, ao vermos se articularem, de um lado, forma e sentido – no que ambos ensejam um efeito de totalização, logo, de continuidade – e, de outro, o que ali vem introduzir um furo, revelando a sua inconsistência, ao mesmo tempo em que instituindo uma falha. Frente ao que aqui articulamos, chegamos a uma distinção fundamental: aquela existente entre forma e imagem. Ela nos permitirá situar onde reside o caráter problemático de nossa relação, hoje, com o registro do Imaginário.

O predomínio das formas no registro da imagem

Como trouxemos na introdução da tese, uma das novidades instituídas pela psicanálise refere-se ao fato dela abordar os fenômenos clínicos, bem como a própria experiência subjetiva a partir da referência aos três registros – Real, Simbólico e Imaginário – sem que uma posição de mestria seja atribuída a nenhum deles. Assim procedendo, é possível abordar questões fundamentais, tanto para a constituição do sujeito, quanto para a do laço social, a partir de uma lógica não binária, como aquela que, tão facilmente, vem marcar nossa relação primordial com o registro da imagem. Essa ausência de prevalência acordada a um dos três registros obedece à própria estrutura da linguagem, a qual opera a partir de um enodamento dos mesmos, fazendo valer uma lógica em que a deterioração de um deles, enseja, necessariamente, efeitos sobre os outros dois (LACAN, 1972-73/2008) ¹⁰⁹. Vejamos, em linhas gerais, no que cada um desses registros participa dos demais.

¹⁰⁹ Lacan trabalhou essa articulação a partir da estrutura do nó borromeano, uma figura topológica constituída pela articulação de três círculos, cada um representando um dos registros citados acima. Através dela é possível perceber que um corte efetuado em um desses círculos promove a separação dos demais. A esse respeito cf. p. ex. (LACAN, 1972-73/2008).

O Simbólico diz respeito aos elementos da linguagem – em especial, aos significantes – dos quais os efeitos de significação não são senão uma consequência. O Imaginário, como o próprio termo permite supor, é o que faz imagem e, ao mesmo tempo, o que se presta ao sentido, deste modo, se articulando ao Simbólico através dos efeitos de significação comum aos dois. Já o Real é aquilo que nem o Simbólico nem o Imaginário conseguem cernir, decorrendo daí os efeitos de *non sense* que vêm furar o campo do sentido. O mesmo ocorre com a imagem, que contorna o que busca capturar. Porém, como veremos em nossa apreciação do estádio do espelho, também ela possui um ponto cego, ponto este a partir do qual a imagem, em sua aparente totalidade, já não se sustenta. Algo que resiste, portanto, à captura tanto pelo Imaginário quanto pelo Simbólico (THIBIERGE, 2016).

A articulação entre os três registros pode ser apreciada de modo particularmente interessante através da escrita, notadamente em sua literalidade. Em outras palavras, no que nela se apóia na função da letra. Ora, podemos constatar que a experiência da escrita, no momento em que se institui como tal, possui um valor de marca que exclui, de partida, a possibilidade de uma posição de mestria: é o jogo próprio à linguagem que ali prevalece, se impondo de modo inconsciente, ainda que o sujeito busque resgatar a referida posição em um segundo momento, se reapropriando de seus enunciados. É exatamente nesse ponto que a escrita evidencia o furo que participa da dimensão do sentido a que nos referimos, seja ele do ponto de vista Simbólico ou Imaginário: seu resultado final nunca reproduz de forma exata o que imaginamos no início, sua dimensão Real leva sempre seu autor a outro lugar [*ailleurs*] (THIBIERGE, 2016). Há, ainda, um valor de marca que ali intervém e que pode ser apreciada tanto no que esse “outro lugar” deve ao que terá estado inscrito na constituição do sujeito, traíndo sua vontade consciente, quanto no próprio valor gráfico da letra enquanto apoiado na função do traço.

Esta última função nos permite perceber onde reside, de fato, o valor a ser atribuído ao ponto fixo ao qual em geral acedemos pelo registro da imagem (LACAN, 1966a/1998). Não nesta última em sua aparente totalidade, resultando daí sua projeção no espaço – em especial, um espaço que se traduz em extensão, tendo em vista não comportar nenhuma descontinuidade¹¹⁰, mas, exatamente, na função do traço, tal como

¹¹⁰ Essa projeção, como vimos em nossa apreciação do papel desempenhado pela escultura, a geometria e os ritos no Mundo Antigo, é bastante característica de uma conjuntura social em que se verifica a

podemos perceber em nosso recurso à letra. Esta – por exemplo, A – se apóia, mesmo em termos imaginários (a imagem que temos dela), na referida função, a qual nos permite identificá-la a despeito das diferentes composições que pode assumir nas mãos de um sujeito mais ou menos habilidoso em caligrafia, dotando-a de uma escansão e orientação que lhe são próprios.

É importante ressaltar, aliás, um elemento importante que se destaca nessa referência à letra: que nela o que está implicado é uma operação de identificação e não de reconhecimento¹¹¹, o qual, ao contrário, incide em nível da imagem. Uma letra, portanto, é algo que, primeiro, identificamos em seus elementos estruturais, para somente a partir daí, reconhecê-la. O que faz identidade – em que pese o papel nela exercido pelo mesmo (*idem*) – é, portanto, a dimensão da letra enquanto apoiada na função do traço, cujo caráter diferencial, marcado na escansão, já apontamos.

Frente ao que aqui buscamos articular, podemos perceber que o registro do Imaginário não exclui, por si só, a referência aos outros dois – Real e Simbólico – e, com eles, à falha que vimos estar em jogo na produção de lugares suportáveis para o sujeito no laço social. Essa falha se coloca na própria relação primordial do sujeito à sua imagem (LACAN, 1966a/1998), a qual, por esta via, se distingue das formas a que nos referimos acima. Estas últimas também se caracterizam pelo predomínio da função do Imaginário, contudo, depurada dos elementos Reais e Simbólicos que, em geral, acompanham a referência à imagem. Essa distinção pode ser situada no modo como a primeira opera segundo uma lógica totalizante, como vimos a partir do exemplo constituído pela religião, ao passo que a segunda promove um tipo de investimento que se destaca por seu caráter parcial.

A distinção entre forma e imagem que aqui buscamos estabelecer encontra apoio em diversas intervenções feitas por Lacan (cf. p. ex. LACAN, 1966/1998), como, por exemplo, seu trabalho sobre o estádio do espelho, do qual nos ocuparemos mais à frente, onde ele opõe “uma imagem despedaçada do corpo” do sujeito a “uma forma que nós chamaremos ortopédica de sua totalidade” (p. 97); em *Observações sobre o*

fragilidade experimentada em nível dos lugares. Esta última pode ser aproximada à inexistência, no caso grego, de uma separação entre os três registros a que até aqui nos referimos, os quais apresentam-se, assim, a partir de uma sobreposição e não de uma articulação necessária entre si.

¹¹¹ Agradecemos ao prof. Thibierge pelo esclarecimento quanto a este ponto.

relatório de Daniel Lagache (LACAN, 1966b/1998); e, é claro, em seu interesse pelo mito platônico do amor, no qual se destaca a referência à esfera – para Platão, a forma (ou idéia) perfeita (LACAN, 1960-61/2010).

Frente ao encaminhamento que empreendemos acima, nos aproximamos de uma resposta para a questão que lançamos anteriormente: a dizer, o porquê da preponderância atribuída ao registro do Imaginário na assunção a uma estabilidade de outro modo alheia à estrutura subjetiva. Ora, é através dela que nos deparamos com o ponto fixo em sua dimensão, paradoxalmente, não imaginária, mas Real: o furo que vemos se produzir em relação à imagem – o ponto que revela a falha a partir da qual esta se estrutura. Nesse sentido, é interessante perceber a precisão da intervenção lacaniana ao evocar esse termo – miragens – no que ele provoca de referência quase imediata a uma ilusão, para falar da identificação. Pois, sob o efeito de totalização experimentado em nível da imagem, o que de fato se destaca é sua dimensão Real¹¹².

O mesmo compartilhamento de formas a que nos referimos até o momento como capaz de garantir uma estabilidade ao sujeito, e que vem, como apontamos, ser perturbado pelo que escapa à dimensão do sentido, o confronta com uma ameaça vivida no seio de sua própria identidade. Pois, para compartilhá-las, no jogo especular que o liga a seus pares, o sujeito é obrigado a se fazer outro no próprio movimento em que endereça sua palavra, dado que os significantes de que ele se serve não lhe pertencem. Tais significantes só lhe chegam, em seu caráter de herança, a partir do Outro, daquilo que está em circulação em uma dada cultura. Nesse movimento em que o sujeito se vê alienado em sua relação com seus pares, se institui uma dimensão paranóica que atravessa toda e qualquer questão identitária. A paranóia, nos lembra Melman (1990), possui uma íntima ligação com o espaço, pois está relacionada, em grande medida, com a certeza de que no interior de um espaço vivido como próprio, há sempre esse Outro que pode vir, por seu ato e palavra, a qualquer momento, furtar a identidade do sujeito.

Isso que se apresenta como uma alienação vivida no seio da própria constituição vem lograr nossa aspiração do que seria uma identidade assumida em sua autenticidade (MELMAN, 1990). Vem, ainda, por em xeque a ideia de que existiria um lugar próprio

¹¹² Procedemos, aqui, a um jogo de palavras entre o caráter real das miragens – estas entendidas como fenômeno óptico causado pelo desvio da luz refletida por um objeto, dando origem a uma imagem real (e não a uma ilusão, como se costuma pensar) – e a dimensão Real que, como vimos, atravessa o registro da imagem.

– quase poderíamos afirmar, natural –, para o sujeito¹¹³. É importante destacar a relação de contiguidade que, a partir de então, se institui em relação ao espaço, na medida em que a pura e simples presença do próximo, vem concorrer com a minha própria, a referência ao Outro, portanto, já não vindo marcar a existência de um campo alteritário. Este último, aliás, se reveste de uma encarnação bastante precisa: a do inimigo que disputa com o sujeito o espaço que ele experimenta como próprio (MELMAN, 2008). Sobretudo se, para além da rivalidade que, como apontamos, marca a relação com o próximo, este último aparece, ademais, em seu caráter estrangeiro.

Assim, se nossa identidade se resumisse ao que até aqui nos referimos como uma comunidade de formas, ela jamais encontraria alguma estabilidade. Pois estaria condenada a se moldar ao sabor das circunstâncias ou segundo condições locais, conforme fôssemos convidados a fazer parte deste ou daquele grupo, desta ou daquela comunidade (MELMAN, 1990). Tamanha plasticidade na forma como experimentamos a nossa identidade é, aliás, uma característica marcante dos quadros de histeria e um dos elementos principais em torno dos quais gira a queixa dos pacientes (MELMAN, 2010). Nesse sentido, é digno de nota que o que se constitui historicamente como núcleo de uma experiência psicopatológica, portanto, fonte de sofrimento (*pathos*) para o sujeito, tenha se convertido em um dos principais avatares da vida contemporânea, assim como uma das principais estratégias da atual lógica de mercado.

Não é difícil percebê-lo diante das inúmeras possibilidades de composição da própria imagem que hoje se abrem ao sujeito. Seja através do consumo de bens disponíveis no mercado – roupas, sapatos, maquiagem, acessórios, cosméticos – seja pelas múltiplas possibilidades de intervenção no corpo próprio, as quais vão desde pequenos procedimentos estéticos até a aquisição e extirpação de partes desse mesmo corpo. Este último acaba por assumir características análogas às de bens de consumo quaisquer, podendo ser comprado, descartado, moldado segundo a vontade do cliente.

O mesmo se verifica em relação ao espaço. A ampliação das possibilidades e facilidades de deslocamento nas últimas décadas franqueia ao sujeito o acesso a realidades que se destacam por sua multiplicidade, ainda que, curiosamente, estas se vejam cada vez mais esvaziadas da possibilidade de confrontá-lo com o campo

¹¹³ É interessante perceber o quanto, sob este aspecto, nos mantemos absolutamente fiéis à tradição aristotélica onde, como vimos, a crença em lugares naturais ocupa um papel de destaque.

alteritário. Assim, se durante muito tempo, o ato de viajar, de se deslocar para além das próprias fronteiras identitárias, revestia-se do valor de um verdadeiro rito de passagem, frequentemente vindo a marcar a mudança de um lugar (notadamente simbólico) a outro – geograficamente, sexualmente, profissionalmente – precisamente pelo encontro com a diferença que era capaz de promover, hoje, ele vem não raras vezes significar, pelo menos em termos imaginários, uma continuidade em relação à cultura de origem (PAQUOT, 2014).

Essa continuidade é experimentada no acesso aos mesmos objetos de consumo, presentes tanto na cultura de origem quanto na de destino, tendo em vista sua circulação em nível global; no universo homogêneo constituído por museus, galerias e centros culturais ao redor do planeta, estruturados mais ou menos em torno das mesmas propostas, dos mesmos objetos ou das mesmas experiências de fruição estética e/ou espacial; nos roteiros de viagem elaborados segundo os interesses de públicos determinados, como objetos personalizados, em contraste com o imprevisto das viagens a que nos referimos acima. E na própria divisão do trabalho que faz do ambiente de um hotel, de um restaurante, de um parque de diversões, uma reprodução fiel e em menor escala da separação centro-periferia própria à lógica capitalista, em que alemães, franceses, ingleses, japoneses, norte-americanos emergem como turistas/consumidores em potencial e, filipinos, chineses, afegãos, indianos, como prestadores de serviços em potencial (PAQUOT, 2014). Diante de tais elementos, de uma abertura ao Outro, passa-se, ao contrário, a um fechamento em torno do mesmo.

Analogamente, se até bem pouco tempo as destinações consideradas exóticas configuravam o sonho de consumo do turista mais inveterado, hoje essa referência que se destacava igualmente por sua abertura ao campo alteritário se vê subvertida por um novo ideal: o de uma experiência, na cultura de destino, o mais próxima possível da vida cotidiana das populações locais. Ou seja, adotar, durante alguns dias, os mesmos hábitos alimentares, o mesmo ritmo de vida, os mesmos meios de transporte, as mesmas vestimentas, destas últimas. Para uma identidade, como mencionamos, *prêt-à-porter*, culturas, igualmente forjadas para consumo rápido, seguindo as medidas do cliente. Nesse processo, é importante ressaltar o quanto o presumido compartilhamento de referências culturais – as quais respondem a matrizes, sobretudo, simbólicas – se vê reduzido a elementos, hábitos e padrões de conduta que se destacam por sua exterioridade, por seu aspecto comportamental.

O exemplo das viagens¹¹⁴, segundo as linhas gerais que estas têm assumido nos últimos anos, notadamente a partir do surgimento de uma indústria do turismo, nos permite facilmente perceber que, sob a multiplicidade de formas, o que de fato se institui é a referência ao mesmo. Sob esse aspecto, é no mínimo curioso que isso que se apresenta como uma imposição de formas estabelecidas, homogêneas, seja veiculado como que traduzindo a mais estrita liberdade de escolha posta do lado do sujeito, e vivida, inclusive, ao nível do corpo próprio. Voltaremos a este ponto.

No entanto, o que então se apresenta como mudanças verificadas em nível das identidades, onde se destaca o registro do imaginário, não se resume à imposição e ao predomínio das formas a que nos referimos até o momento, onde vemos o caráter camaleônico que antes constituía uma exceção no modo como as experimentamos alçado à condição de regra. Pois tais mudanças se referem, também, ao declínio da dimensão de laço que até pouco tempo atravessava as questões identitárias, como mencionamos. Podemos percebê-lo através da própria relação com os objetos à nossa volta. Se, durante muito tempo, seu consumo vinha se adequar aos gostos e valores de grupos sociais específicos – os quais constituíam seu público alvo – adaptando-se à sua identidade, atualmente, é a própria circulação desses objetos e o ritmo de vida que eles nos impõem que determina a promoção de novas identidades, as quais, por essa via, perdem até mesmo a possibilidade de escapar ou se contrapor aos referidos padrões¹¹⁵.

Analogamente, se antes uma certa forma de se compor (de se vestir, de se apresentar diante do outro) vinha inscrever e assinalar o pertencimento do sujeito a um grupo, a uma geração, a uma ou outra das posições ensejadas pela diferença sexual, enfim, aos lugares inscritos no laço social, hoje o que se apresenta é o caráter absolutamente individual destes últimos. Como resultado, assistimos a promoção de uma identidade não mais assumida em nome próprio ou ratificada pelo Outro, mas que revela seu caráter tão mais impessoal, quando mais personalizada. Referimo-nos ao fato de que, em meio à infinidade de formas que hoje nos são propostas, notadamente a partir de um discurso que proclama nosso direito inalienável à singularidade, veicula-se

¹¹⁴ Mencionamos, na introdução à presente tese, a relação privilegiada existente entre a atopia e os deslocamentos no espaço (sob a forma de viagens constantes de trabalho, de lazer, etc.) cuja dimensão psicopatológica reside no fato dos mesmos constituírem a única relação possível do sujeito com os lugares marcados no laço social. Decorre desse processo o esvaziamento da dimensão de responsabilidade que os atravessa (MELMAN, 2004).

¹¹⁵ Relato de viagem N°7.

ao mesmo tempo a ideia de que ao menos uma nos corresponde exatamente: os chamados objetos customizados ou personalizados. Basta procurar um pouco mais, ou melhor, pagar um pouco mais, tendo em vista que, não raras vezes, esses objetos (feitos à nossa imagem e semelhança), se evidenciam, não por acaso, serem os mais caros.

É flagrante a impossibilidade desses objetos produzirem uma identidade partilhada para o sujeito, pois avançam a despeito de suas referências simbólicas, ou seja, dos traços singulares que marcam a sua história e a do grupo no qual ele se insere. Do mesmo modo, não são passíveis de promover, tanto em termos reais, quanto em termos imaginários, a produção de um ponto fixo que, como vimos no início deste capítulo, se lhe apresenta como uma necessidade. Ora, vimos também que, em termos imaginários, esse ponto fixo é experimentado a partir da consistência em geral atribuída à identidade, a qual, hoje, sequer pode ser experimentada desse modo, tendo em vista um sujeito largado à deriva das formas a que nos referimos acima. Isso que, em uma primeira apreciação, configuraria um avanço, ao introduzir um corte na forma frequentemente totalitária de que se reveste o tema das identidades, em sua aparente consistência, tem seus efeitos benéficos anulados pelo fato de que também a referência à falha se vê elidida. Falha esta que, em seu caráter Real, constitui, como evidenciamos no segundo capítulo da tese, o único lugar a partir do qual o sujeito poderá advir: único ponto fixo que, para além de amarras imaginárias, incide na estrutura da qual ele não é senão um efeito.

Frente ao acima exposto, se é pela identificação imaginária que nos deparamos, hoje, com a fragilidade dos elementos identificatórios que participam da constituição do sujeito, cabe a pergunta: onde situar, ao contrário, aqueles capazes de dotá-la de alguma estabilidade e permanência, referindo-o a um lugar no qual ele se veja implicado, deste modo livrando-o do caráter camaleônico ao qual aludimos acima?

Das relações da atopia com a figura do imigrante

O que vem a fundar essa permanência são os elementos ligados à história pessoal do sujeito: sua origem, a de sua família, aquilo que o liga a um grupo cultural específico, seu patronímico, etc., os quais se destacam por sua dimensão simbólica

(MELMAN, 1990). É sobre esta via que está fundada, igualmente, sua identidade sexual, aquela que o situa de um lado ou outro das posições masculina ou feminina trabalhadas por Lacan (1972-73/2008) em sua elaboração da tábua da sexuação. O caráter propriamente simbólico dos mesmos reside no que eles instauram de uma dívida da parte do sujeito, posto que aquilo que vem delimitar o seu lugar, suas relações de pertencimento – em outras palavras, os elementos singulares que marcam a sua história pessoal e que lhe permitem se reconhecer e ser reconhecido como parte do laço social – o precede, sendo-lhe legado, como indicamos, a partir do Outro.

No entanto, se no âmbito da comunidade de pertencimento, as formas que são ofertadas a este sujeito não fazem eco aos elementos que participam da sua história pessoal, não podendo, portanto, ser por ele reconhecidas como parte de seu repertório cultural, sua identidade, em termos imaginários, se vê ameaçada. Do mesmo modo, se a língua que é falada ao seu redor ou os hábitos que lhe são propostos e que vêm coexistir com os seus também lhe são estranhos, o que se produz é uma precariedade em relação, igualmente, à sua identidade em termos simbólicos. Trata-se de um efeito partilhado, é importante frisar, pelos dois lados dessa relação cultural: aquele que recebe e aquele que fabrica, propõe, as novas formas e marcos simbólicos (MELMAN, 1990).

Estamos aqui diante de efeitos há muito conhecidos como próprios ao processo de imigração, um dos poucos domínios, em que o que aqui identificamos como atopia marca tradicionalmente um lugar no cenário político-social e no dispositivo clínico-institucional, ainda que raramente designado por esse significante. Contudo, tais efeitos já não se apresentam em sua relação privilegiada com esse processo. Ao contrário, constituem, hoje, a tradução mais imediata de nossa relação cotidiana com os lugares, em relação aos quais experimentamos um estranhamento (um não-reconhecimento) tamanho que tudo se passa como se a eles, de fato, fôssemos estrangeiros. Essa imagem – a do estrangeiro – é ainda reforçada pela espécie de viagem, de migração permanente que caracteriza os casos de atopia na contemporaneidade, e cuja dimensão ética mais uma vez ressaltamos. Pois o que neles se verifica é um sujeito alheio à dimensão de responsabilidade e constrangimento que acompanha a produção e a sustentação de um lugar.

É essa dimensão ética que nos afasta, nesse ponto de nossa argumentação, da análise empreendida por Melman (1990). Pois o que ela veicula é que, no caso da

imigração, o que frequentemente se observaria seria uma tendência a diminuir a cultura de origem, na medida em que ela já não se mostraria capaz de fornecer o suporte necessário para que o sujeito encontrasse um lugar no grupo social em que está inserido. Antes cultura dominante, ela passaria a constituir uma cultura minoritária, como tal não mais possuidora dos modos de tratamento do Real pelo Simbólico e pelo Imaginário: não seria ela a comandar a paisagem, os monumentos, os hábitos, as vestimentas, o tempo (por exemplo, fixando as festas e os rituais de passagem), o sistema de trocas, as formas aceitas ou não aceitas de gozo, a disposição do espaço, a nutrição, etc. Face ao que então se apresenta como uma impotência diante daquilo que convoca do Real, o sujeito já não experimentaria sua cultura senão como um convite a desautorizá-la, pois não poderia esperar nada dela. Essa análise leva a crer que o imigrante experimentaria, necessariamente, uma certa atopia, pois já não encontraria o seu lugar na cultura de origem, ao mesmo tempo em que se vê desprovido dos recursos necessários à fundação de um lugar ali onde se encontra.

O grande problema dessa análise reside no fato dela atribuir demasiada importância ao reconhecimento na constituição de um lugar para o sujeito, neste caso, estrangeiro. Pois, embora esse reconhecimento, de fato, seja importante, vindo ratificar, retroativamente, seu lugar no âmbito da comunidade, não é ele que promove a fundação deste último. Ao contrário, é pelo confronto com um não-reconhecimento radical¹¹⁶ que, veremos, o sujeito se vê implicado na fundação e na sustentação de um lugar. Nesse sentido, a posição do estrangeiro, do imigrante, é paradigmática da posição do próprio sujeito da psicanálise. Este, convocado a ter que responder por aquilo que, fazendo referência ao seu desejo, não pode ser por ele reconhecido como próprio, testemunha os fenômenos lacunares que já mencionamos, os quais nada mais são do que manifestações do inconsciente. Em outros termos, modalidades de retorno daquilo que, não podendo ser aceito ou suportado pelo sujeito, foi suprimido pela incidência do recalque.

Tendo em vista esse aspecto estrutural é interessante constatar que entre todos os elementos que em termos Reais, Simbólicos e Imaginários testemunham o não-pertencimento de um sujeito a uma dada comunidade, a referida dimensão de não-reconhecimento comparece, ao contrário, como a única capaz de promover o laço seja com a cultura de origem, seja com a cultura de destino. Isso porque, trata-se do único

¹¹⁶ O termo que Lacan utiliza a esse respeito é *méconnaissance* (cf. p. ex., LACAN, 1961-62/2010).

traço que, o sujeito (estrangeiro ou não), necessariamente compartilha com uma e outra, seja em termos individuais ou coletivos. Voltaremos a essa questão, a de um não-reconhecimento como traço mais pregnante da identidade do sujeito, mais à frente, quando nos ocuparmos do texto laciano sobre o estádio do espelho e sua relação com o modo como experimentamos o espaço a nossa volta.

A referida análise desconsidera, ainda, fatores políticos, sociais e econômicos importantes ligados ao processo de imigração na atualidade – o que, de certo modo, se justifica pela época em que foi escrita. Um dos grandes problemas relacionados à assimilação do imigrante na cultura de destino reside, atualmente, no fato de que o mesmo, muitas vezes, sequer pode evocar suas origens – os elementos capazes de auxiliá-lo em um tratamento do Real pelo Simbólico – sob pena de deportação (SEGERS, 2009).

A necessidade de ter que elidir tudo aquilo que o liga a tais origens, portanto, emerge não como uma dificuldade em se servir de sua cultura em termos simbólicos – seja por desautorizá-la, seja porque ela não participa do que o autor se refere quase que como um monopólio do tratamento do Real pelo Simbólico, por uma dada cultura. Mas como estratégia de sobrevivência que não raras vezes testemunha, ao contrário, um engajamento nas vias de fundação do novo lugar. Processo este que se vê prejudicado pela interdição de lançar mão de uma história pregressa tão importante para a produção deste último. A dimensão de violência e o custo subjetivo que então se colocam para o sujeito, diante da impossibilidade do acesso à palavra, são difíceis de mensurar.

A despeito de nossas ressalvas, um dos valores da análise que aqui criticamos reside em sua afirmação de que a aceitação do imigrante na cultura de destino obedece a fatores estruturais, não dependendo, portanto, da boa ou da má vontade da população ou da administração locais, de seu nível cultural, etc. Isso porque, o veículo de entrada em uma cultura é a língua e, nos próprios significantes que esta veicula, estão impressos os valores dos quais participa e aqueles que, ao contrário, ela recusa. E o que ela recusa é exatamente o que experimenta como lhe sendo estrangeiro, ou seja, aquilo que, não podendo ser cernido pelo discurso, deve permanecer recalcado. Deste modo, aquele que vem de uma cultura que nesse momento ocupa posição minoritária, facilmente recebe as palavras que designam sua origem de forma pejorativa, dada a dimensão de rechaço que comportam.

A relevância acordada, na referida análise, aos fatores estruturais ligados ao trabalho com o imigrante, não faz mais do que reforçar a analogia que buscamos traçar entre a posição do estrangeiro e a do próprio sujeito da psicanálise¹¹⁷. Pois, da mesma forma que aquele, este último, em sua chegada ao mundo, recebe os significantes em jogo na cultura do O(o)utro, ademais, a partir de uma língua que, em sua qualidade de *infans*, ele também não domina. É claro que não é indiferente que essa língua esteja ou não marcada em sua história pregressa, história esta que inscreve o seu lugar na cadeia das gerações. Mas não seria demais lembrar que, mesmo no seio da própria comunidade, não há absolutamente nada que garanta a implicação do sujeito no lugar que, então, lhe é franqueado, ou ainda, que este o seja sempre de uma forma acolhedora. Em ambos os casos – o do sujeito e o do estrangeiro –, portanto, o que se apresenta como mais importante é a dimensão de responsabilidade que acompanha a fundação de seu lugar. Em outras palavras, o modo como cada um responde ao que, na referência à sua pré-história pessoal, terá estado escrito desde sempre.

Frente ao acima exposto, no que se refere à posição do imigrante, acreditamos não ser possível – nem adequado – trabalhá-la como um caso típico de atopia, sobretudo, como ela se apresenta na contemporaneidade. Pois, enquanto sintoma e fenômeno político-social, esta última se caracteriza por um esvaziamento da dimensão ética que se coloca *pari passu* com a produção e com a sustentação de um lugar. Dimensão esta que, com acabamos de evidenciar, o processo de imigração de modo algum exclui e ao qual, ao contrário, ele não raras vezes convoca.

Além disso, tendo em vista a aproximação que promovemos entre a figura do estrangeiro e a do sujeito da psicanálise, é importante destacar que a identificação da atopia com o primeiro enseja mais um inconveniente: o de se atribuir ao próximo – aquele a quem cada vez mais nos esforçamos por manter do outro lado da fronteira – uma precariedade que atravessa nossa relação atualmente a mais ordinária com os lugares. Derivando-se daí um efeito de desresponsabilização quanto à posição que é a nossa diante dos assuntos da cidade, em especial, no que se refere aos lugares que ela prescreve e os quais nos cabe tanto sustentar quanto subverter. Dimensão política, por excelência.

¹¹⁷ Nos ocupamos mais detidamente dessa analogia em outro trabalho (VIDAL, 2013).

Ainda diante da referida análise, é interessante perceber o caráter imaginário das respostas que podem advir em decorrência desse processo; em outros termos, a resposta pela frustração – notadamente, sob a forma da passagem ao ato (MELMAN, 2009) – ali onde a identidade não se vê ratificada em sua aparente consistência. Esta podendo comparecer seja pela incidência de barreiras simbólicas ligadas às línguas nacionais, seja pela imposição de formas homogêneas (de vida e consumo) cada vez mais alheias aos traços que marcam a história do sujeito ou da comunidade.

Na assunção dos possíveis lugares em relação aos quais um sujeito poderá advir, as formas veiculadas por uma dada cultura já não comparecem senão como um suporte. Suporte este que, atualmente, acaba por elidir uma falha inscrita em nossa própria estrutura e na de nossas instituições e que a referência ao espaço vem obliterar, levando consigo o ponto de incidência da nossa mais estrita responsabilidade diante daquilo que, mesmo não sendo por nós reconhecido, nos constitui e nos determina na ordem da cidade. O aspecto estrutural dessa questão é extremamente importante, pois o recrudescimento dos casos de violência historicamente ligados às questões identitárias eclodem, hoje, em um contexto em que se propaga, via globalização, a idéia de que compartilhamos mais referências culturais – questão eminentemente simbólica –, quando, na verdade, compartilhamos mais formas.

Até o momento, em nossa apreciação do papel desempenhado pelo predomínio das formas na referência ao Imaginário na sociedade atual, nos ocupamos, principalmente, das consequências desse processo no modo como experimentamos o espaço. O que então pudemos perceber foi a elisão da referência à falha que participa do referido registro sob uma lógica neoliberal e seus efeitos para o que vem a constituir a atopia do sujeito contemporâneo. Da referência a um lugar que se caracteriza, exatamente, por sua extensão nula, tendo em vista o confronto deste último com a referida dimensão da falha, passa-se a uma lógica de lugares especializados em que se promove a equivalência entre aquilo que, antes, era preciso sustentar a cada vez, a partir de um confronto com o Real, e o espaço vivido em sua aparente continuidade.

Voltaremos nossa atenção, a partir de agora, para o aspecto temporal que atravessa, igualmente, esse processo. Ele nos ajudará a situar a função exercida pelo registro da imagem na promoção do ponto fixo a que nos referimos acima como sendo uma necessidade da experiência subjetiva e seu flagrante declínio na atualidade. Do

mesmo modo, evidenciaremos onde se situa a dimensão de não-reconhecimento que afirmamos marcar nossa relação com os lugares. Nossa principal referência já não será a identidade em sua suposta unidade e consistência, mas, a operação de identificação e o caráter de montagem que lhe é subjacente.

Da extensão à escansão

Evidenciamos a elisão da referência à falha no predomínio, em nossa cultura, do registro do Imaginário, cuja tradução mais flagrante é a imposição das formas a que nos referimos em diversos momentos deste capítulo. Contudo, é importante ressaltar não ser esta a única via pela qual essa elisão se faz presente. Seus efeitos desnorteadores sobre o sujeito são agravados pelo fato dela operar, para além da relação com os objetos de consumo e matrizes culturais a que ele tem acesso, em sua relação com o tempo e o espaço em torno dos quais se organiza sua vida cotidiana. Isso é especialmente flagrante na importância cada vez maior acordada ao *streaming* como veículo de informação e mediação da realidade à nossa volta, tal como evidenciaremos em seguida.

O *streaming*¹¹⁸ é uma modalidade de difusão de dados cada vez mais utilizada na distribuição de conteúdos multimídia pela *internet* e outros meios de comunicação e coleta de dados. Ela se caracteriza por uma forma de transmissão que não necessita do tipo de armazenamento mais comum no mundo digital: a gravação no disco rígido (HD) ou em unidade móvel (*pendrives*, CDs, DVDs, etc.). Através dela, o conteúdo a ser transmitido é reproduzido a medida em que chega ao usuário, em tempo real, sem ocupar espaço, portanto, no suporte utilizado. Assim, desde que a capacidade do serviço de transmissão (por exemplo, uma banda larga) o comporte, o sujeito tem acesso a um fluxo ininterrupto e potencialmente infinito de dados e informações¹¹⁹, os quais podem até mesmo prescindir, física ou virtualmente, das funções de marca e de falha que até hoje atravessavam nossa relação com os lugares.

¹¹⁸ Palavra que, em inglês, significa fluxo.

¹¹⁹ Nos deparamos, mais uma vez, com o predomínio das formas na sociedade atual.

Esta marca está presente nos elementos que, como trouxemos em diversos momentos de nossa argumentação, vêm assinalar seu lugar na cultura muito antes de seu nascimento, a partir tanto dos significantes quanto das funções que lhe são legadas na cadeia das gerações. O próprio recurso de Lacan (1960-61/2010) ao mundo grego no trabalho que constitui o ponto de partida da nossa pesquisa – o seminário *A Transferência* (LACAN, 1960-61/2010) – tem como uma de suas principais referências a função da marca veiculada por uma herança que recebemos do Outro. Isso aparece no que ele chama de “gravação no cérebro”, ou seja, o valor de testemunho de que dependia um repertório cultural que não encontrava nenhum outro suporte senão a tradição oral:

A gravação no cérebro é uma prática excessivamente antiga, e que sustentou mesmo, durante longos séculos, o modo de escuta das pessoas que participavam de coisas sérias, enquanto a escrita não tinha assumido essa função de fator dominante na cultura que tem em nossos dias (...) E não é simplesmente no começo do *Banquete*, mas em todas as tradições que conhecemos, que temos o testemunho de que a tradição oral das ciências e da sabedoria era ali absolutamente essencial. É através dela, aliás, que ainda conhecemos alguma coisa disso” (LACAN, 1960-61/2010, p. 41)

Na narrativa que constitui o *Banquete* não estamos diante de um testemunho direto veiculado pelo próprio Platão (versão/1987). Mas de um relato que traz para o primeiro plano a cadeia de transmissão a que nos referimos acima: sua origem é atribuída ao personagem de nome Apolodoro – personagem este cuja existência histórica é incontestável – o qual, por sua vez, o teria recebido de um outro companheiro, Aristodemo, aquele que, de fato, teria estado presente no *symposion*. O que se destaca nessa cadeia é seu caráter de experiência – experiência herdada – ao mesmo tempo em que a literalidade que a atravessa a despeito da ausência, nesse momento, do recurso à escrita como suporte da tradição e da transmissão. Essa literalidade nada tem a ver com a coerência da narrativa no que diz respeito ao seu enunciado, até mesmo porque, como lembra Lacan (1960-61/2010) este aparece, sobretudo, em seu caráter lacunar, caráter este apontado pelo próprio Platão:

Ele [Platão] frisa que este Aristodemo (...) *não tinha guardado uma lembrança completa*, não mais que o próprio Apolodoro, que há trechos da fita estragados, e que pode haver falhas em alguns pontos (LACAN, 1960-61/2010, p. 42, grifos do autor)

A metáfora da fita estragada aqui comparece, exatamente, designando a inscrição da marca a que nos referimos acima como fundamental para a construção de

um repertório – cultural, pessoal – diante do qual o sujeito se veja implicado na sustentação de seu lugar junto à comunidade, justamente a marca que o *streaming* vem abolir. Essa implicação deve muito pouco ao conteúdo do mesmo, mas ao que na narrativa convoca a uma enunciação, na medida em que nela está em jogo, com adiantamos, uma experiência. Essa experiência se inscreve a partir de uma falha, tomada, cabe ressaltar, em sua dupla vertente: espacial (a presença de lacunas no que, de outro modo, constituiria o *continuum* da narrativa) e temporal (a escansão que atravessa a produção dessa mesma narrativa¹²⁰). Essa última aparece, no *Banquete* (PLATÃO, versão/1987), no intervalo de dezesseis anos que separa a realização do *symposion* do relato dessa reunião por Aristodemo à Apolodoro e, deste a Platão. Cabe-nos, portanto, determinar, o que está implicado nessa temporalidade necessária à produção de um repertório cultural em seu caráter de herança, e suas consequências para a discussão que até aqui empreendemos sobre um sujeito atualmente *atopos*, sem lugar.

Em sua apreciação do texto do *Banquete*, Lacan (1960-61/2010) insiste na dimensão de verdade que atravessa o relato produzido na cadeia de transmissão que vai de Aristodemo a Platão e deste à própria cultura ocidental, tendo em vista o valor de referência, nesta última, do legado platônico. Ele chama a atenção, para o fato de que não se trata, ali, de uma verdade factual. Mas daquela que se produz pelo confronto do sujeito com as lacunas presentes na narrativa, ponto onde esta, de algum modo, se interrompe [*s'arrête*] e o sujeito se vê convocado a dar a sua própria contribuição, por esse mesmo movimento vindo a se inserir na referida cadeia (LO BIANCO & COSTA-MOURA & SOLBERG, 2010). Aquilo que, deste modo, vem responder por uma falha, se inscreve, igualmente, a partir de uma escansão produzida em nível do texto, este último, cabe salientar mais uma vez, tomado em uma dimensão de enunciação. É essa dimensão que nos permite situar onde reside o valor de verdade a que Lacan (1960-61/2010) se refere acima e que, como apontamos, marca presença em uma das referências lacanianas à atopia socrática (LACAN, 1961-62/2010).

No momento em que a narrativa se interrompe e o sujeito é convocado a nela tomar parte, ele já não conta senão com o recurso do significante. Na construção do repertório que se segue, ele é representado, tal como vimos no segundo capítulo da tese, de um significante para outro. É naquilo que, nessa operação, resta, ou seja, não é

¹²⁰ Remetemos o leitor à obra de Walter Benjamin, autor que trabalhou o tema da narrativa de modo especialmente rico e interessante (cf. p. ex. BENJAMIN, 1936/1985).

passível de ser cernido pelo discurso, que vemos emergir a verdade desse mesmo sujeito. Uma verdade que se caracteriza por sua dimensão parcial, não-toda, tendo em vista, entre outros aspectos, o que nela escapa ao campo das representações, ao mesmo tempo em que ao registro do universal. Referimo-nos aqui ao caráter absolutamente singular dos significantes que marcam a história (deste modo, particular) do sujeito. Ora, sabemos, a partir do trabalho de Lacan, que o que se produz nesse intervalo, nessa falha entre um significante e outro, é a dimensão da letra, a qual, deste modo, cai como resto impossível de ser integrado à operação significativa (LACAN, 1955/1998). Dimensão esta cuja proximidade com o objeto – não por caso, objeto *a* – Lacan (1962-63/2004) viria a apontar, deste modo revelando a mais íntima relação com a verdade do sujeito: com aquilo em que ele está implicado pelo seu desejo.

Frente ao acima exposto, temos que as dimensões de verdade e de responsabilidade que acompanham a assunção de um lugar em nível de uma herança cultural encontram-se na dependência de um intervalo: o tempo necessário para que o sujeito venha a responder por aquilo que, em sua história pessoal ou coletiva, se apresenta a partir de uma dimensão de falta (aqui representado pelas lacunas da narrativa platônica). E incorreríamos em grave erro se considerássemos ser esta uma questão restrita às tradições que se caracterizam por um repertório assentado na transmissão oral. Também a escrita se revela dependente de uma escansão inscrita seja no intervalo entre uma palavra e outra, uma letra e outra, até mesmo um traço e outro, e sem a qual o próprio efeito de sentido não se produz em nível do texto.

É neste ponto de nossa argumentação que nos deparamos com a dimensão crítica de uma sociedade em que o recurso ao *streaming* constitui, cada vez mais, não apenas nossa modalidade de recepção e tratamento de dados, tal como aludimos acima, mas o próprio modo de nos relacionarmos à realidade à nossa volta. Esta cada vez mais se estrutura a partir de um ritmo de vida que privilegia a lógica do fluxo, a qual se faz valer no caráter contínuo de nossa relação com os objetos, produzidos e ofertados ininterruptamente; em nossa relação com outras pessoas, na medida em que a elas estamos conectados (real ou virtualmente)¹²¹ o tempo inteiro; em nossa relação com o

¹²¹ Durante o tempo que permaneci fora do país para realização desta pesquisa, fui contatada, em algumas ocasiões por alguns de meus pacientes no Brasil. Foi, então, extremamente interessante perceber que uma das maiores dificuldades para as intervenções mesmo curtas e pontuais que precisei empreender nesse momento estavam relacionadas ao fato dessas pessoas encontrarem uma grande dificuldade em ficar sozinhas, até mesmo, para falar comigo, com privacidade, pelo telefone.

espaço, através do confronto com um fluxo migratório incessante, por vezes, diário, entre diferentes regiões do planeta e, também, dos múltiplos espaços que se desdobram no recurso ao mundo virtual; e, finalmente, em nossa relação com o tempo, pela possibilidade de estarmos conectados, ininterruptamente, com o que acontece em nossa cultura e em diferentes partes do globo, em tempo real, aonde quer que estejamos.

Tais mudanças, verificadas na cultura nos últimos anos, obedecem a uma datação bastante precisa: aquela que se estende do final dos anos oitenta ao início dos anos noventa¹²² e que vem coincidir, deste modo, com o avanço e o predomínio, no cenário político-econômico internacional de uma lógica neoliberal. Esta encontra sustentação na possibilidade de um deslocamento (real e virtual), no tempo e no espaço, de forma ininterrupta, de pessoas, mercadorias, bens e serviços, assentado em um progressivo apagamento – Real, Simbólico e Imaginário – de tudo aquilo que venha constituir ou marcar uma fronteira. Em outros termos, a passagem de um lugar a outro.

Nesse processo, se destaca, mais uma vez, a dimensão do Imaginário. Seja pela imposição das formas a que nos referimos até o momento, das imagens veiculadas na TV, no cinema, nos *gadgets* que carregamos conosco o tempo todo, ou nessa estranha possibilidade aberta ao sujeito nos últimos anos de ser identificado, onde quer que esteja a todo momento através da imagem de seu corpo próprio. Referimo-nos aqui às mais recentes tecnologias de reconhecimento (inclusive facial) hoje disponíveis no mercado (THIBIERGE, 2015a). O caráter bizarro desse tipo de intervenção reside no fato, já mencionado, de que a operação de identificação e, a partir dela, a constituição de uma identidade, tendo como resultado uma certa estabilidade de outro modo estranha ao sujeito, encontram-se na dependência de uma dimensão de não-reconhecimento radical.

Diante do que se apresenta como um desfile ininterrupto e acelerado de sons, imagens, dividendos, informações, objetos de consumo, referências culturais, espaços (virtuais e geográficos), bem como demandas as mais diversas formuladas o tempo todo da parte do sujeito – haja vista um laço social que exige que a tudo seja dado um lugar – já não se produz o tempo necessário para que ele venha a responder, logo, se responsabilizar – por aquilo que o convoca na produção e na sustentação do seu lugar. Assim, já não causa espanto que o que se apresenta como um dos veículos mais

¹²² Nossa opção em trabalhar a partir de um texto escrito por Melman (1990) nesse período não foi, portanto, obra do acaso.

importantes (e potencialmente ricos) de mobilização política e social na atualidade – as redes sociais – encontre dificuldades em engajar os sujeitos em uma via de luta e de reivindicações compartilhada e sustentada a longo prazo.

Isso porque, o tipo de convocação promovido por ferramentas como o *Facebook*, o *Twitter*, o *Whatsapp*, entre outras, se destaca, exatamente, por seu caráter contínuo e imediato, frequentemente assumindo a forma de assunto do momento: após um primeiro tempo de interesse, passa-se facilmente de um assunto a outro, de uma causa a outra, sem que se tenha o tempo necessário para elaborá-las – até mesmo recusá-las – e, com isso, traçar novas perspectivas como parte de sua colaboração nos assuntos da cidade. Desaparece, nesse movimento, a dimensão de alteridade, pois o sujeito se mostra cada vez mais intolerante em relação aos conteúdos (postagens) que se mostrem discordantes do que ele experimenta com próprio, tal como nos testemunham os recentes casos de extrema violência envolvendo redes sociais em nosso país (G1/2017). Esvazia-se, assim, a dimensão política que, em última instância, constitui a experiência democrática, paradoxalmente, a partir de ferramentas cujo potencial de mobilização e conscientização social é inegável.

Nosso intuito, aqui, não é diminuir a importância das redes sociais, mas tão somente constatar sua impotência, nos últimos anos, em servir de suporte para propostas e intervenções capazes de modificar as situações que deram origem às referidas mobilizações. Até mesmo porque, em que pese o caráter ainda tímido dessas intervenções, se hoje temos conhecimentos das atrocidades perpetradas em diferentes conflitos mundiais, de casos de violação dos direitos humanos, de manobras políticas e econômicas nefastas para grupos marginalizados ou em situação de precariedade social, etc., isso se dá em grande medida pela ampliação do acesso a conteúdos e, sobretudo, seu compartilhamento a partir de tais ferramentas. Do mesmo modo, se hoje chegam até nós vozes e imagens de outra forma silenciadas ou apagadas pelas situações (notadamente de violência) que descrevemos acima, é porque tais ferramentas conservam um potencial de convocação a uma dimensão de responsabilidade. Contudo, esse potencial dificilmente se concretizará a partir de um modelo de sobreposição ou substituição de conteúdos *ad infinitum*.

Que tais ferramentas tenham como principal suporte uma tela é algo que merece a nossa atenção, pois o tipo de reação a que frequentemente dão lugar em nada deixa a

dever às observadas entre os telespectadores de uma telenovela, de uma série de TV ou de um telejornal. Diante da sucessão de falas, sons, e imagens (muitas vezes fragmentadas) que se lhe apresentam, o sujeito responde segundo o mesmo modelo do material que lhe é proposto: pela imediatez e a continuidade. Ele se revolta, se indigna, se solidariza, se mostra mais ou menos empático ou afetado por uma determinada causa ou evento, para, logo em seguida, ser capturado por outro conteúdo e assim sucessivamente. A referida continuidade, portanto, fica por conta não da sustentação de uma posição da parte do sujeito diante dessas causas e eventos, mas de sua sideração por aquilo que se apresenta em um movimento contínuo, em um deslocamento sem fim.

Lembremo-nos do papel de destaque desempenhado pelos significantes que marcam esse deslocamento no seminário *A Transferência* (LACAN, 1960-61/2010), onde eles aparecem repetidas vezes para designar a posição de Alcibíades – exatamente, a posição de alguém desimplicado em relação aos lugares da cidade. Tais lugares aparecem, portanto, esvaziados da dimensão ética que historicamente os acompanha, podendo ser alvo de uma permuta permanente, um deslocamento sem fim. Motivo pelo qual nos referimos à posição de Alcibíades como paradigmática da atopia enquanto sintoma típico da contemporaneidade. Essa posição vem se contrapor à de Sócrates, também caracterizada pelos significantes que marcam uma passagem, contudo, no seu caso, uma passagem simbólica, inscrita no próprio movimento de articulação da cadeia significante. Ademais, trata-se de uma passagem que comporta uma escansão, uma parada [*arrêt*], que se faz sentir, como vimos, em nível do que podemos nos referir como o seu sintoma.

Lacan faz referência, em diversos momentos de seu ensino (cf. por. ex. LACAN, 1964/2008), à função desempenhada por uma tela na promoção de um certo enquadramento – logo, de um recorte – da realidade, deste modo engajando o sujeito em relação a um (ou alguns) de seus traços mais proeminentes. Seguindo a mesma via, Freud (1937/2006) insistiu na importância de uma construção, da parte do sujeito, de uma cena a partir dos traços deixados por uma experiência (muitas vezes traumática), em sua história pessoal, tendo em vista a dimensão de trabalho – de elaboração – que ali se produz. Em ambos os casos, o que está em jogo é o caráter parcial da experiência com que terá se deparado o sujeito, resultando daí o efeito de construção – de composição – que acompanha ambas as produções (o quadro, a cena). Produções estas que atraem o nosso interesse, ainda, pelo que promovem de engajamento em nível do

corpo próprio: seja pelos traços impressos em uma tela em branco, seja em nível do sintoma.

Subjacente às produções a que nos referimos acima podemos identificar a função integradora desempenhada pelo traço em relação a uma experiência de outro modo vivida como fragmentada. Nesse sentido, tendo em vista a importância atualmente atribuída ao *streaming*, cabe ressaltar não ser indiferente que nossa relação com a transmissão e/ou com a realidade à nossa volta encontre suporte naquilo que coloca em jogo, de alguma forma, uma marca ou, ao contrário, naquilo que busca aboli-la. Pois, neste último caso, o resultado não pode ser outro senão um desengajamento radical do sujeito, o qual, alçado à condição de mero espectador da realidade à sua volta, nela já não encontra nenhum vestígio de sua própria presença¹²³, derivando-se daí os efeitos de não-reconhecimento¹²⁴ de seu lugar – inclusive em termos políticos – a que nos referimos na introdução da tese.

Veremos, a partir de agora, a importância da função integradora desempenhada pelo traço a que nos referimos acima para a configuração de uma experiência minimamente unificada dos lugares e do espaço a nossa volta. Isso nos ajudará a compreender, em seguida, o efeito cativante exercido pelas telas na sociedade atual como forma privilegiada de mediação da realidade.

A função do traço como integradora da pré-história do sujeito

Mencionamos, ao longo deste capítulo, que a constituição de um lugar para o sujeito parte de uma dimensão de não-reconhecimento radical, a qual ele necessariamente compartilha com os demais membros de uma comunidade, ainda que, nesta última, ele desempenhe o papel de um elemento estrangeiro. Evidenciamos, igualmente, a fragilidade dos componentes tanto imaginários quanto simbólicos que fazem parte da construção da identidade, sobretudo, quando depurados da dimensão

¹²³ O sujeito é, ele mesmo, efeito de uma marca apagada, na medida em que já não está ali onde um significante o representa para outro significante (LACAN, 1961-62/2010).

¹²⁴ Uma das traduções mais imediatas desse não-reconhecimento é a fórmula “isso não me representa” que vimos ditar o tom das manifestações de junho de 2013 em nosso país.

Real que os atravessa. Deste modo, podemos afirmar que a promoção da estabilidade a que nos referimos na abertura deste capítulo como uma conquista da estrutura, dado que alheia a esta última, deve ser buscada em outro lugar: a saber, na operação de identificação, aquela a partir da qual o sujeito se vê implicado na sustentação de seu lugar a partir de uma função integradora que incide sobre a imagem, o nome e o objeto. Todos os três traços da dimensão significativa.

Os traços mais constantes, inalienáveis de uma identidade encontram-se na referência ao desejo e àquilo que, a partir dele, se traduz em sintoma na medida em que ambos não podem ser elididos pelo sujeito: o sujeito não pode travesti-los; muito menos pode esquecê-los mudando de país ou deixando para trás sua cultura, sua língua, enfim, suas origens (MELMAN, 1990). Ambos constituem traços de tal modo marcados em sua história que deles o sujeito não pode se livrar por nenhum ato deliberado. Ainda que articulados entre si, é importante ressaltar a diferença entre cada um desses componentes da identidade, os quais, se referem, respectivamente, ao desejo e ao sintoma:

O desejo, para uns e para outros, funciona em uma determinada cultura de modo mais ou menos parecido e com fantasias [*fantasme*] mais ou menos idênticas. Vocês devem saber sem dúvida que a inventividade em matéria de fantasia é extremamente limitada. É contra isso que os especialistas, quer dizer, os autores eróticos, por exemplo, se batem, quer dizer que a inventividade, a invenção..., as fantasias, isso não se fabrica assim. Muito rápido, se recai em estereótipos. E é, sem dúvida, umas das curiosidades de nossa constituição. Ao passo que o sintoma, ele, está lá a diferença, é realmente a marca privada (MELMAN, 1990, p. 4)

Assim, é do lado do sintoma, mais do que do desejo, que temos o testemunho do que há de mais sólido em nossa identidade, do que nela há de mais singular, pois, como a citação acima nos permite perceber, até mesmo o desejo, mediante suas fantasias extremamente estereotipadas, é passível de se prestar ao predomínio das formas a que nos referimos em diversos momentos deste capítulo. O mesmo já não se pode afirmar do sintoma, o qual, em suas manifestações se apresenta sempre sob a égide do particular.

Contudo, como mencionamos, há que se distinguir entre a identidade, de um lado, enquanto resultado de uma operação subjetiva, desta forma dotada de linhas mais ou menos precisas, passíveis de serem reconhecidas pelo sujeito e por seus pares no laço social e, de outro, a própria operação que lhe dá suporte, a identificação. Pois, embora

tendamos a atribuir à primeira uma consistência que, de fato, ela não tem, é esta última que confronta o sujeito com os elementos inalienáveis de sua constituição, os quais, em termos Reais, Simbólicos e Imaginários, participam da produção do ponto fixo que vimos ser imprescindível para a sustentação do seu lugar. Nesse processo, a referência à marca – ao traço – é fundamental.

Essa função aparece, em Freud, em diversas formulações ao longo de sua obra, como evidenciaremos a seguir. Contudo, cabe ressaltar o caráter singular de que ela se reveste junto à operação de identificação, onde ela desempenha um importante papel na inscrição e na articulação dos elementos que participam da pré- história pessoal do sujeito. Freud (1923/2006) atribuía à identificação dos primeiros anos da infância – a identificação primária – a força de uma operação direta e imediata, na medida em que ela não encontra apóio em nenhum investimento objetal:

(...) os efeitos das primeiras identificações efetuadas na mais primitiva infância serão gerais e duradouros. Isso conduz de volta à origem do ideal do eu; por trás dele jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um sujeito, a identificação com o pai em sua **pré-história pessoal**. Isso aparentemente não é, em primeira instância, a consequência ou o resultado de uma catexia de objeto. Mas as escolhas objetais pertencentes ao primeiro período sexual e relacionadas ao pai e à mãe parecem normalmente encontrar seu desfecho em uma identificação desse tipo, que assim reforçaria a primária (FREUD, 1923/2006, p. 245, grifo nosso).

A referência, feita acima, à “pré-história pessoal do sujeito” é plena de consequências para o que aqui articulamos quanto à fundação de um lugar para o mesmo e sua relação com a função do traço como integradora da experiência subjetiva. Sob esse aspecto, é importante ressaltar que seu encontro com essa função se dê, via operação de identificação, em um momento em que, na qualidade de *infans*, o acesso do sujeito à ordem significante se faz por intermédio de um terceiro. Assim, se, como veremos, ele chega a se identificar com um certo aspecto de sua imagem projetada no espelho, é por que a função integradora que ali intervém, via significante, encontra suporte em outro lugar.

Frente ao acima exposto, de partida é possível perceber que, embora a dimensão significante se apresente como a nossa principal via de acesso à estrutura, ela não constitui o osso dessa mesma estrutura, a qual pode ser decomposta em elementos ainda mais fundamentais. Entre tais elementos destaca-se o traço, tendo em vista a

importância a ele acordada tanto por Freud (1921/2006) quanto por Lacan (1949/1998) na operação de identificação. Uma breve apreciação do emprego que Freud (1923/2006) faz do termo pré-história na citação que trouxemos acima nos colocará diante da relação inextricável que há, em psicanálise, entre a função exercida pelo traço e a fundação de um lugar para o sujeito.

Por “pré-história” pessoal do sujeito, Freud (1923/2006) se refere ao período em que, antes mesmo de seu nascimento, o sujeito se vê marcado pelos significantes herdados do Outro, destacando-se a dimensão de ficção que sua história comporta. Contudo, não podemos perder de vista o caráter literal do emprego desse termo por Freud, na medida em que, nesse processo em que é ao O(o)utro a quem devo, em grande medida, a constituição de meu lugar, a dimensão significativa aparece, como apontamos, decomposta em seus aspectos elementares.

Sabemos que essa denominação, pré-história, é indissociável de sua relação com a escrita, ao ponto de determinar os limites próprios à ciência histórica. Nesse contexto, diz-se ainda hoje que a História, direta ou indiretamente, enquanto disciplina, é o estudo das sociedades a partir da escrita (FISCHER, 2009). Há uma vasta tradição de historiadores formados segundo esta definição, que não apenas delega ao texto escrito o caráter de único suporte confiável para a transmissão da narrativa histórica, como ainda reserva o estatuto de verdade passível de lhe ser atribuído unicamente aos textos produzidos por instituições oficiais, ou seja, aqueles pertencentes às estruturas estatais.

Esse é um dos motivos pelos quais, a partir dos trabalhos de Hegel, em especial, de sua *Filosofia da História* (1837/1999), passou-se a negar, por exemplo, que o continente africano possuísse história. Pois não apenas a visão eurocêntrica dessa disciplina, que se consolidou como ciência no século XIX, não identificava nas sociedades africanas uma estrutura política acabada, em outras palavras, algo que se assemelhasse aos Estados Nacionais modernos, como a base de sua história não repousava no testemunho de documentos escritos, mas na sustentação de uma tradição oral centrada na figura dos chamados *griots* (OJEDA, 2017). Segundo essa concepção, as sociedades humanas participariam de uma linha evolutiva na qual histórias como as dos povos da África, ágrafos por excelência, estariam mais próximas aos estudos da pré-história, os quais se destacariam, exatamente, por sua anterioridade em relação à invenção da escrita, não sendo, portanto, de interesse ou de competência do historiador.

Essa concepção reducionista do processo histórico só encontraria seu termo no séc. XX com os trabalhos da *Escola dos Annales*, cuja inestimável contribuição residiu, principalmente, na ampliação das fontes utilizadas pelo historiador as quais passaram a se traduzir nos mais variados suportes (materiais e imateriais), advindos, ademais, de diferentes domínios. Essa contribuição significou, ainda, o alargamento da própria acepção e delimitação da disciplina histórica, segundo a definição elaborada por Marc Bloch (1949/2002), fundador da supracitada escola, para quem esta última seria simplesmente “a ciência dos homens no tempo”. Através dela, aboliu-se a divisão cerrada existente entre, de um lado, o historiador (em sua suposta neutralidade), e, de outro, o objeto de seu interesse (em sua materialidade), na medida em que qualquer vestígio da presença humana, a partir de um ato de sustentação, pode, a partir dessa definição, ser alçado à condição de fonte histórica. Tais vestígios, portanto, passam a constituir o testemunho de uma presença que se define por um traço apagado, o qual o historiador busca, de algum modo, seguir.

Freud é contemporâneo desse momento anterior aos *Annales*, em que não apenas a História, mas diversas outras disciplinas se consolidaram como ciências a partir de bases marcadamente positivistas. Sabemos por sua participação na chamada Escola de Helmholtz (LO BIANCO, 2002), que ele mesmo não ficou imune a esta tradição, a qual se fez sentir em sua formação nos quadros da medicina de seu tempo. Nesse sentido, embora para muitos, seu trabalho de 1895 *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895/2006), traga uma concepção do aparelho psíquico em que se destaca a tentativa de articulá-lo em termos neuronais, nele já podemos perceber a singularidade da posição freudiana e, com ela, uma ruptura em relação ao positivismo prefigurada na concepção energética que atravessa todo o texto do *Projeto*.

Essa ruptura vai além do que Freud ousou articular em sua referência a uma Qn' não-especificada, a qual desempenharia um papel importante junto aos processos psíquicos. Ela se encontra igualmente presente na tradução dessas atividades – entre as quais Freud (1895/2006) confere especial importância à memória – assim como das relações do sujeito com o mundo exterior, pura e simplesmente em termos de marcas psíquicas, e não de um conteúdo determinado (LO BIANCO, 2002). Essas marcas psíquicas são trabalhadas, principalmente, a partir daquilo a que ele se referia como traços mnêmicos.

Cabe salientar que uma apreciação dos processos psíquicos em que se destaca a referência a traços mnêmicos não é uma exclusividade do percurso freudiano, tendo desempenhado um papel importante nas ciências médicas do período – notadamente nos estudos de neurofisiologia com os quais Freud esteve envolvido antes de seus trabalhos junto à clínica da histeria. A referência pura e simples a traços mnêmicos, aliás, em nada contraria a herança positivista dos referidos estudos (os quais se destacavam por seu caráter empírico e experimental), pois não excluem, por si só, a alusão a processos plenamente identificáveis e localizáveis anatomicamente.

A novidade do percurso freudiano reside no fato de se ter atribuído a esses traços o estatuto de verdadeiras marcas impressas na atividade psíquica do sujeito – derivando-se daí seu caráter de inscrição – as quais servirão de suporte para suas experiências futuras, para aquilo que virá a constituir os elementos de sua história pessoal. A referência a um traço que vem, assim, marcar a constituição do sujeito será, a partir de então, uma presença constante na obra freudiana, embora, neste momento, ainda não estejamos diante do emprego desse termo tão importante pelas consequências que trouxe para a teoria e a prática psicanalíticas que é *einzigster Zug* (traço unário).

Nesse sentido, é importante ressaltar que há pelo menos três termos alemães de que Freud se serve ao longo de seus trabalhos para se referir ao traço, os quais, na tradução dos mesmos para o português, encontram-se elididos pela utilização de um único termo, traço. São eles: *Zeichen*, *Zug* e *Spur* (LIMA, 2010). No texto do *Projeto* (FREUD, 1985/2006), assim como em *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900/2006) e na *Carta 52* escrita a Fliess, a palavra empregada por Freud para designar a função do traço é a primeira, *Zeichen*, que significa sinal, signo, indício, embora o termo específico para traços mnêmicos seja *Erinnerungsspuren*¹²⁵ (FREUD apud LIMA, 2010). O termo *Zeichen* se destaca, nesses trabalhos, por sua relação com a percepção, em especial, com um aspecto da realidade, sendo possível relacioná-lo à *Vorstellung*, termo tão comum nas intervenções freudianas posteriores (LIMA, 2010). *Zug* (traço, sulco), o termo que aqui mais nos interessa pelo lugar que tanto Freud (p.

¹²⁵ Reproduzimos a seguir, uma passagem da Carta 52 em que esses dois termos aparecem e na qual fica clara a concepção freudiana da memória enquanto apoiada na função do traço presente no texto do *Projeto*: “Você sabe, eu trabalho com a suposição de que nosso mecanismo psíquico aparece através de camada sobre camada: o material presente na forma de traços de memória (*Erinnerungsspuren*) sofre de tempos em tempos um rearranjo, uma transcrição após novas relações. O essencialmente novo em minha teoria é a afirmação de que a memória se apresenta não de uma forma, mas de várias formas, em diferentes maneiras de traços [*Zeichen*] (...)» (FREUD apud LIMA, 2010, p. 4, grifo nosso)

ex. 1921/2006) quanto Lacan (p. ex. 1966/1998) lhe acordaram no processo de identificação, aparece, sobretudo, em *Bate-se numa criança* (FREUD, 1919/2006) e *Psicologia das massas e análise do eu* (FREUD, 1921/2006).

Mas é somente neste último texto que ele se reveste da função discricionária (ou seja, como traço de pura diferença) que Lacan (1961-62/2010) pôde evidenciar como estando em jogo no processo de identificação¹²⁶. Por fim, *Spur* é a palavra que Freud mais utiliza para traço e significa vestígio, pista, rastro. Trata-se de uma palavra que, em seus textos, aparece ligada à ideia de algo que não deixa rastros ou cujos traços foram apagados. São esses traços que, na teoria freudiana, constituem a *Vorstellungsrepräsentanz* (LIMA, 2010).

Frente ao que até aqui desenvolvemos, chama a nossa atenção que já no texto de 1895, Freud (1895/2006) faça alusão a algo na constituição do sujeito que se destaca estritamente por seu valor de marca, e que progressivamente, em sua teoria, será esvaziado de toda e qualquer referência a um conteúdo, tal como pudemos perceber pelos diferentes empregos dos termos traduzidos em português por traço. Ainda que não possamos estabelecer uma linha evolutiva na utilização dos mesmos, conforme avançamos em direção às elaborações posteriores de Freud, vemos a função do traço ser por ele articulada cada vez mais depurada de tudo o que se relacione ao que aludimos anteriormente como uma comunidade de formas – tal como um sentido definido, uma imagem definida. Nesse percurso, *einzigster Zug*, termo que, em relação aos outros dois, não aparece senão tardiamente nos textos freudianos (LIMA, 2010), se destaca por ser o único dos três que se mostra irreduzível, a um só tempo, ao registro da forma (no que este nos remete à função do Imaginário) e ao registro da representação (no que este diz respeito ao Simbólico).

Como vimos, é por referência à forma, que Freud utiliza a palavra *Zeichen*, a qual participa, também do campo da representação, derivando-se daí sua relação com a *Vorstellung*. A esse mesmo registro, o da representação, pertence o termo *Spur*, em sua referência, por sua vez, à *Vorstellungsrepräsentanz*. Já *einzigster Zug* não mantém nenhuma relação necessária com o campo da representação. Ele aparece simplesmente

¹²⁶ Em *Bate-se numa criança* (FREUD, 1919/2006) *Zug* aparece para designar o traço primário (*primären Zug*) de perversão veiculado pela fantasia de espancamento, subjacente à qual podemos identificar uma satisfação autoerótica experimentada pelo sujeito.

para denotar um traço de pura diferença na medida em que o sujeito se identifica não com o objeto em sua totalidade, mas com traços do mesmo (FREUD, 1921/2006).

É nesta perspectiva aberta por um traço desprovido de qualquer qualidade, que nos deparamos com o caráter literal da referência freudiana à pré-história do sujeito. Pois, mais do que a produção simbólica e imaginária de uma narrativa que se destaca por seu valor de ficção, dado se erigir sobre uma origem que terá estado, desde sempre, apagada, inacessível ao sujeito, o que então se destaca é o caráter Real da operação de escrita que ali tem lugar. Uma escrita desprovida de qualquer conteúdo, deste modo irreduzível ao Simbólico e ao Imaginário, mas, ao mesmo tempo, capaz de lhes dar suporte. Uma escrita erigida pura e simplesmente sobre a função do traço.

Ora, uma inscrição deste tipo, que não encontra apoio, portanto, nem na função da letra nem na da imagem – tal como vemos operar nos sistemas alfabético e misto¹²⁷ de escrita, os quais constituem a base de todas as formas hoje conhecidas desta última –, mas, estritamente na função do traço, é algo que aparece literalmente na pré-história, como veremos a partir de agora. Nesse sentido, não foi à toa que nos referimos, mais acima, ao osso da estrutura da linguagem. Pois é através dessa metáfora que reencontramos a imagem da costela de antílope evocada por Lacan (1961- 1962/2010) no seminário *A Identificação* para trabalhar a função do traço unário, notadamente no que se refere a uma experiência unificada do espaço.

A arte móvel Pré-histórica

Lacan (1961- 1962/2010) se deparou pela primeira vez com o referido artefato em uma visita ao Museu de Saint-Germain-en-Laye, nos arredores de Paris, em uma sala dedicada a objetos da pré-história reunidos e posteriormente doados por Édouard Piette, um magistrado francês que dividia seu tempo entre esta função e os ofícios de historiador e arqueólogo. Fascinado pelo período, Piette dedicou a maior parte de seu tempo livre a reunir e a estudar a produção material da Idade da Pedra, manifestando um

¹²⁷ O sistema misto de escrita se caracteriza pela articulação de um sistema silábico a um sistema ideográfico, este último tendo como suporte imagens (figuras/desenhos) (FISCHER, 2009).

interesse especial por objetos que, tendo dimensões reduzidas, destacavam-se por seu caráter móvel.

Tais artefatos foram reunidos a partir de suas escavações em alguns dos sítios arqueológicos mais importantes da França – as covas de Gourdan y Lorthet, nos Altos Pirineus, de Arudy (Pireneus Atlânticos), Brassempouy (Landas) e Mas-d’Azil (Ariège) – tendo despertado o interesse de Lacan, que a eles se referiu em diferentes sessões de seu seminário sobre a identificação, tendo em vista a relação que então ele pôde estabelecer com a escrita em seu estágio mais elementar e, a partir dela, com a gênese da ordem significante. É interessante perceber que os efeitos do encontro de Lacan com esses objetos são em grande medida tributários do fato dele ter ocorrido em meio a mais absoluta desordem:

Mas, vocês poderão ver, atrás de uma vitrine, é muito fácil de ver, pois, graças às disposições testamentárias desse homem notável, foi-se absolutamente forçado a deixar tudo na maior desordem (...) mas como dizer-lhes dessa emoção que me tomou quando, inclinado por sobre uma dessas vitrines vejo, sobre uma costela fina, evidentemente a costela de um mamífero – não sei muito bem qual e não sei se alguém saberia melhor do que eu – do gênero cabrito montês, uma série de pequenos bastões, dois primeiramente, logo um pequeno intervalo, depois cinco, e depois recomeçando. Eis aqui, dizia, dirigindo-me a mim mesmo pelo nome secreto ou público, eis porque, em suma, Jacques Lacan, tua filha não é muda. Tua filha é tua filha, porque se fôssemos mudos, ela não seria sua filha (LACAN, 1961-62/2010, p. 60)

A essa imagem que, mais tarde, Lacan (1961-62/2010) vai se referir como uma costela de antílope, ele acrescentará outra, mais ou menos do mesmo período: uma pequena reprodução, feita em osso, de um crânio de cavalo. Nela, é possível observar um padrão análogo: linhas de bastões separadas por um intervalo. Diante dessa produção, é importante destacar que parte do interesse despertado em Lacan por ambos os objetos refere-se ao fato deles pertencerem a uma época posterior àquela em que vemos produzir-se essa forma de arte abstrata constituída pelas pinturas rupestres, as quais, ainda hoje, são consideradas precursoras da escrita, uma vez que se aproximam dos sistemas ideográficos que se encontram nas origens desta última.

Nesse ponto de nossa argumentação, é importante esclarecer que, embora seja comum nos referirmos à pré-história como algo homogêneo, trata-se de um intervalo de tempo extremamente longo e diversificado, o qual abrange cerca de três milhões de anos. Em sua periodização, que se baseia na análise de vestígios duráveis (tais como

objetos de cerâmica, ossos, pedras, etc.) leva-se em conta, principalmente, o domínio de técnicas e a produção de artefatos que ampliaram as capacidades de intervenção do homem no meio no qual este se via inserido, possibilitando-lhe modos de existência cada vez mais complexos (TESTART, 2012).

Os objetos trabalhados por Lacan (1961-62/2010) pertencem ao paleolítico, em especial, à produção artística do período magdaleniano, o qual se destaca por seu caráter figurativo. Essa produção costuma ser dividida em três categorias segundo o suporte na qual foi executada: arte parietal (imagens feitas nas paredes e nos tetos de cavernas); arte móvel, à qual já nos referimos acima (esculturas sobre pequenos objetos, pontas de lança, ossos, bastões, etc.); arte sobre blocos ou placas (pedras contendo inscrições).

Em suas intervenções Lacan (1961-62/2010) faz alusão, de modo mais ou menos extenso, a esses três suportes. Contudo, no que diz respeito à operação de identificação, ele confere um lugar especial às duas primeiras (à arte parietal e à arte móvel). O contraste entre o que se apresenta, em nível da representação, em uma e outra, nos permite estabelecer uma relação entre a emergência de traços da dimensão significante e o estabelecimento, pouco tempo depois, de relações mais ou menos fixas da parte do homem pré-histórico com o espaço em que vivia. Nos ocuparemos, primeiramente, dos elementos que se destacam na arte parietal, para, logo em seguida, estabelecer sua diferença em relação aos pequenos artefatos móveis com que Lacan se deparou em Saint-Germain-en-Laye. Estes últimos, aqueles que lhe deram mostras de uma dimensão significante.

O primeiro elemento que chama a atenção nas cenas do período pintadas nas paredes e nos tetos das cavernas é a ausência de representação (pelo menos de forma direta) do espaço: nelas, animais e outros seres são representados sem o meio no qual eles vivem, seja este último uma pradaria, um rio, a copa das árvores, etc. Quando as patas de um animal, por exemplo, são reproduzidas de forma realista, ela jamais é acompanhada de um suporte – o solo – motivo pelo qual podemos afirmar que, se se trata de uma arte naturalista, ela o é de modo extremamente limitado, faltando-lhe sempre esse caráter explícito que liga cada elemento ao seu meio (TESTART, 2012). Isso não significa afirmar que este meio não seja evocado de algum modo: ele é implícito à própria cena. Contudo, falta-lhe o aspecto representacional que vemos operar em relação aos demais elementos.

Do mesmo modo, faltam às cenas ali reproduzidas tudo o que venha conferir **unidade** a esse mesmo espaço: cada animal é representado em um meio que lhe é próprio, como se a cada classe de ser correspondesse um espaço representacional diferente, deste modo justapostos uns em relação aos outros. Isso se mostra particularmente flagrante nas cenas com animais: ainda que não raras vezes sejam representados em bando, trata-se sempre de animais pertencentes a uma mesma espécie, não havendo senão a evocação – jamais a representação direta – de uma confrontação entre animais de espécies diferentes (TESTART, 2012).

Outro sinal manifesto de um espaço experimentado, ao menos em termos representacionais, em sua multiplicidade, é a total ausência, na arte paleolítica, de motivos que liguem o homem pré-histórico às suas presas: não se verifica nenhuma cena de caça em que eles apareçam juntos. Mais do que isso, sequer são representados animais feridos, perfurados por flechas ou confrontados a elementos produzidos pelo homem, desde uma simples armadilha até as pegadas deixadas por este último (TESTART, 2012). Essa justaposição de espaços que se destacam por sua multiplicidade é uma especificidade da arte das cavernas, estando ausente nos demais suportes a que nos referimos cima.

Às duas características da arte parietal que até aqui destacamos articula-se uma terceira, que nos interessa pelo que ela nos permite perceber de relação entre isso que se apresenta como uma experiência fragmentada do espaço e a linguagem, ainda que tenhamos poucas informações sobre como o homem pré-histórico era afetado por esta última. Referimo-nos aqui à relativa pobreza, em termos narrativos, das cenas que ali são reproduzidas. O que nelas se verifica é um desfile “majestoso e pacífico” (TESTART, 2012, p. 259) de espécies animais e de outras formas (concretas e abstratas) justapostas entre si, as quais, mesmo quando reproduzidas em movimento, mostram-se isentas de quaisquer elementos dramáticos, tais como a luta por sobrevivência de uma espécie sobre a outra ou a batalha entre um caçador e sua presa. A própria alusão à violência se limita ao confronto entre dois animais machos disputando uma fêmea. E mesmo essa violência é mais frequentemente insinuada do que, de fato, representada através de imagens.

A ausência, ou, pelo menos, a escassez de elementos narrativos aparece, portanto, em continuidade com uma experiência da realidade marcada pela ausência de

um elemento unificador, tal como pudemos perceber pela justaposição de espaços representacionais a que nos referimos anteriormente. Contudo, é importante marcar a diferença entre o que se apresenta nesse momento e o que trouxemos no primeiro capítulo desta tese em relação às narrativas que dariam origem aos mitos gregos, onde também se verifica a ausência da referência ao Um como elemento passível de conferir unidade à experiência do espaço. Isso porque, no caso da arte paleolítica, ao contrário daqueles, podemos afirmar:

Essas representações não contam absolutamente nada. Logo, elas não contam uma mitologia – pois uma mitologia conta, seja interações entre os homens e os deuses, no caso das mitologias clássicas, seja interações entre animais dotados de faculdades humanas, ou entre estes animais e os homens, no caso das mitologias dos povos sem escrita. Um tipo de representação que não coloca em cena nenhuma interação entre espécies diferentes não pode ser narrativa, nem pode veicular mitos. Ele descreve um estado do mundo, talvez um estado do mundo nos primórdios da mitologia, nisso que convencionamos chamar uma cosmogonia, mas ele não conta essa mitologia (TESTART, 2012, p. 259-260)

Antes de passarmos às diferenças entre esse tipo de produção e o material presente na arte móvel do mesmo período, é importante ressaltar que, embora a referida pobreza em termos narrativos, bem como a ausência de interação entre elementos pertencentes a planos representacionais diferentes facilmente nos levem a concluir pelo caráter aleatório das imagens produzidas, as mesmas obedecem a regras de composição bastante rígidas, notadamente no que concerne à sua distribuição espacial. A partir dessas regras é possível, por exemplo, articular algumas das representações de animais, combinando-as de modo a formar espécies de quadros, ainda que os limites destes últimos sejam, às vezes, difíceis de serem estabelecidos. Como resultado, verifica-se a sobreposição de uma cena em relação à outra.

Diante desse tipo de composição, a qual se destaca por sua complexidade em termos figurativos, o que mais interessou Lacan (1961-62/2010) foi o seu contraste em relação à arte móvel do mesmo período – representada pelos pequenos artefatos com que ele se deparou no museu nos arredores de Paris. Pois esta arte prescinde, exatamente, do recurso à imagem que vimos ocupar um papel central na arte das cavernas, e isso em um momento que nos testemunha a existência tanto no período quanto no que o antecede, como mencionamos, de uma arte figurativa extremamente rica e diversificada. Assim, ao invés de cenas concretas e abstratas, tais artefatos nos colocam diante de um padrão que nos chama a atenção, ainda, por seu caráter repetitivo:

pura e simplesmente linhas de bastões – verdadeiros traços – separados por intervalos. Outros pequenos artefatos produzidos no período trazem, ainda, marcas semelhantes a furos (como aquelas existentes nos dados) igualmente separadas por esses intervalos (TESTART, 2012).

Frente ao acima exposto, o que a costela de antílope e a crina de cavalo vistas por Lacan em Saint-Germain-en-Laye evidenciam é um conjunto de marcas em que vemos apagados quaisquer traços de uma diferença qualitativa, como aquelas que estão presentes na composição das imagens que fazem parte da arte das cavernas. Lacan (1961-62/2010) delegou uma parte significativa de seu seminário sobre a identificação em destacar o que esse tipo de produção antecipa quanto à gênese do significante – este último, como vimos, isento de qualquer qualidade, seu valor sendo determinado pela posição que ocupa em uma cadeia. Na verdade, ele chegou mesmo a afirmar o caráter significativo do que vimos se produzir nesse momento, no entanto, sem deixar de destacar o seu caráter isolado.

Que a produção ativa desses traços pelo homem pré-histórico vem responder pela introdução de uma função integradora, pode ser percebido no modo como ela acompanha mudanças significativas verificadas na maneira dele se relacionar com o espaço onde vivia. Pois o que então se verifica é que, ali onde essa função não se faz presente – referimo-nos, aqui, ao ambiente das cavernas – essa experiência se traduziu em um espaço vivido em sua multiplicidade, dado a ausência de um elemento unificador. Isso nos é testemunhado pela justaposição de espaços representacionais e a ausência de elementos narrativos – logo, encadeados – características da arte parietal. Traduziu-se ainda, e principalmente, na ausência de laços mais ou menos fixos com os lugares, ausência esta própria ao período, o qual antecede a adoção de um modo de vida sedentário¹²⁸. Este último é uma característica do período imediatamente posterior, o neolítico. Há, contudo, uma aparente exceção nesse sentido: estudos recentes evidenciam a sua existência do sedentarismo, ainda que de forma isolada, no seio de algumas comunidades pertencentes, exatamente, ao período magdaleniano (TESTART, 2012). Precisamente, o período no qual nos deparamos com a função do traço que destacamos acima (presentes na arte móvel do período), e que assim vem contribuir para a configuração de relações mais estáveis com os lugares e o espaço.

¹²⁸ As cavernas, é importante lembrar, jamais serviram de moradia ao homem pré-histórico, ainda que frequentemente se designe este último com o termo “homem das cavernas”.

Assim, é no mínimo interessante que a maioria dos trabalhos sobre o tema da identificação que se seguem ao seminário de Lacan dos anos de 1961 e 1962 deleguem pouca importância à arte móvel do período madagleniano que tanto o cativou. Ou seja, a esses pequenos objetos que o homem pré-histórico carregava consigo, e onde vemos produzir-se, ativamente, aquilo que, por sua função de marca, podemos aventar ter desempenhado um importante papel na produção e na fixação de laços mais ou menos duradouros tanto com os lugares, quanto com o espaço que se estabelecem pouco tempo depois.

Ora, é impressionante o efeito de convergência que, a partir de então, passa a atravessar as relações do homem pré-histórico com ambos – espaço e lugar. Sua máxima expressão é a adoção do sedentarismo a que nos referimos acima, o qual, ainda hoje, atravessa nossa relação com os mesmos. Com eles, os lugares assumem uma diferenciação de que careciam anteriormente, podendo, inclusive, ser representados como próprios, tal como nos testemunha o hábito, que se institui mais ou menos neste momento, de se enterrar os mortos de forma individualizada (PETTITT, 2011).

A essa função de convergência, soma-se o valor de marca – de inscrição – de experiências que passam a ser integradas ao que, *a posteriori*, podemos nos referir como uma história pessoal, destacando-se, mais uma vez, seu caráter diferencial. É a elas que as marcas no osso de antílope evocadas por Lacan (1961-62/2010) fazem referência: elas inscrevem o caráter singular de cada incursão do caçador em busca de suas presas, ao mesmo tempo em que as insere em uma série, a função da marca sendo aquela na qual se apóia a fundação de uma ordem, e, com ela, a própria possibilidade de uma contagem. Cada uma dessas incursões passa ser uma, ou seja, advém em seu caráter discricionário, dado que radicalmente distinta a cada vez.

Nesse processo de produção de lugares diferenciados, bem como de uma experiência minimamente unificada do espaço, no qual vemos articularem-se diferença e unidade, esta última apoiando-se sobre a primeira, foi preciso que o homem pré-histórico abrisse mão das formas, recorrendo pura e simplesmente à função do traço. Talvez porque, somente através deste último, bem como dos furos a que nos referimos acima, lhe fosse possível representar (e ao mesmo tempo produzir) o intervalo necessário, como apontamos anteriormente, à produção e à assunção de um lugar e de uma experiência, vívidos, senão em nome próprio, pelo menos em sua singularidade.

Vimos na primeira parte deste capítulo os elementos espaciais que participam da formação da atopia enquanto fenômeno psicopatológico típico da contemporaneidade. Em seguida, voltamo-nos para os aspectos temporais igualmente envolvidos nesse processo. A partir de agora nos ocuparemos da identificação como operação privilegiada em torno da qual se produz o ponto fixo a que nos referimos em diversos momentos da tese como necessário à assunção, pelo sujeito, de lugares vividos em sua relativa estabilidade e em relação aos quais ele se veja implicado. Nela, veremos articularem-se as referidas dimensões espacial e temporal em torno de uma função de não-reconhecimento radical, a qual vem furar, escandir, aquilo que se apresenta em nível da imagem.

A assunção de um lugar como função de um não-reconhecimento radical

No célebre texto sobre o estádio do espelho que compõe os *Escritos*, o qual reproduz uma intervenção feita por Lacan (1966/1998) no XVI Congresso Internacional de Psicanálise, em 1949, na Suíça, este último retoma um de seus conceitos mais antigos e mais importantes pelos efeitos que traz para a constituição do sujeito e da práxis analítica. Essa retomada tem como intuito situar a função do eu em jogo no trabalho de análise em sua marcada oposição ao *cogito* cartesiano. Ela nos interessa, particularmente, pelo que ali se evidencia de relação inextricável entre a assunção, pelo sujeito, de um lugar assumido em nome próprio e suas consequências para o que vem a se configurar, a partir de então, sua experiência do espaço, tal como aludimos em diferentes momentos deste capítulo. Tais relações estão em grande medida prefiguradas nesse breve instante em que a criança, na qualidade de *infans*, para [*s'arrête*], diante de sua imagem no espelho. É importante ressaltar, nesse momento a função de um terceiro que intervém nomeando o reflexo da imagem ali projetada, a qual, portanto, é reenviada à criança a partir do Outro.

Lembra-nos Lacan (1966/1998) da precocidade dessa operação – a qual pode se dar já entre os seis e dezoito meses de idade – que se estrutura em torno de uma imagem que a criança reconhece, através da voz e do olhar do Outro, como sendo a sua própria. Esse reconhecimento ocorre a partir de dois elementos principais: a intervenção desse

terceiro que, diante da imagem invertida da criança a nomeia; e a dialética que então se estabelece entre uma imagem que fixa, que confere uma certa estabilidade à experiência – do corpo próprio, da motricidade, do ambiente – e uma modalidade de apropriação, de assunção desta imagem em que se destacam o movimento e a fragmentação. A precocidade então evocada por Lacan relaciona-se ao fato desse reconhecimento ocorrer antes que o sujeito faça sua entrada na linguagem, a qual intervém, nesse momento, estritamente a partir do Outro, e, também, à precariedade psicomotora que então se apresenta, dado que a criança:

(...) não tem ainda a mestria da marcha, nem da postura ereta, mas, inteiramente abraçada que é por algum sustentáculo humano ou artificial (isso que chamamos na França de andador), supera numa azáfama jubilatória os entraves desse apoio, para sustentar sua postura em uma posição mais ou menos inclinada, e resgatar, **para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem** (LACAN, 1966/1998, p. 97, grifo nosso).

São diversas as referências feitas por Lacan (1949/1998) nessa passagem ao que se destaca por sua função de suporte. Uma breve apreciação do alcance desse termo nos colocará diante da importância da operação aí em questão para o que mais tarde vai se configurar, como antecipamos, as relações do sujeito com os lugares inscritos no laço social e, a partir daí, com o espaço ao redor, haja vista sua relação inextricável com a atopia enquanto sintoma tipicamente contemporâneo.

Em sua origem, suporte é um termo derivado do verbo *portare*, que significa trazer, levar, ao qual se soma o prefixo *sub* (abaixo) ¹²⁹. Do mesmo verbo origina-se *porta*, palavra que para além de sua referência ao espaço doméstico, na tradição latina se relaciona, igualmente, com o espaço público: quando uma cidade era fundada, seus limites eram traçados com a ajuda de um arado, o qual marcava o ponto exato em que seria erigido o portão que lhe daria acesso (LE GOFF, 1998). Como mencionamos, Lacan se referiu diversas vezes em seu ensino a este e a outros instrumentos que sulcam a terra como metáforas para trabalhar o espaço a partir de sua constituição estritamente significativa, tendo em vista a função de marca que ali intervém (cf. p.ex. LACAN, 1961-62/2010; 1964/2008; 1972-73/2008).

¹²⁹ O termo mais utilizado por Lacan (1966/1998) nesta passagem, em sua função de suporte, *soutien*, apresenta uma composição análoga: significa “sustentar desde baixo” (2009).

Procedemos a essa aparente digressão em nossa argumentação para destacar, que isso que se apresenta como suporte – do significante, na medida em que ali está em jogo uma nomeação; das relações do sujeito com o espaço, na medida em que é diante de um movimento que a criança acede à sua imagem – ao mesmo tempo em que fixa, confere estabilidade, introduz uma nova temporalidade. Assim, é interessante perceber que neste trabalho, Lacan (1949/1998) não afirme que no estágio do espelho a criança se identifique com a imagem em si, mas com um aspecto instantâneo da mesma, conforme destacamos na citação acima.

Há, portanto, nesse momento, algo que se precipita em uma urgência. A etimologia, aqui, mais uma vez vem em nosso auxílio, ao mesmo tempo em que revela a precisão da articulação feita por Lacan (1966/1998): instante vem do latim *instans* (urgente, premente) (PINOCHÉ, 2009), em que se verifica uma temporalidade caracterizada pela escansão, pelo corte, e não por um prolongamento *ad infinitum*. Trata-se de uma palavra que tem origem no verbo *instare* (ficar perto, apressar, exigir), em cuja composição encontramos o prefixo *in* (em ou dentro) e o termo *stare* (estar, ficar), de onde derivam termos como estável e estabilidade. Esta última, significa, literalmente, “ação de se manter” (PINOCHÉ, 2009). O referido corte, portanto, encontra-se inscrito na própria composição de instante, o qual remete tanto à proximidade de um outro (podemos aventar, aqui, daquele que intervém como terceiro), quanto à exigência de uma resposta, de um posicionamento da parte do sujeito – em suma, um ato.

Assim, nesse estágio tão importante quanto precoce da constituição subjetiva, mais especificamente, da formação do eu, a convocação a um posicionamento, a uma sustentação, já se coloca. Em outros termos, que, diante da sideração provocada por uma imagem que não se apresenta como uma imagem qualquer, mas como uma imagem animada – destacando-se, portanto, o seu caráter transicional – o sujeito seja de algum modo aquiescente com o que ali introduz uma escansão, uma parada [*arrêt*] na corrente de movimentos que o anima, acedendo, assim, a uma certa estabilidade. São notáveis os efeitos do referido posicionamento ao nível do corpo, o qual serve, nesse momento, de protótipo da imagem em sua totalidade, referência que se manterá na vida adulta.

Assim, entre os seis e dezoito meses de idade, período no qual, como vimos, o estágio do espelho tem lugar, a criança desenvolve habilidades psicomotoras que se

destacam pela abertura em relação ao outro e ao espaço à sua volta: a capacidade de se virar e seguir a direção de onde uma voz se articula; de se sentar sem apoio; de trazer objetos em sua direção; de imitar sons da fala e juntar sílabas como que para formar palavras (processo este que, frequentemente, culmina na articulação do “paphhh” e “mamhhh” que, em sua relação com o desejo parental, representam sua entrada na linguagem); de transferir objetos de uma mão para a outra; de engatinhar; de ficar de pé segurando alguma coisa; de pegar coisas com o movimento de pinça; de andar sem apoio algum; de participar de brincadeiras com gestos; de indicar através destes últimos o que quer; de imitar as ações dos outros, etc. (BIAGGIO, 2011).

Há, portanto, nesse instante em que a criança para na frente do espelho, algo que se traduz em nível do corpo e cuja relação com um circuito pulsional que cada vez mais ganha contornos precisos, mais ou menos estáveis, não podemos deixar de ressaltar. Até mesmo porque, sabemos, desde Freud (1905/2006), que esse estágio precoce da constituição do sujeito – o período que marca a primeira infância – é não apenas atravessado pela sexualidade, mas, sobretudo, por uma atividade que se faz notar pelo caráter parcial dos investimentos e das satisfações experimentadas pela libido, como apontamos no início deste capítulo e ainda, por sua extrema mobilidade. Motivos pelos quais Lacan (1961-62/2010) se referia ao autoerotismo como uma ilha sem amarras, algo que vai, por assim dizer, à deriva.

Frente ao que trazemos quanto ao estabelecimento de relações mais ou menos estáveis naquilo que vai se constituir como experiência, da parte do sujeito, em relação à identificação, ao corpo próprio, ao espaço, é interessante notar que Lacan (1949/1998) evoque, nesse momento, o termo “formas” para designar o que ali está em questão, ao se referir ao estágio do espelho como manifestando, de modo exemplar:

(...) a matriz simbólica onde o eu [*je*] se precipita em uma forma primordial, antes que ele se objetive numa dialética de identificação com o outro e que a linguagem o restitua no universal sua função de sujeito” (LACAN, 1949/1998, p. 94).

É importante ressaltar, neste ponto, uma diferença fundamental quanto ao que se apresenta na citação acima, a partir da retomada de uma intervenção feita em 1949, e o que Lacan viria reformular, anos depois, em relação à estrutura que dará origem ao sujeito. Pois, no intervalo de cerca de dezessete anos que vai dessa primeira intervenção ao seu trabalho *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* (LACAN, 1966/1998)

verifica-se a formulação do conceito de objeto *a*, o qual trouxe consequências importantes também para a operação de identificação, ao situá-la em torno do ponto de incidência de uma falha introduzida na imagem projetada no espelho. Ponto este que será ocupado, a partir de então, pela função do referido objeto. Nos limitaremos a reproduzir o que Lacan formula nesse segundo momento: “Ora, a estrutura não é a forma, como insistimos noutra contexto, e a questão é justamente abrir o pensamento para uma topologia, exigida pela simples estrutura” (LACAN, 1966/1998, p. 655)

Evidenciamos anteriormente o quanto na referência à forma está implicado um investimento que se define por seu caráter totalizante, determinando um tipo de relação com os lugares, com o tempo e com o espaço sob a égide da continuidade. Continuidade esta que as manifestações do inconsciente vêm subverter, instituindo, exatamente, a dimensão da falha. E é nesse momento de nossa argumentação que retomamos a observação feita por Lacan (1949/1998) no início de sua exposição sobre o estádio do espelho, a dizer: que ali se trata de situar a função do eu em sua marcada oposição ao *cogito* cartesiano. Pois o que este nos apresenta é, exatamente, uma relação com o espaço, com os lugares e com a própria experiência subjetiva atravessada pela referida continuidade.

As reflexões cartesianas encontram seu ponto de partida na refutação da doutrina aristotélica, hegemônica, como apontamos, durante quase toda a Idade Média. Culminam, deste modo, em um conceito de espaço no qual este se vê identificado à pura extensão, extensão esta, por sua vez, ainda mais compacta do que aquela que vimos estar presente em Aristóteles em suas definições de espaço e lugar (BERGSON, 2013). Isso porque, ao contrário deste último, para Descartes, não haveria nenhuma separação entre a extensão dos corpos e a extensão do espaço por eles ocupado (DESCARTES, 1644/2007).

Assim, em *Princípios de Filosofia* (DESCARTES, 1644/2007), Descartes chega a duas formulações importantes sobre o corpo tomado em seu sentido geral: primeiramente, que o que é comum a todo corpo deve persistir diante de qualquer mudança natural; segundo, que o que não persiste, não pode ser considerado parte da natureza deste mesmo corpo. Ora, segundo o filósofo, apenas a extensão, dotada que é de altura, largura e profundidade, seria uma propriedade de todos os corpos. Do mesmo modo, ela seria uma propriedade do espaço, tornando-o pleno e impossibilitando a

existência de qualquer diferenciação em seu interior – como seria o caso, por exemplo, de posições espaço-temporais – sem matéria. Conseqüentemente, espaço e corpo constituiriam uma única e mesma coisa (KOYRÉ, 2011).

Nesse sentido, é interessante perceber que uma das principais influências de Descartes tenha sido a corrente atomista grega – da qual nos ocupamos no primeiro capítulo da tese –, em especial, sob a forma que esta assumiu em Leucipo e Demócrito. Deriva-se dessa corrente a concepção de matéria que atravessa todo o pensamento cartesiano, pois nele se verifica a ideia de que existiria apenas uma substância a ela relacionada – a substância extensa (*res extensa*) –, e não quatro, como defendia Aristóteles (cf. p. ex. versão/2016). Dela deriva-se, igualmente, a definição de corpo extenso a partir de propriedades quantitativas, em especial, tamanho, forma e movimento (KOYRÉ, 2011).

No entanto, em que pese a referida influência, a concepção cartesiana difere da corrente atomista em dois aspectos fundamentais: recusa a indivisibilidade da matéria e a existência do vazio. Essa recusa encontra seu fundamento em argumentos de natureza física e teológica: se para Deus nada é impossível, porque acreditar que ele imporia limites à divisibilidade da matéria – por exemplo, através dos átomos – a qual ele poderia dividir indefinidamente conforme desejasse? Uma divisibilidade limitada levaria à configuração de uma parte última inconcebível para Descartes diante da onipotência divina (KOYRÉ, 2010). Quanto à existência do vazio, uma vez que ele promove a identidade entre espaço e matéria, não havendo distinção, como apontamos, entre a extensão do corpo e a extensão do espaço que ele ocupa, o vazio teria que conter, também ele, *res extensa*, deste modo não podendo ser definido como tal. Mas, qual a relação entre o que até aqui trouxemos quanto às concepções cartesianas de espaço e matéria, e a discussão que tanto nos interessa quanto ao que pode constituir um lugar para o sujeito?

Não há em Descartes uma definição precisa de lugar, ao contrário do que se verifica em Aristóteles (KOYRÉ, 2010). Isto que, a primeira vista, configuraria um descuido da parte do filósofo encontra sua plena justificativa, exatamente, nos conceitos de espaço e de matéria cujas linhas gerais trouxemos acima. Pois, sendo o corpo uma parte do espaço, este, por sua vez, repleto de substância extensa, uma definição de lugar nada mais faria do que reforçar a ideia de um espaço pleno, apresentando-se como

redundante. Podemos, a partir daí, concluir, que, no pensamento cartesiano, espaço, matéria e lugar são noções que se equivalem entre si, ao mesmo tempo em que são tributárias de uma extrema compacidade. Foi a essa compacidade que nos referimos em diversos momentos da presente tese a partir do termo “lugares espacializados”, haja vista a identidade então promovida entre ambos, espaço e lugar. Identidade esta tão presente no mundo contemporâneo e cujas bases cartesianas – portanto, modernas – aqui ressaltamos.

A compacidade que atravessa as considerações cartesianas sobre a matéria, o espaço e o lugar, é derivada, contudo, de reflexões acerca da própria subjetividade, a qual encontra na formulação do *cogito* o seu resultado mais célebre. Antes de nos ocuparmos, em linhas gerais, dessa experiência – que tem no eu o seu principal suporte – é importante ressaltar que, para Descartes, o corpo cujo único atributo seria a extensão não é o mesmo corpo de nossa experiência diária. O primeiro seria uma parte do espaço, ao passo que o segundo estaria no plano geométrico, irredutível ao mundo empírico (KOYRÉ, 2011). Ainda assim, basta nos voltarmos para o que Descartes traz em seu *Discurso do Método* (DESCARTES, 1637/2009) para percebermos o quanto os conceitos de que nos ocupamos anteriormente são tributários de uma experiência subjetiva vivida, ela mesma, sob a égide da continuidade, haja vista o que ali se apresenta à livre investigação da parte do sujeito – a racionalidade encontrando sua equivalência no pensamento consciente.

Assim, na experiência do *cogito* cartesiano, essa continuidade se traduz na identidade promovida entre o eu enquanto sede do pensamento racional, consciente, e aquilo que pode ser assumido pelo sujeito como próprio, culminando na célebre formulação *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”) (DESCARTES, 1637/2009). Formulação esta que, apresentando-se sob a forma de um enunciado, acaba por elidir o que ali se deve a uma anunciação, introduzindo uma decalagem entre a primeira e a segunda parte da frase, um intervalo entre o “penso” posto do lado da razão consciente e o “logo sou” em cuja certeza se precipita o sujeito – melhor seria afirmar, o indivíduo – cartesiano. Contudo, o que a partir de então marcaria a história do pensamento ocidental como uma formulação sobre o ser, enseja uma outra questão, desta feita, sobre o lugar. Questão esta elidida no processo de tradução.

Referimo-nos, aqui, ao fato da frase *cogito ergo sum*, presente no supracitado trabalho de 1637, ter sido, originalmente, redigida em francês – *je pense, donc je suis* – idioma que comporta duas acepções para o verbo ser. A partir de então, a experiência de que parte Descartes apresenta-se, ela mesma, em sua divisão, tal como podemos perceber através do seu desdobramento em duas formulações: “penso, logo **sou**” e “penso, logo **estou**”, através das quais uma questão sobre a existência (ou a essência) vem se apoiar em uma questão sobre os lugares e vice-versa.

Podemos afirmar que o eu do procedimento cartesiano contrasta, sobremaneira, com o Eu que participa da constituição do sujeito da psicanálise e que permite a este último assumir em nome próprio a imagem projetada no espelho que lhe reenvia o próximo, cuja função na promoção de um ponto fixo de outra maneira alheio à sua estrutura já ressaltamos. Que a promoção desse ponto fixo emerge como indissociável da assunção de um lugar fica por conta do que nessa operação se apoia na função de nomeação, cujo papel na referida assunção sustentamos por ocasião de nossa apreciação da atopia socrática.

Neste ponto, uma observação se faz necessária. Se, com a primeira tópica freudiana, nos deparamos com um modelo topográfico do aparelho psíquico em que as fronteiras entre uma instância e outra se apresentam mais nitidamente traçadas, a continuidade passível de ser atribuída às funções existentes em um mesmo sistema psíquico são perturbadas, contudo, pelas manifestações do inconsciente. Pois estas, como evocamos repetidas vezes, possuem um caráter lacunar.

A possibilidade do que quer que venha a se inscrever sob o signo de uma continuidade no que tange à estrutura da qual o sujeito é efeito, contudo, seria definitivamente afastada pelos trabalhos que compõem a metapsicologia freudiana (cf. p. ex. FREUD 1915/2006; 1923/2006), em que se verifica a adoção de uma concepção topológica do aparelho psíquico. Nesse contexto, no qual surge a formulação da segunda tópica, destacam-se as relações entre o Eu e o Isso (FREUD, 1923/2006). Com elas, a clivagem que antes marcava a fronteira entre os diferentes sistemas psíquicos (inconsciente e pré-consciente/consciente) passa a ser situada no âmbito de uma mesma instância, o Eu, ao qual Freud (1923/2006) atribui parte da atividade inconsciente.

A radicalidade do que, desta forma, distingue a função do Eu, tal como aparece, de um lado, em Descartes (1637/versão 2009) e de outro, em Freud (1923/2006) não se

restringe à descontinuidade que este último introduz em uma experiência até então vivida, pelo menos em termos imaginários, em sua unidade. Mas na dimensão de não-reconhecimento que a acompanha, na medida em que o sujeito da psicanálise extrai a certeza do seu ser e do seu lugar ali onde, como apontamos, ele não está e onde se depara com um estranhamento radical: nos fenômenos que testemunham a existência de um pensamento inconsciente (LACAN, 1967-68). Pensamento este que o constitui e o determina fora de uma dimensão de reconhecimento, dado assumir os contornos daquilo que ele rejeita, não podendo ser aceito como próprio.

Freud, marca, portanto, um desvio em relação a toda uma tradição tributária do procedimento cartesiano, cujo pano de fundo é dado pelo reconhecimento suposto de tudo o que venha marcar a função do pensamento no sujeito. Deste modo, seguindo as vias abertas pelo fundador da psicanálise, Lacan (1966/1998) afirmava que:

No princípio das verdadeiras resistências com que se lida nos dédalos do que floresce de teórico sobre o Eu na psicanálise, existe a simples recusa em admitir que o Eu seja ali, por direito, aquilo que revela ser na experiência: uma função de desconhecimento [*méconnaissance*]" (LACAN, 1966/1998b, p.675).

Frente a essa citação, é importante ressaltar o caráter absolutamente atual do que trazemos acima, pois, com o que nos depara a cena política e social contemporânea senão, precisamente, com uma relação com o corpo, com a identidade, com o próprio desejo, vivida a partir de uma demanda insaciável de reconhecimento? Demanda esta que se traduz em postagens diárias no *Facebook*, *Instagram*, *Youtube*, etc., as quais têm na imagem o seu principal suporte; que se traduz, ainda, nas ferramentas de reconhecimento – facial, biométrico, digital – lançadas nos últimos anos; nas mais recentes reivindicações políticas articuladas em torno do enunciado “isso não me representa”, cuja estrutura de denegação não poderíamos deixar de apontar; e finalmente, na exigência, já mencionada, de que a tudo seja dado um lugar, qualquer recusa, nesse sentido vindo a pôr em xeque o próprio lugar do sujeito. Pois este lugar, o que ele nos evidencia quanto à função do reconhecimento, a qual Freud (p. ex.1923) mostrou vir na contramão da estrutura do sujeito? Uma breve apreciação do que Lacan (1966/1998) traz a respeito da formação da imagem especular, desta feita, a partir do esquema óptico introduzido no primeiro ano de seu seminário em Sainte Anne, nos ajudará a dar um encaminhamento a essa questão.

Trabalhando a partir de um objeto colocado diante de um espelho esférico, Lacan (1966/1998) nos lembra do caráter real da imagem simétrica ali produzida. Lembra-nos, também, que, em algumas condições “(...) essa imagem pode ser fitada por um olho em sua realidade sem a utilização de um *medium* comumente empregado de uma tela” (p. 679). Trata-se do mesmo procedimento descrito pelo físico Henri Bouasse, o qual daria origem ao fenômeno do buquê invertido que Lacan, então, busca reproduzir. Nos lembra, por fim, que, para que a ilusão da imagem das flores projetadas no vaso se produza, é preciso que o olhar daquele que a observa se situe dentro de um determinado campo de visão – em seu esquema, o do cone formado por B' – no qual se produz um efeito de convergência:

Contudo, é preciso ter em mente que a ilusão, para se produzir, exige que o olho se situe no interior do cone B' , formado por uma geratriz que une cada um dos pontos da imagem B' ao contorno do espelho esférico, e que, sendo muito pequeno para cada um dos pontos da imagem o cone de raios **convergentes** apreendido pelo olho, daí resulta que a imagem será tão mais nitidamente situada em sua posição quanto maior for a distância do olho, dando essa distância ao olho um campo maior para o deslocamento linear que, mais ainda do que a acomodação, lhe permite situar essa posição, desde que a imagem não vacile em demasia com o deslocamento (LACAN, 1966/1998, p. 681)

Não nos interessa, aqui, reproduzir o supracitado esquema em todos os seus detalhes, mas chamar a atenção para dois importantes elementos que dele participam, tendo em vista o seu papel nos fenômenos da atualidade: a função de convergência a que nos referimos acima, e da qual já havíamos nos ocupado no capítulo anterior; e o papel exercido pelo segundo espelho, responsável pela produção da imagem do vaso. Pois esse ponto de convergência vem substituir, como mencionamos, o papel desempenhado, no esquema, por uma tela, promovendo, como esta, um certo recorte da experiência que ali tem lugar, a qual aparece, assim, em seu caráter limitado. A produção da imagem que se segue se dá em torno de um ponto fixo, o qual se confunde com o ponto de convergência a que acabamos de nos referir. Esse ponto fixo encontra apoio na função do olhar e não nas linhas gerais da imagem, as quais, elas mesmas, podem sofrer vacilações como efeito de um deslocamento (LACAN, 1966/1998). Já a introdução do segundo espelho, plano, é responsável pelo efeito de ilusão almejado ao produzir uma imagem virtual (a partir da imagem real do vaso) que vem contornar, com seu gargalo, o buquê de flores.

Ora, o que vem contornar esse gargalo senão o vazio em torno do qual a imagem se produz? Nesse sentido, conforme traz Lacan (1949/1998), o vaso, do qual só

temos a imagem (dado permanecer durante todo o experimento em uma caixa), emerge como representativo do acesso precário que o sujeito tem à realidade do seu corpo, tendo em vista sua dimensão estritamente significante. Também esse corpo vem contornar um vazio, derivando-se daí a referência lacaniana ao seu caráter de invólucro, bem como aos anéis orificiais que participam da sua constituição.

O efeito de ilusão que se segue à produção da imagem, está presente, também, no texto de 1949 sobre o estádio do espelho (LACAN, 1949/1998). Ele aparece a partir da intervenção do terceiro que, diante da vacilação da criança frente à sua imagem projetada, intervém com um suporte significante, nomeando-a. Mas, afinal, diante do quê ela vacila na assunção da imagem? Não será, exatamente, diante da incongruência verificada entre a experiência que é a sua, de um corpo, como vimos, marcado por um circuito pulsional tão dinâmico quanto parcial, cujas satisfações se lhe apresentam de forma fragmentada e a miragem que se delineia de uma imagem animada, que se destaca, ademais, por seu caráter unificado?

A função de reconhecimento, portanto, intervém em nível da imagem, cujo caráter ilusório acabamos de apontar. Isso ocorre a partir da introdução de um nome, cuja dimensão significante – portanto, Simbólica – vem se articular ao que ali se deve, à primeira vista, exclusivamente ao registro do Imaginário. Contudo, o que assim se apresenta como passível de reconhecimento da parte do sujeito se encontra na dependência de que a dimensão da falta – o vazio em torno do qual a imagem se estrutura – se faça, de algum modo, presente. No esquema a que nos referimos acima, Lacan (1949/1998) recorre à dimensão da letra para articular a função desempenhada por essa dimensão de falha, escrevendo-a $i(a)$. Essa fórmula designa a imagem de i enquanto suportada na função de um objeto, a , cuja ausência ela vem mascarar. Estamos aqui, contudo, diante de um objeto que não pode ser indicado, designado, na realidade, haja vista sua irredutibilidade, como apontamos, ao campo das representações. Por esse motivo, ele é veículo de uma dimensão de não-reconhecimento posta no cerne da estrutura do sujeito.

Trata-se do mesmo objeto que Freud (1915b/2006) situa no processo de recalque – recalque primário – e que, desta forma, determina o desejo do sujeito sem jamais poder ser reconhecido (ou identificado) pelo mesmo. Esse objeto só pode ser identificado por seus efeitos mais imediatos (THIBIERGE, 2007), os quais constituem

aquilo a que nos referimos anteriormente como os traços mais inalienáveis do sujeito: o que diz respeito ao seu desejo e que, desta forma, se traduz em sintoma, mas, também, em sonhos, lapsos, atos falhos. Neste momento de nossa exposição, é importante insistir, mais uma vez, no que então se apresenta como próprio ao registro da imagem, de um lado, e à dimensão da letra, de outro, enquanto implicadas na estrutura do sujeito. Onde é a referência àquela que prevalece o que então se lhe institui – na assunção de seu lugar, de suas relações de objeto – é uma lógica erigida em torno do reconhecimento; ao passo que, onde é esta que se impõe, como efeito da ordem significante, o que se verifica é uma questão que concerne à identificação.

O lugar aparece, então, em sua dimensão estritamente significante: a falha entre um significante e outro que a imagem não vem senão recobrir. Situa-se precisamente aí, o ponto onde o sujeito se identifica à imagem: não no efeito de totalidade que ela promove, mas, exatamente, onde ela revela toda a sua inconsistência. É importante ressaltar o aspecto temporal que atravessa essa operação, pois, mais uma vez nos deparamos com a impossibilidade do que quer que se resolva em uma projeção na extensão, em uma continuidade. É, ao contrário, a um efeito de corte, de escansão, promovido ativamente pelo sujeito em nível da imagem que devemos a afirmação, feita por Lacan (1949/1998) de que o que ali o sujeito fixa é um aspecto instantâneo da imagem. Motivo pelo qual ele afirmava que “a identificação se faz no ritmo de uma escansão” (LACAN, 1966/1998, p. 671).

Conforme traz, ainda, Lacan (LACAN, 1966/1998), “distinguir as relações do sujeito com a estrutura do significante é restabelecer a própria possibilidade dos efeitos da defesa” (p.672). Ora, que defesa é essa senão a elisão da falha inscrita na própria constituição deste mesmo sujeito, e que a imagem, em sua aparente totalidade, vem elidir? Procedimento análogo ao que se verifica em nossa relação com o espaço, também ele tomado em uma continuidade a despeito de sua constituição, igualmente, como fato de linguagem.

Nada mais representativo dessa dimensão defensiva do que a compacidade que, a partir de então, marca as relações do sujeito com o mesmo. Essa compacidade assume uma dimensão sem precedentes nos dias de hoje sob a forma dos lugares espacializados a que nos referimos anteriormente, e aos quais atribuímos essa denominação tendo em vista a equivalência hoje promovida entre ambas as concepções – espaço e lugar. Foram

tais concepções que o percurso lacaniano se esforçou por distinguir, referindo o primeiro à falha existente entre um significante e outro (logo, um lugar de extensão nula), e o segundo a uma defesa contra esse fato de estrutura – ambas as concepções, por sua vez, tributárias da ordem significante.

Frente ao acima exposto, podemos afirmar que o estádio do espelho vem articular as dimensões espacial e temporal que trabalhamos ao longo deste capítulo como implicadas na assunção de um lugar. Pudemos perceber que a possibilidade de um reconhecimento, da parte do sujeito, de tudo o que venha marcar este último – no âmbito de uma sociedade, de um grupo familiar – encontra o seu apoio, primeiramente, em uma dimensão de não-reconhecimento, dado que referida à função da falha. Falha esta que não se coloca em um laço social que, como apontamos, busca elidi-la. Ou, ainda, em um laço social estruturado a partir de um fluxo contínuo de objetos, imagens, pessoas, e que acena, ademais, com a possibilidade de um reconhecimento onipresente do sujeito – seja sob a forma das novas tecnologias a que nos referimos acima, seja pela ratificação de todas as suas demandas.

Que, diante desses elementos, o sujeito seja facilmente cativado por uma experiência da realidade cada vez mais mediada por uma tela é algo que já não nos surpreende. Pois, como vimos em nossa apreciação do que Lacan (1966/1998) articulou sobre o esquema óptico, esta última exerce uma importante função na promoção do ponto fixo a que nos referimos tantas vezes como uma necessidade, senão da estrutura, pelo menos da experiência subjetiva. Confere suporte, também, à função de convergência que vimos acompanhar a produção desse ponto fixo. O caráter preocupante do que se apresenta na atualidade reside no fato dessa tela já não promover uma delimitação – um recorte – da realidade, mas, ao contrário, uma abertura, possibilitando uma experiência projetada no infinito sob a forma dos múltiplos espaços e possibilidades suscitadas pelo mundo virtual. Tendo em vista o que articulamos neste capítulo quanto aos elementos que participam da atopia do sujeito contemporâneo, passemos, agora, à sua tradução em sintoma e em fenômenos sociais próprios ao mundo atual.

Capítulo IV – AS DIVERSAS EXPRESSÕES DA ATOPIA CONTEMPORÂNEA

Te voici à Marseille au milieu des Pastèques

Te voici à Coblença à l'hôtel du Géant

Te voici à Rome assis sous un néflier du Japon

*Apollinaire, *Álcools*, 1913

A Escola Francesa de psiquiatria conhece desde o séc. XIX diversas manifestações psicopatológicas ligadas especificamente ao deslocamento no espaço, as quais culminaram na elaboração do conceito de “viagem patológica”, conceito este ainda hoje importante para o trabalho institucional na França. Esquirol, por exemplo, descreveu alguns desses deslocamentos relacionados à chamada monomania, ao passo que Foville, mais tarde, os identificou junto a quadros alucinatórios – a maioria dos quais de cunho persecutório – muito comuns ao que a psiquiatria da época classificava como transtornos do humor (CARO, 2005).

Dos referidos estudos até a criação do conceito que destacamos acima, são inúmeras as referências, na literatura psiquiátrica francesa, a casos relacionados a uma experiência do espaço marcada senão por uma manifesta errância, por um deslocamento que se destaca por seu caráter impulsivo. Tais casos deram origem a diferentes categorias clínicas, entre as quais, podemos citar: “automatismo ambulatório”, quadro descrito por Philippe Tissié em 1887 e caracterizado pelo impulso, em um estado de obnubilação da consciência, de partir sem nenhum objetivo específico – quadro este que concorria, à época, com o conceito de “fuga epilética” de Charcot, cujas características, por sua vez, se aproximavam mais de um quadro dissociativo; “automatismo sonambúlico”, termo usado na mesma época por Garnier para descrever a susceptibilidade a deslocamentos no espaço de pacientes submetidos à hipnose; “impulso de deambulação”; “acesso ambulatório”, observado em casos de alcoolismo; “determinismo ambulatório”; “vagabundagem impulsiva”; automatismo ambulatório histérico”, citado por Clérambault, Janet e Charcot; “fuga psicastênica”; “delírio

ambulatório”; “mania ambulatória”; “poriomania”, ou seja, mania de se afastar de casa, do local de residência (CARO, 2006); e “dromomania”, termo ainda hoje em voga (MELMAN, 2004).

Entre as referidas manifestações, nos chama a atenção um quadro descrito por Foville (apud CARO, 2006) por ocasião de seus trabalhos junto à comuna francesa do Havre, ainda hoje famosa por suas atividades portuárias. O então jovem neurologista e psiquiatra buscou descrever traços de caráter e condutas comumente apresentados pelos viajantes que pôde encontrar nesse contexto, todos, segundo ele, alienados. Em suas descrições, três aspectos chamam a nossa atenção: primeiro, o caráter delirante do fenômeno por ele descrito; segundo, sua manifestação episódica, ou seja, tratavam-se de deslocamentos patológicos relacionados à fase produtiva de uma doença mental, apresentando, contudo, períodos de remissão; e, terceiro, sua relação privilegiada com a loucura e com setores marginalizados da sociedade da época. Foville classificava estes últimos, grosso modo, a partir de quatro categorias: a dos “imbecis”¹³⁰ que vagabundeiam, os dipsomaníacos (alcoólatras), os epiléticos e os dementes. Ele chama, então, a atenção para o que distinguia essas categorias dos chamados “alienados viajantes” ou “viajantes patológicos”, os quais empreendem uma viagem fora de uma perspectiva terapêutica, a partir de uma determinação delirante no contexto de um delírio sistematizado. Deste modo (apud CARO, 2005):

(...) certos alienados se determinam, seguindo a natureza e a evolução de seus delírios, a empreender viagens mais ou menos longínquas. As peregrinações dos casos de alienados viajantes ou migrantes, são atos voluntários, refletidos, conseqüências refletidas de um delírio sistemático. Elas não devem ser confundidas com os impulsos inconscientes ao deslocamento aos quais podem estar sujeitos os imbecis, os instintivos, os epiléticos ou os dementes (p. 10)

Entre as razões apresentadas pelos pacientes para justificar seus deslocamentos constantes, encontravam-se: a conquista da glória, do dinheiro, do amor, o cumprimento de uma missão ou de um dever. A grande maioria desses casos, porém, era constituída por pacientes com delírios e alucinações de cunho persecutório, cujas viagens eram justificadas pela necessidade de fugir de supostos perseguidores, tendo como consequência mudanças constantes de bairro, cidade, e até mesmo de país. Tais

¹³⁰ Categoria existente na psiquiatria da época para designar pessoas com déficits de desenvolvimento cognitivo.

deslocamentos, portanto, em geral apareciam em suas falas como algo em vão, ainda que os pacientes não conseguissem se lhes opor (CARO, 2005).

O conceito de viagem patológica, por sua vez, foi introduzido por Morel, Briand e Livet na segunda metade do séc. XIX. Esses autores buscaram, exatamente, separá-los dos episódios de fuga delirante a que nos referimos acima, uma vez que “não comportam nem a impulsividade, nem os problemas de consciência” destes últimos. A grande novidade então apresentada pela nova categoria clínica era o fato dela permitir traçar uma distinção entre os diferentes casos segundo o lugar que o sintoma de errância ocupava no cerne de um delírio bem organizado. Deste modo, também as viagens patológicas jamais foram descritas fora de um quadro psicótico maníaco ou delirante, sendo muitas vezes acompanhadas de um grande risco de suicídio (CARO, 2005).

Em voga como categoria diagnóstica até meados dos anos 1980, os quadros classificados como de viagem patológica são passíveis de serem agrupados em três tipos: viagem patológica simples, ou seja, quando a viagem é utilizada como vetor do delírio, vindo, portanto, a responder à ideia delirante, sem, contudo, integrá-la; viagem patológica secundária, ou seja, quando a viagem está integrada ao conteúdo do delírio, frequentemente assumindo a forma de um “viajar por viajar”, subjacente à qual não raras vezes encontra-se uma ideia suicida; e, viagem patológica pura, onde a viagem tem por objetivo responder diretamente ao delírio ou à alucinação, estando integrada ao seu conteúdo (CARO, 2005).

Nas últimas décadas o referido diagnóstico vem sendo substituído pelo de “transtornos dissociativos” – tema de forma algum estranho às psiquiatrias do séc. XIX e da primeira metade do século XX. O principal motivo dessa mudança foi o interesse desperto por uma série de casos e estudos publicados nos EUA tendo como tema as chamadas “personalidades múltiplas”. Contudo, em que pese a presença dos referidos transtornos nos atuais manuais diagnósticos estatísticos, a maior parte deles não se confunde com as manifestações características das viagens patológicas, ainda hoje associadas, estritamente, à loucura.

Frente ao acima exposto, chama a atenção que os quadros clínicos até hoje descritos como apresentando sintomas relativos a uma errância, a um deslocamento incessante ou recorrentes pelo espaço mantenham uma relação privilegiada – poderíamos mesmo afirmar, exclusiva – com o que a psicanálise atribui ao campo das

psicoses. A única exceção nesse sentido sendo constituída pelos quadros neurológicos e pelos grupos de pessoas marginalizadas a que nos referimos acima, cuja errância se justificaria, em grande medida, por sua não aceitação (moral, social) nos contextos históricos nos quais estavam inseridos. Chama ainda mais atenção que tais deslocamentos se apresentem estritamente como uma errância ou uma deriva real, concreta, deste modo, traduzindo-se em deslocamentos geográficos. É importante ressaltar ainda que, embora tais deslocamentos constituam manifestações remarcáveis nos quadros em questão, eles raramente são descritos como o sintoma mais pregnante dos mesmos. De um modo geral, a errância que lhes é característica se insere no contexto de uma manifestação psicopatológica mais ampla, como um delírio sistematizado, um episódio alucinatório ou um quadro epilético.

O encaminhamento que empreendemos acima nos interessa na medida em que ele nos permite melhor situar a atopia como um sintoma tipicamente contemporâneo. Nesse sentido, não seria excessivo evocar sua relação privilegiada, tal como as patologias de que nos ocupamos acima, com deslocamentos igualmente reais pelo espaço, notadamente sob a forma de repetidas ou incessantes viagens de trabalho e/ou lazer (MELMAN, 2003). Nesse sentido, a grande novidade trazida pela atopia tal como ela se apresenta, hoje, na clínica, é o fato destas viagens se apresentarem fora dos quadros delirantes a que nos referimos acima, deste modo, constituindo um fenômeno irreduzível ao campo das psicoses. Ao contrário, com a atopia, estamos cada vez mais diante de uma dificuldade experimentada em nível dos lugares testemunhada por pacientes neuróticos, ou, pelo menos, por pacientes que não apresentam nenhuma manifestação delirante ou alucinatória a ela relacionada.

Outra característica que nos permite distinguir os casos em que a atopia emerge como sintoma, é que essa dificuldade experimentada na relação com os lugares se apresenta como o traço mais pregnante do caso. Para além do aspecto comportamental, podemos percebê-lo por ser em torno dessas dificuldades que gira a fala dos pacientes, os quais, não raras vezes, se referem abertamente a um constrangimento (ou a uma obrigação) – a viajarem, a mudarem de cidade, de moradia, de país, de emprego – e não a uma vontade ou a um desejo nesse sentido. É importante ressaltar mais uma vez que esse constrangimento e essa obrigação não se inserem no contexto de um quadro delirante, neurológico ou, até mesmo, de uma suposta conduta antissocial. É, portanto, a dimensão de embaraço que marca as relações do sujeito com os lugares e com o espaço

– seja sob a forma de um deslocamento sem fim, seja sob a forma de uma compacidade – que caracteriza, *stricto sensu*, a atopia enquanto sintoma na atualidade. Este embaraço é vivido tanto no apelo a uma mobilidade constante, quanto na impossibilidade de suportar as obrigações e responsabilidades que a sustentação de um lugar requer. Sustentação esta diante da qual a compacidade a que nos referimos em diversos momentos da tese se apresenta como índice de uma fragilidade experimentada em nível dos lugares, notadamente, em termos simbólicos.

Isso porque, como pudemos evidenciar em nosso recurso à figura de Alcibíades como paradigmática da atopia contemporânea, ali onde um lugar não acede ao estatuto de uma verdadeira inscrição simbólica a partir de um ato, de uma posição desejante da parte do sujeito, ele já não pode senão ser sustentado – o mais apropriado seria afirmar, defendido – por uma presença real, concreta¹³¹. A partir de então, tudo se passa como se, uma vez não estando presente, o sujeito levasse consigo o seu lugar, o qual já não se contra em “lugar nenhum”. A referida compacidade constitui uma das características que, para além dos sintomas já evocados por Melman (2003), pudemos identificar ao longo desta pesquisa como mais um traço característico da atopia tal como ela se apresenta, hoje, na clínica.

Frente ao que trouxemos até o momento, é importante ressaltar que, ao contrário dos elementos que vimos ser característicos dos casos próprios ao campo das psicoses, com a atopia contemporânea estamos diante de um deslocamento que não necessariamente se traduz em termos geográficos. Esse deslocamento pode, inclusive, estar ausente – as relações com os lugares assumindo a forma da compacidade a que já nos referimos –, ou se dar estritamente em nível simbólico, por exemplo, através de constantes mudanças de relações afetivas, de profissão, de projetos de vida, etc. O que então nos permite afirmá-lo como participando de um único sintoma, mais especificamente, da atopia, portanto, não é uma relação com o **espaço** marcada pelo deslocamento, mas uma relação com os **lugares** em que estes já não são suportáveis senão sob a forma de uma transitoriedade e/ou de um desengajamento radical.

Por fim, cabe evocar a dimensão política e social que a atopia assume na contemporaneidade, deste modo marcando a sua irreducibilidade enquanto fenômeno

¹³¹ O Simbólico, não seria demais lembrar neste momento, se institui, ao contrário, sob um fundo de ausência.

estritamente clínico. Trata-se de um fator importante, pois ele nos permite, como mencionamos, alargar o seu campo de interesse para além desse domínio, e, também, identificar, na vida social, os fatores que participam da precariedade hoje experimentada na relação com os lugares. Vimos que uma das principais expressões dessa precariedade, no âmbito social, são as respostas pela frustração, haja vista, como buscamos sustentar, a prevalência acordada, hoje, ao registro do Imaginário. No cenário político-social atual, essa frustração assume contornos bastante precisos: as infinitas demandas endereçadas pelo sujeito às instituições e aos seus pares – em que se destaca um apelo ao reconhecimento – as quais, diante de quaisquer recusas, são experimentadas como pondo em xeque o próprio lugar desse mesmo sujeito. Frente ao que até aqui articulamos, voltemo-nos, a partir de agora, para as diversas expressões da atopia contemporânea, bem como para o que elas nos evidenciam quanto aos elementos que participam da sua estrutura.

Os *O-taku*

A prevalência de uma compacidade no que tange às relações do sujeito contemporâneo com o espaço chama a atenção por não ser um fenômeno restrito ao mundo ocidental, historicamente ligado, como apontamos, às origens e à expansão dos padrões de produção e consumo capitalistas e, com eles, à prevalência de uma lógica de mercado. A sociedade japonesa, por exemplo, há muito vem manifestando sua preocupação com os chamados *O-taku*, jovens que apresentam um sintoma que expressa de forma particularmente manifesta as dificuldades de fundação e/ou sustentação, hoje, de um lugar, na medida em que este pressupõe a referência a uma falha – em suma, a uma casa vazia (THIBIERGE, 2013).

É literalmente essa casa vazia que vemos estar em questão nos casos, cada vez mais numerosos no Japão – país que, por questões econômicas e geográficas, tem sua relação com o espaço marcado pela falta (cf. p. ex., MAGHRIBI & MAKATSUKI, Y. & DEFTERIOS, 2015) – de pessoas, na maioria das vezes, jovens, que apresentam uma manifesta adesividade no que diz respeito ao espaço que habitam, mais especificamente a seus quartos. O termo *O-taku*, que em japonês significa “casa”, “domicílio” ou,

simplesmente, “em casa” (THIBIERGE, 2013) faz referência, exatamente, às dificuldades experimentadas quando se trata de deixar este espaço, no qual os referidos jovens passam praticamente o dia inteiro e o qual eles enchem de imagens, objetos, cartazes, *gadgets*, muitos dos quais servem para diminuir a necessidade de contato ou endereçamento direto ao mundo exterior. O contato com este último passa, então, a ser mediado pelos referidos objetos – celulares, *tablets*, computadores, videogames, gravadores digitais de sons e imagens – que se destacam pela promoção de um enquadramento literal da realidade, tendo em vista seu funcionamento a partir de uma tela.

A despeito das particularidades de que se reveste a cultura japonesa, bem como a impossibilidade em se proceder a uma analogia entre sua matriz cultural – em que as referências à tradição, à autoridade, à hierarquia, à diferença entre as gerações possuem, ainda hoje, grande importância – e aquela dos países do Ocidente, onde tais valores encontram-se em declínio, é o fascínio experimentados diante de tais objetos que nos permite estabelecer, pelo menos, uma aproximação entre ambas. Em especial, pelo modo como tais objetos estão relacionados com uma lógica de consumo exacerbada que não é sem relação com a prevalência acordada, nesse processo, ao registro do Imaginário. Não esqueçamos, aliás, que o Japão é uma nação pioneira na concepção e na difusão de tecnologias de ponta, possuindo papel de destaque tanto no consumo, quanto na produção dos *gadgets* a que nos referimos acima.

Nesse sentido, cabe ressaltar que no caso dos *O-taku*, isso que se apresenta como uma das manifestações mais claras da compacidade que cada vez mais caracteriza a relação com o espaço no mundo contemporâneo, não se confunde com as questões normalmente experimentadas na adolescência, tais como a busca de uma identidade, os embaraços causados por um corpo em mutação, as exigências de adequação ao universo adulto. Pois não apenas os *O-taku* compreendem uma faixa etária que ultrapassa aquela que normalmente atribuímos à adolescência, desta forma incluindo adultos jovens (entre 18 e 35 anos), como se destacam por apresentar traços potencialmente psicopatológicos, tais como: isolamento social; significativo empobrecimento das relações sócioafetivas (inclusive em relação àqueles com quem dividem a casa); sintomas de fobia social; e traços de comportamento obsessivo, motivo pelo qual sua presença na clínica contemporânea é cada vez mais frequente. Este último sintoma, em particular, merece a nossa atenção.

Se verifica com relativa frequência entre os *O-taku* a dedicação exclusiva ou obsessiva a um determinado *hobby* ou assunto que desperte o seu interesse, razão pela qual o termo se reveste, hoje, de certo caráter pejorativo entre os japoneses. Em especial depois que o mesmo foi utilizado por Akio Nakamori (cronista japonês) no final dos anos 80 para designar um dos personagens de seu livro, um *serial-killer* obcecado por animes e mangás pornográficos¹³² (GUSHIKEN & HIRATA, 2014). Cabe salientar que o próprio Akio Nakamori, ao se utilizar do termo, faz referência a casos reais e de extrema violência que chocaram o Japão nas décadas de 80 e 90. O primeiro deles, ocorrido em 1987, diz respeito a um técnico em fotografia que seqüestrou, matou e mutilou quatro meninas com idades entre quatro e sete anos. O assassino ainda praticou atos de necrofilia e canibalismo com os corpos das vítimas. Em seu apartamento foram encontradas mais de cinco mil fitas VHS com imagens gravadas destas últimas, filmes de terror, pornografia, fotos das atrocidades cometidas, além de uma coleção de mangás. O caso mais célebre, contudo, relacionado à figura dos *O-taku*, tendo em vista sua repercussão mundial, foi um atentado perpetrado no metrô de Tóquio em 1995. Nessa ocasião, treze pessoas morreram e mais de mil ficaram feridas numa ação orquestrada pelo líder de uma seita de inspiração budista, obcecado por robôs e mangás dos anos 80 (GUSHIKEN & HIRATA, 2014).

Chamamos aqui a atenção para o fato, poucas vezes mencionado, de que as atividades que em geral interessam os *O-taku* são aquelas que se destacam por um marcado apelo visual e recurso ao *streaming*, tais como videogames, filmes, séries de televisão, desenhos animados, entre outras. A relação privilegiada que então se evidencia com o registro da imagem é tão estreita que, no Ocidente, *O-taku* ganhou um significado diferente do original: é utilizado como gíria para designar os fãs de animes e mangás.

Para além dos elementos já citados, os *O-taku*, se destacam, ainda, por outras características que tocam de perto nossa discussão quanto à fragilidade dos lugares em relação aos quais um sujeito pode advir na contemporaneidade, ou em relação aos quais ele se sinta implicado de modo a por eles se responsabilizar no laço social. Eis uma questão, como ressaltamos várias vezes, que se inscreve eminentemente em termos éticos, na medida em que nossa vivência do espaço, tal como apontado por Lacan

¹³² Desenhos animados e histórias em quadrinho tipicamente japoneses.

(1949/1998), vem responder às exigências postas pela estrutura. Nesse sentido, outra questão levantada pelo fenômeno *O-taku* e que muito tem intrigado a sociedade japonesa diz respeito à falta de interesse dos referidos jovens por sexo, questão esta que tem causado grande preocupação às autoridades do país. Isso porque, o Japão tem verificado uma queda acentuada nos índices de natalidade previstos para os próximos anos, de modo que, caso a situação não mude, sua população sofrerá uma redução de aproximadamente um terço (RANI, 2013). Mas qual o papel dos *O-taku* neste processo?

Ora, os *O-taku* vivem uma vida sedentária, com pouca interação com o sexo oposto, pelo menos na vida real. Para se ter uma idéia da dimensão do problema, uma pesquisa feita pelo governo em 2010 aponta que 36 % dos japoneses entre dezesseis e dezenove anos não se interessam por sexo, o dobro do índice registrado pela pesquisa anterior (RANI, 2013). Esse processo é acompanhado pela substituição de relacionamentos reais, por outros, virtuais.

Uma reportagem da BBC por nós consultada para a elaboração desta tese, traz um breve relato da forma como dois *O-taku*, vivem com suas “namoradas virtuais”, de nome Rinko e Ne-ne, as quais são parte integrante do jogo *Love Plus*, da Nintendo: “É o tipo de relacionamento que gostaríamos de ter tido quando estávamos no colégio”, diz o primeiro, que, no jogo, tem quinze anos e, na vida real, é casado e tem trinta e oito anos. Sua esposa não sabe da existência da “vida dupla” do marido até mesmo porque, este afirma não saber o que faria se tivesse que escolher entre ambas as pretendentes. “Enquanto eu tiver tempo, vou continuar com esse relacionamento para sempre”, diz o segundo, que tem trinta e nove anos, é solteiro e, no jogo, tem dezessete anos. Ele costuma passear de bicicleta com sua namorada virtual – na verdade, uma capa do jogo – com a qual tira fotos em vários lugares (RANI, 2013). Ambos os entrevistados afirmam que é mais fácil ter uma namorada virtual do que uma de verdade e que parte dessa dificuldade reside na perspectiva de ter que assumir um futuro matrimônio.

Nesse ponto, é interessante notar que, a partir das falas que destacamos acima, boa parte da reportagem se ocupe da opinião de especialistas que vêem na baixa expectativa de crescimento econômico para os próximos anos (o que levaria as pessoas a hesitarem quanto a assumir compromissos com impacto em seu orçamento, como uma vida a dois) o principal motivo das dificuldades alegadas, negligenciando o fato de que um dos entrevistados já é um homem casado. Do mesmo modo, tal alegação entra em

contradição com os dados trazidos pela própria reportagem, segundo a qual: “Muitas pesquisas mostram que mesmo quando estão em relacionamentos, japoneses e japonesas têm poucas relações sexuais. Um levantamento mostra que apenas 27% disseram fazer sexo todas as semanas” (RANI, 2013).

Assim, podemos afirmar que a queda no número de casamentos e mesmo de crianças nascidas fora dos mesmos, questões igualmente levantadas pela reportagem, assinalam mais na direção de um efeito das dificuldades enfrentadas na assunção de novos lugares simbólicos, tal como apontado por Melman (2003) em relação à atopia enquanto sintoma contemporâneo. É exatamente a assunção de tais lugares que está em questão no matrimônio e, para além deste, no próprio encontro com a diferença sexual no que esta, como vimos, implica a necessária referência à alteridade e, com ela, a uma heterotopia radical.

Essa heterotopia é escamoteada, ainda, entre os *O-taku* pela tentativa de apagar tudo o que possa vir a marcar essa diferença de lugares, sobretudo, simbólicos, culminando em uma experiência do tempo e do espaço que tende à homogeneização: não há mais separação entre idade infantil /idade adulta, mundo real/mundo virtual, espaço interno/espaço externo, presente/futuro, etc. Não podemos deixar de ressaltar, ainda, o caráter fóbico desse tipo operação, na medida em que ela se destaca por uma evitação permanente de tudo que possa vir a desorganizar o espaço que o sujeito experimenta como próprio, ou ainda, inscrevê-lo no registro da falta, derivando-se daí a necessidade de garanti-lo por uma presença real.

Nessa perspectiva, o recurso aos objetos cuja função de enquadramento apontamos acima, parece constituir não o veículo da formação do sintoma de evitação de contato real com o mundo exterior, mas, ao contrário, o segundo tempo deste sintoma, o qual, aqui, comparece em sua vertente defensiva. Pois, diante de uma realidade social marcada pela fragmentação das relações com o tempo e o espaço, do mesmo modo que pela infinitização dos objetos disponíveis para consumo, os *gadgets* parecem responder à necessidade de produção de um ponto fixo. Este último se faz presente, exatamente, no ponto de convergência do olhar a que tais objetos dão suporte, ao mesmo tempo em que promovem um enquadramento da realidade. O fracasso inevitável dessa operação, contudo, está prefigurada no fato de que esse enquadramento já não é capaz de promover um recorte da mesma, nela instaurando um limite. Ao

contrário, esse enquadramento relança a multiplicidade dos espaços experimentados a partir de sua projeção *ad infinitum* no mundo virtual. Tendo em vista tais elementos, já não causa surpresa que os *gadgets* não sejam capazes de produzir nenhum efeito de aplacamento da angústia que frequentemente acompanha os sintomas de natureza fóbica (LACAN, 1962-63/2004).

Até o momento nos ocupamos da figura dos *O-taku*, casos que ficaram famosos a partir da realidade japonesa, os quais nos permitem apontar uma das formas em que se manifesta a atopia contemporânea, na medida em que ela evidencia a fragilidade, hoje, do que constitui um lugar para o sujeito. A partir de agora nos voltaremos para casos tomados de empréstimo às sociedades ocidentais, os quais, através de manifestações diversas, trazem uma relação não menos problemática com os lugares inscritos no laço social, deste modo, nos interrogando quanto às nossas reais possibilidades de invenção e reinvenção do espaço em que vivemos. Assim como os *O-taku*, tais casos nos colocam diante de um sujeito que, na iminência de um encontro com os elementos que vêm marcar no Real a diferença de lugares em relação à qual se estrutura a cultura, bem como a necessidade de uma sustentação de sua parte, não tem outro recurso senão lançar mão de sua própria presença – ou a de determinados – objetos como forma de recobrir, ocupar¹³³, a falha sobre a qual esta se estrutura.

Acumuladores Compulsivos

Aquilo que vem sendo descrito pela psicologia norte-americana como Transtorno de Acumulação Compulsiva (APA, 2014), ou disposofobia (fobia em dispor das coisas) é um quadro clínico hoje amplamente divulgado e digno de interesse da parte de leigos e especialistas. Essa repercussão é em grande medida determinada pelo que ele permite perceber de contradição entre, de um lado, o apelo a uma lógica de consumo exacerbada (traço marcante da sociedade contemporânea) e, de outro, as reais possibilidades de assimilação (pelo sujeito, pelo espaço) dos objetos desse consumo. Questão que concerne de perto a todos nós. No entanto, trata-se de uma patologia que atrai o nosso

¹³³ Significante que possui um lugar privilegiado no cenário político atual, ditando o tom de manifestações políticas no Brasil e no mundo.

interesse ainda por outro motivo, frequentemente elidido pelo caráter comportamentalista que em geral acompanha as análises e/ou abordagens dos referidos casos.

Tais abordagens e intervenções acabam por supervalorizar a expressão mais evidente desse sintoma – o ato de acumular – em detrimento dos fatores envolvidos no modo como o sujeito então se serve dos objetos em questão, em que se destaca, assim como no caso dos *O-taku*, o caráter defensivo assumido por sua relação com os lugares. Lugares estes que tais objetos vêm preencher. Esse processo culmina em uma experiência do espaço igualmente marcada pela homogeneização, na medida em que este espaço já não se define senão por ser aquele que contém os referidos objetos.

O principal fenômeno que distingue o chamado Transtorno de Acumulação Compulsiva, é o fato de o sujeito não conseguir se desfazer dos objetos que fazem parte de sua vida diária ou experimentar intenso sofrimento ao fazê-lo. Tais objetos são recolhidos nas ruas, no lixo, adquiridos em *sites* pela *internet* e, a partir de então, acumulados de modo tal que o espaço a eles destinado perde o caráter de mobilidade que, em geral, determina nossa relação com o mesmo, conferindo-lhe funcionalidade. Chama a atenção o fato desse espaço frequentemente se confundir com aquele de residência sujeito, de modo que este, não raras vezes, acabe por ter que se mudar ou veja sua vida reduzida a um espaço mínimo dentro daquilo que, antes, constituía a sua moradia, literalmente, porque, para ele, já não há mais lugar. Nada mais representativo, em termos concretos, de um sujeito sem lugar e sem domicílio enquanto traços marcantes da atopia (ou adomia) contemporânea.

Em alguns casos, o caráter sintomático da relação com o espaço – notadamente o espaço doméstico – se apresenta de modo tão seletivo, que o sujeito acumula especificamente os objetos que ali são produzidos, os quais se destacam por seu caráter de rejeito, mais uma evidência de que a economia subjetiva aqui em questão padece de uma proximidade radical da dimensão do *objeto a*: o lixo doméstico, as embalagens dos produtos que perderam sua utilidade, restos de alimentos e produtos diversos que caíram no chão. Thibierge (2013) relata o caso de um homem relativamente jovem que conservava em casa absolutamente tudo que ali era produzido, ao mesmo tempo em que apresentava uma aderência tamanha a este espaço que uma intervenção se mostrou

necessária para “arrancá-lo” deste lugar, de modo a viabilizar até mesmo suas idas ao tratamento.

Frente ao acima exposto, é importante ressaltar alguns elementos que evidenciam a maneira como o supracitado sintoma nos interroga na atualidade, dado ser representativo das dificuldades que hoje se impõem ao sujeito na sustentação do seu lugar. O primeiro deles se refere a algo frequentemente elidido pelo fascínio contemporâneo às cifras: o fato de que o traço mais marcante do Transtorno de Acumulação Compulsiva, dado que invariável (ou seja, presente em absolutamente todos os casos reportados) não é a prevalência de um certo padrão de consumo, como se costuma supor – o ato de comprar compulsivamente. Este ato pode, inclusive, estar ausente. Mas, antes, a relação que o sujeito estabelece com os objetos que acumula, a qual se caracteriza pela sua supressão do espaço no qual estes adquirem o seu valor, conforme podemos perceber pelas diversas modalidades de sua aquisição¹³⁴. Outro elemento invariante nos referidos casos é a prevalência de uma relação com o espaço na qual este perde em funcionalidade, ao mesmo tempo em que vê abolidos os elementos discricionários que o organizam:

Os indivíduos acumulam muitos itens que se empilham e obstruem áreas em uso a ponto de sua utilização pretendida não ser mais possível. Por exemplo, o indivíduo pode não conseguir preparar alimentos na cozinha, dormir na sua cama ou sentar em uma cadeira. Se o espaço pode ser usado, é somente com grande dificuldade. Obstrução é definida como um grande grupo de objetos em geral não relacionados ou marginalmente relacionados empilhados juntos de forma desorganizada em espaços designados para outros propósitos (p. ex., em cima de mesas, no chão, no corredor) (APA, 2014, p. 249, grifo nosso)

A compacidade que aqui se apresenta já não é mais apenas a do sujeito em relação ao espaço, mas a do sujeito em relação aos objetos na medida em que eles vêm a preencher esse espaço. Como podemos perceber pela passagem acima, a perda em funcionalidade do ambiente doméstico está relacionada não apenas à sua obstrução, mas

¹³⁴ Embora pesquisas indiquem que a grande maioria do caso de acumulação compulsiva se dê por aquisição excessiva (80% a 90 %), geralmente por compras, há outras modalidades de aquisição reportadas na literatura clínica, tais como a aquisição através de distribuição gratuita e pelo recolhimento de objetos descartados por terceiros, não sendo portanto a relação às compras um fator necessário.

igualmente ao efeito de homogeneização que então se produz. Sob os objetos acumulados, apagam-se as fronteiras, ou melhor, as divisões que delimitam os diferentes ambientes, que marcam a passagem de um cômodo ao outro, que nessa passagem introduzem descontinuidades e rupturas.

Esse processo de produção de um espaço homogêneo se completa na própria lógica subjacente aos objetos: também estes perdem seu caráter discricionário. De objetos singulares, passíveis de marcar a presença do sujeito (BENJAMIN, 2008), eles se transformam em itens igualmente interessantes, igualmente importantes, igualmente úteis e, assim, todos dignos de serem guardados. Nesse sentido, é importante marcar o que distingue esse tipo de relação de objeto do comportamento normal do colecionador: nele, não há ordem, não há produção de série. Enfim, absolutamente nada que lembre a função do traço, do Um capaz de instaurar uma contagem e de introduzir um corte na cadeia significante, possibilitando os efeitos de significação, como vimos, tributários de uma ordem discricionária. A partir de então, já não há mais lugar possível para o sujeito. Mas ao que vem responder essa produção ativa de um espaço homogêneo, em que a possibilidade de uma passagem – passagem esta escandida – não pode se colocar?

Neste ponto de nosso trabalho, evocamos o estatuto a ser conferido, desde Freud (1901/2006), ao sintoma, na medida em que este comporta um endereçamento, uma questão que se apresenta como um enigma a ser decifrado pelo analista, estruturado sobre um fundo de não saber. Apresentando-se cifrados, os reais motivos para a formação de um sintoma raramente – senão jamais – se confundem com aqueles tão facilmente confessados pelo sujeito, seus verdadeiros fatores determinantes devendo ser buscados em outro lugar. Ao mesmo tempo, Freud (cf. p. ex. 1901/2006) e, depois dele, Lacan (cf.p.ex.,1957-58/2010), jamais deixaram de enfatizar a importância da literalidade do que diz o paciente. Literalidade esta a qual só temos acesso pelos significantes que marcam a sua história pessoal, na medida em que, implicando a dimensão da letra, se coloca no intervalo entre os significantes que constituem sua cadeia associativa.

Insistimos neste ponto porque ele concerne de perto o estatuto de verdade veiculado nas falas dos pacientes que sofrem com os sintomas de acumulação: nelas verifica-se a referência explícita à **utilidade** e ao **valor** percebido nos objetos

acumulados¹³⁵. Muitos desses pacientes se preocupam, ainda, com o destino dos mesmos, desta forma, esforçando-se para evitar o desperdício. E, por fim, com a possibilidade de **perder informações** importantes (APA, 2014).

O referido estatuto de verdade, o qual nos testemunha aquilo que concerne mais de perto o sujeito na relação com o seu desejo é apagado por uma escrita na qual o referido caráter literal, paradoxalmente, não tem nenhum efeito. A fala do paciente (fala esta sempre singular na articulação dos significantes que a constituem) é, então, anulada em nível do texto o qual, visando o padrão das intervenções propostas, busca, ao contrário, a universalidade do que foi dito.

É deste modo que, a despeito dos significantes que destacamos acima como aqueles que marcam a relação dos pacientes com os objetos acumulados (“utilidade”, “valor”, “perda de informações”), o texto do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), o qual se constitui hoje, um dos principais instrumentos diretivos das intervenções nesse quadro clínico, não lhes confere nenhum valor real. Literalmente, aliás. Pois, de um lado, nos deparamos com a negação de que a questão do valor participe da configuração dos sintomas apresentados, ao afirmar-se que a acumulação se dá “(...) independentemente do seu valor real (...)” (APA, 2014, p. 247). De outro, restitui-se esse valor, tão somente para reduzi-lo a uma mera questão de mercado. A dimensão significativa, porém, ali não deixa de imprimir suas marcas e a referência ao valor se impõe para além da vontade dos autores do supracitado manual, os quais não percebem a contradição entre esse “independentemente do seu valor real (...)” e o que é desenvolvido logo a seguir, onde se lê:

A natureza dos itens não está limitada aos pertences que a maior parte das outras pessoas definiria como inúteis ou de valor limitado. Muitos indivíduos juntam e também guardam muitas coisas valiosas, as quais com frequência são encontradas em pilhas misturadas com outros itens menos valiosos (APA, 2014, p.247).

Há, sim, uma lógica de valor na qual esses objetos se inserem e sem a qual dificilmente chegaremos ao estatuto a ser conferido à referida patologia e, desta forma, às suas possibilidades de intervenção. Embora não seja objetivo da presente tese uma

¹³⁵ Quanto às razões alegadas para a acumulação de objetos, os pacientes se referem, sobretudo, ao valor estético atribuído aos mesmos, sua utilidade e/ou um forte sentimento afetivo a eles relacionado (APA, 2014).

análise minuciosa do Transtorno de Acumulação Compulsiva, mas tão somente sua caracterização como uma das manifestações da atopia enquanto sintoma especificamente contemporâneo, como tal definidor de uma experiência do espaço que se faz sentir também por sua compacidade, chama a atenção o quanto esta experiência está implicada nos significantes que destacamos acima. Do mesmo modo, ela está implicada na necessidade de produção, via sintoma, de uma escansão – uma interrupção [arrêt] – nas relações do sujeito com o espaço e com os objetos em circulação no laço social. Circulação esta cuja configuração em fluxo (*streaming*) ressaltamos em outro momento.

A necessidade de uma escansão é algo de difícil identificação no caso do referido transtorno. Até mesmo porque, como apontamos, nele se destaca o recurso à homogeneização. Contudo, para além da imagem caótica dos espaços entulhados em que vivem os “acumuladores”, devemos nos voltar para o valor real – no que este toca a estrutura – (re)velado pelo seu sintoma, o qual nos coloca nas vias da produção da referida escansão que, elidida da cena social, faz seu retorno sobre o sujeito.

Em seu recurso à Marx por ocasião de seu seminário intitulado *De um Outro ao outro*, Lacan (1968-69/2006) credita a este último a descoberta do sintoma. E não seria exagerado ressaltar a importância dessa articulação, à qual atribui a alguém cujos trabalhos se inserem no campo da economia política a identificação e a análise dos fatores estruturais em jogo na formação do sintoma enquanto fenômeno, também ele, eminentemente social (LACAN, 1968-69/2006). Nessa ocasião, Lacan evoca os elementos que participam da lógica do valor passível de ser atribuído aos objetos, tal com identificada pelo materialismo histórico: nela, um objeto adquire importância segundo seu valor de uso ou seu valor de troca, sendo uma das principais características de uma sociedade de mercado, a prevalência deste último sobre o primeiro.

Procedemos a essa aparente digressão em nossa argumentação para demonstrar que, no quadro clínico do qual nos ocupamos, a questão do valor, denegada, como apontamos, por uma corrente expressiva da psicopatologia contemporânea, desempenha uma função essencial. Isso porque a formação do sintoma de acumulação se dá em torno de uma operação sobre o valor (real) passível de ser assumido pelos objetos, a qual, exatamente, o sujeito busca apagar. Contudo, ele o faz sob uma forma bastante particular e de modo algum negligenciável: retirando tais objetos de circulação. A partir

daí eles se equivalem, já não fazem parte de uma série, na medida em que esta necessariamente implica a diferença.

Assim, podemos aqui arriscar a hipótese de que, não mais se reconhecendo na série de objetos que inundam nossa vida diária, os quais se apresentam, inclusive, como objetos endereçados – como vimos, personalizados – o sujeito busque suprimi-los do espaço em que eles entram em circulação, talvez para desta forma reencontrar uma parte de sua identidade. Essa hipótese é reforçada pelo fato de que essa circulação repousa, em grande medida, sobre a supressão de uma parcela importante dessa mesma identidade, por exemplo, a dimensão do corpo implicada na sua produção. Dimensão esta há muito elidida pela fabricação em série e pela mecanização, mas que ainda hoje constitui a base da produção de uma parcela significativa dos produtos que inundam o mercado. Referimo-nos aqui, de um lado, à produção manual de baixo custo distribuída pelos países mais pobres do globo, a qual se assenta em condições precárias de trabalho; e, de outro, à verdadeira indústria de produtos de luxo articuladas em torno dos selos “*hand made*” ou “produto customizado” capazes de agregar valor aos objetos. Com o sintoma de acumulação, portanto, o que o sujeito recolhe, são partes dele mesmo, dessa dimensão do corpo perdida nos objetos que se substituem incessantemente no mercado.

O mesmo ocorre em relação aos objetos que servem de suporte à informação: ao se apropriar dos mesmos – jornais, revistas, livros, documentos antigos, papéis diversos – acumulando-os num canto qualquer, o sujeito força a parada [*arrêt*] daquilo que lhe chega como um fluxo contínuo e que, como afirmamos, não se restringe ao *streaming* em sua configuração mais atual (aquela que nos chega através da *internet*), mas que constitui, hoje, nossa própria modalidade de nos relacionar com tais objetos. Que, aqui, se trata de uma questão que toca de perto o tema da identidade pode ser percebido pelos significantes que se destacam, como aludimos, da fala dos pacientes: seu receio de perder algo que se insere numa forma.

Em todo o processo descrito acima, o que está implicada é uma mesma operação: a obliteração dos espaços vazios, os quais constituem a própria possibilidade de diferenciação e inscrição dos lugares e a atribuição de valor aos objetos. Nesse sentido, a título de conclusão, quanto aos fatores que até aqui destacamos quanto à referida patologia, não podemos deixar de mencionar que, sob uma lógica obsessiva, também os lugares perdem seu valor de uso e seu valor de troca (MELMAN, 2011),

decorrendo daí essa espécie de estagnação permanente que parece marcar a vida dos pacientes.

Até o momento, neste capítulo, nos voltamos para dois fenômenos clínicos atuais que nos interrogam a partir da compacidade que eles permitem antever nas relações do sujeito com o espaço. Tais fenômenos foram tomados de empréstimo tanto de uma matriz cultural ocidental quanto oriental. Subjacente a ambos, encontra-se o caráter precário que podem assumir as relações, hoje, com os lugares, precariedade esta que enseja uma necessidade permanente de manutenção deste último por uma presença real – de pessoas, de objetos. A partir de então, como apontamos, o sujeito já não tem lugar, pois este lugar se inscreve, exatamente, a partir daquilo que esses casos vêm elidir: a referência à falha.

A partir de agora, apresentaremos o leitor a dois fenômenos especificamente contemporâneos, não necessariamente ligados à clínica, que também se destacam pela precariedade dos lugares inscritos no laço social. Ambos fenômenos recentes, eles vêm preocupando e intrigando governantes e especialistas de áreas diversas em diferentes países do globo ao evidenciarem os efeitos mais dramáticos (em termos político-sociais) que podem advir de um apagamento progressivo dos elementos subjetivos capazes de demarcar um lugar para o sujeito.

Suicídios no meio agrícola

Que a prevalência de uma sociedade voltada para o mercado determina mudanças significativas em nossa relação com o espaço, sobretudo, em suas diversas modalidades de ocupação, não constitui nenhuma novidade. O próprio nascimento das cidades está a ela relacionado. Ainda que seja extremamente difícil lhe atribuir uma origem exata, há um consenso em torno da idéia de que essa origem se confunde com o abandono do nomadismo e o estabelecimento de um laço fixo e duradouro com a terra, assim como com a adoção de atividades produtivas cada vez mais especializadas, de caráter não agrícola (TESTART, 2009). Entre essas atividades, se destaca o comércio, impulsionado pela existência de excedentes no cultivo intensivo da terra e pelo desenvolvimento de estruturas políticas organizadas, muitas das quais em resposta às

crecentes necessidades administrativas ligadas à própria atividade mercantil (TESTART, 2009).

Lembremos ainda, que as próprias origens do sistema capitalista se relacionam intimamente com mudanças na ocupação e no valor atribuído ao espaço rural e urbano durante a chamada Revolução Industrial inglesa: de um tipo de exploração comunal do espaço – o qual caracterizava o modo de produção feudal – passou-se para um sistema em que este assume o caráter de bem de produção. Trata-se de uma mudança que não foi sem consequências para o sujeito, e que hoje encontra seu apogeu na possibilidade de se atribuir um valor objetivo, determinado, a praticamente todas as porções do planeta. De um laço com a terra, antes ligado tanto à sua exploração comercial, quanto aos valores tradicionais transmitidos de geração em geração (a pertença a uma linhagem, o caráter de referência atribuído ao espaço, a transmissão de um *savoir-faire*), passou-se a uma relação com o espaço em que este assume progressivamente um caráter estritamente econômico. Eis um elemento importante que será fundamental para nossa discussão, mais à frente, do fenômeno dos chamados *néo-paysans* e seu movimento de retorno à vida no campo como forma de resgate de valores supostamente subtraídos pela vida nas grandes cidades.

Nesse sentido, embora não possamos perder de vista que o sujeito da psicanálise é tributário de um momento histórico específico, marcado por profundas mudanças epistemológicas, sociais, culturais, políticas e científicas em que a efervescência da vida urbana desempenhou um papel de vanguarda, seu advento ainda é tributário de um mundo em que a vida no campo, atravessada pelos valores que apontamos acima, constitui a realidade e a principal referência da maioria das pessoas. Ora, a prevalência da população urbana sobre a população rural é um fenômeno relativamente recente: até os anos 1950, somente 30% das pessoas residiam em cidades (UNITED NATIONS, 2015). Em muitos países, essa relação não começou a se inverter senão a partir dos anos 1930 (UNITED NATIONS, 2015) e, no Brasil, no final dos anos 1960 (SOUZA & TERRA & CAMPOS, 2015).

Entretanto, o recurso às cifras pouco nos diz sobre a relação de interdependência que, historicamente, marca a relação entre o campo e a cidade. A própria evolução do termo cidade, em sua raiz latina expressa não uma relação de concorrência, mas de cooperação mútua. Etimologicamente, o termo *ville*, que em diversas línguas latinas é

empregado para designar a cidade, refere-se, originalmente, a um estabelecimento rural importante e seu emprego só se dá de forma tardia, por volta dos séculos XI ou XII. Até então, os termos utilizados para se referir à cidade são *civitas*, *cité* e *urbs* (LE GOFF, 1998), os quais ainda hoje imprimem sua marca no nosso idioma, estando na origem de palavras como o substantivo cidade e o adjetivo urbano.

Essa substituição de termos é particularmente interessante, na medida em que toca de perto a temática de um sujeito progressivamente deslocado de uma relação com o espaço em que este assumia uma função significante. Única via pela qual, como trouxemos, ele pode vir a ali se reconhecer e, desta forma, assumir uma posição de responsabilidade em sua participação nas instituições coletivas. Assim, do mesmo modo que o termo *pólis*, na Antiguidade Clássica, designava ao mesmo tempo uma realidade político-social e uma realidade geográfica, como vimos – o povo reunido em assembléia e o espaço físico da cidade (BEARD & HENDERSON, 1998) – o termo *civitas* designa, em sua origem, a condição de cidadão em sua referência necessária à vida da comunidade (LE GOFF, 1998). A mesma relação de pertencimento é assinalada por *urbs*¹³⁶, o qual significa precisamente “pertencimento à cidade” (BONOMI, 2016). Desta forma, seja pela ligação à terra, seja pelo laço estabelecido entre os membros de uma comunidade político-urbana, ambos, campo e cidade, tradicionalmente veiculam elementos importantes para a operação de identificação a que nos referimos no capítulo anterior como necessária à produção de um lugar para o sujeito, e, com ela, a possibilidade de um enraizamento.

As últimas décadas foram marcadas pelo avanço, no campo, dos padrões de produção e consumo historicamente identificados ao meio urbano, ao mesmo tempo em que por recorrentes crises agrícolas (DES OUCHES, 2015). Estas, ao atingirem periodicamente boa parte dos países do globo têm tido como consequência o abandono progressivo da atividade agrícola por famílias tradicionalmente ligadas ao cultivo da terra. Contribuem ainda para esse processo fatores como: a concentração de terra nas mãos de cada vez menos produtores; as novas necessidades ligadas à exploração sustentável do meio-ambiente, as quais muitas vezes, significam custos adicionais à produção; a degradação acelerada de recursos naturais, como fontes de abastecimento

¹³⁶ Assim como o termo *pólis*, *urbs* também enseja uma relação de pertencimento: serve para diferenciar o cidadão da cidade romana, detentor das prerrogativas previstas pelo Direito Romano de outros homens livres considerados estrangeiros e que, desta forma, não gozavam dos mesmos direitos e obrigações.

de água; a redução da variabilidade genética da produção agrícola pelo avanço da agricultura de espécies geneticamente modificadas, a qual contribui para a vulnerabilidade e perdas ligadas a agentes naturais (tais como pragas e variações climáticas) e artificiais (agentes químicos, etc.); a crise do petróleo, fonte de energia utilizada na produção de aditivos (adubos) químicos e agrotóxicos, bem com no acionamento de máquinas empregadas na produção e no transporte dos produtos agrícolas; os conflitos deflagrados em certas partes do planeta (DES OUCHES, 2016).

Estamos aqui diante de um processo que cada vez mais ganha contornos dramáticos, na medida em que o abandono progressivo do campo vem sendo acompanhado do aumento exponencial dos índices de suicídio entre pequenos produtores rurais. Evidenciaremos, a partir de agora, a relação existente entre o avanço, no campo, do modelo capitalista e este fenômeno que se faz notar por sua vertente trágica para o sujeito.

A França, país onde esses índices são particularmente alarmantes – algo em torno de, pelo menos, quatrocentos a quinhentos suicídios por ano¹³⁷, ou seja, uma média superior a um por dia (DES OUCHES, 2015) – perdeu cerca de trezentas mil unidades de produção agrícola nos últimos trinta anos. Essa perda é resultado direto de políticas de regulamentação da produção agrícola (as quais determinam os critérios de concessão de crédito e demais incentivos à mesma); de medidas administrativas e ambientais de caráter coercitivo que atingem, sobretudo, as pequenas unidades de produção, economicamente impossibilitadas de seguir os novos padrões de exploração da terra; da imposição ao campo de padrões de consumo, valores e relações de trabalho tipicamente urbanas; do processo de mundialização e “abertura das fronteiras” defendidas pela lógica neoliberal nos últimos anos; e da solidão e do endividamento cada vez mais freqüentes no espaço rural (DES OUCHES, 2015).

¹³⁷ É importante ressaltar a variabilidade desses índices: outra fonte por nós consultada, por exemplo, cita algo em torno de quatrocentos a oitocentos casos por ano (CHESNAY, 2011). Contudo, sabemos que os números apresentados, ainda que evidenciem a gravidade da situação, não refletem a sua real amplitude. Pois não apenas caremos, até a conclusão da presente tese, de estudos oficiais sobre o tema, como a maioria dos estudos e reportagens por nós consultados fica prejudicada pela dimensão de tabu que cerca os casos de suicídios no campo e, ainda, por questões diversas que impedem que os mesmos sequer sejam registrados como tal. Este é o caso, por exemplo, das mortes envolvendo pagamento de seguros: para não comprometer o pagamento dos mesmos, muitas mortes por suicídio acabam sendo registradas ou tratadas como mortes acidentais ou por doenças (DES OUCHES, 2015).

Estamos aqui diante de um fenômeno que não atinge somente os países europeus: no Brasil, que figura na lista dos dez países onde mais se comete suicídio (G1, 2014b), a distribuição geográfica dos casos registrados aponta para a sua concentração nas regiões do país que apresentam os maiores índices de produção agropecuária – as regiões Sul e Centro-Oeste (SHIKIDA Apud GONÇALVES & GONÇALVES & OLIVEIRA JÚNIOR, 2011). No entanto, o que poucos estudos relacionando a prevalência dos casos de suicídio ao meio rural mencionam, porém, é que a pequena propriedade agrícola, tanto no caso do Brasil quanto no dos países europeus, é algo transmitido de geração em geração, constituindo, desta forma, para muitos, um bem a ser conservado “custe o que custar” (DES OUCHES, 2015). Decorre daí o caráter principalmente simbólico desse patrimônio, e a sensação de fracasso e de vergonha por não ter conseguido sustentar o lugar inscrito na cadeia das gerações que frequentemente acompanham os casos mais recentes de mortes por suicídio no campo (CHESNAY, 2011). Quando isso acontece, é de fato uma cadeia de transmissão que se rompe:

(...) é a transmissão de uma vocação, de um *savoir-faire* que desaparece. É uma profissão que morre. É, enfim, uma aceleração da desertificação de vilarejos e pequenas comunidades agrícolas (DES OUCHES, 2015).

Nas poucas análises que se ocupam da questão da transmissão subjacente aos referidos casos, destacam-se os efeitos nocivos da volatilidade que hoje reina nos mercados agrícolas por oposição a uma certa estabilidade, senão econômica, pelo menos social e cultural, que marcava tradicionalmente a vida no campo. Nesse cenário, a dificuldade de se projetar no futuro, as questões em torno da transmissão e a ruptura da tradição familiar de sucessivas gerações emergem como fatores traumatizantes para os agricultores, conforme aponta Jean-Jacques Laplante, médico do trabalho francês que, entre 1999 e 2005 realizou um estudo aprofundado sobre o mal-estar entre a população campesina (LAPLANTE apud CHAUNAY, 2011).

Frente ao acima exposto, o flagrante aumento dos índices de suicídio no meio agrícola nos últimos anos, na medida em que emerge como estreitamente relacionado à perda dos referenciais que marcam o lugar do sujeito nesse domínio, reveste-se de especial interesse para a presente pesquisa. Pois se trata de um fenômeno que permite afirmar a atopia, enquanto sintoma que interroga a clínica contemporânea, para além da

referência ao espaço urbano-industrial, ainda que seja este último que com ela se relacione mais intimamente. Frente ao avanço, no campo, de valores alheios ao meio rural, evocamos a fala de um agricultor francês na qual a referência ao que podemos identificar como a atopia se faz presente de modo particularmente flagrante: “Criamos condições, hoje, em torno dos agricultores que fazem com que eles não estejam mais no seu lugar” (GILLES GUILLOU apud DES OUCHES, 2015).

Antes de concluirmos o que aqui trouxemos sobre os suicídios no meio agrícola, é importante ressaltar o quão estreitamente a atopia está relacionada com o esvaziamento da dimensão política propriamente dita, hoje, aquela que engaja o sujeito nos assuntos da cidade a partir de uma sustentação no (e pelo) discurso. Não esqueçamos, nesse sentido, que os pequenos agricultores constituem um grupo sub-representado nas instituições e no rol dos debates políticos do nosso país (e não apenas neste). Em que pese o caráter trágico do que aqui trouxemos à discussão, os mais recentes casos de suicídios no campo nos permitem perceber do modo o mais evidente que os lugares são, antes de tudo, lugares de palavra. Palavra herdada do Outro.

Néo-paysans

Diante do quadro dramático constituído pelo aumento exponencial dos casos de suicídio no meio rural nos últimos anos, outro fenômeno relativamente recente e que com ele não deixa de guardar relação, vem ganhando interesse, sobretudo na França, por veicular uma inversão na tendência ao abandono desse espaço. Referimo-nos aos chamados *néo-paysans* (“novos camponeses”, em tradução livre). Pessoas em geral jovens, nascidos e/ou criados nas grandes cidades, sem nenhuma raiz familiar no campo, que deliberadamente optam por deixar o meio urbano para se dedicar à atividade agrícola, acabando por se instalar no meio rural:

Entre alguns, o refrão se tornou obsessivo. Eles desertaram do mercado de trabalho, abandonaram seus apartamentos para se reapropriar dos gestos essenciais: se nutrir, restabelecer relações com as estações, trabalhar o vivo” (D’ALLENS & LECLAIR, 2016a, p. 28)

No referido país, os *néo-paysans* já representam 30% dos empreendimentos agrícolas. Nestes, eles vêm ocupar o lugar dos filhos de agricultores que, como mencionamos, a cada dia deixam de lado essa herança familiar, a maioria por falta de perspectivas. O que então se delinea é, sobretudo, uma questão de transmissão. Pois, como aludimos, mais do que um negócio, o cultivo da terra está ligado à incidência da ordem significante, e, com ela, à fundação de lugares instituídos antes mesmo do nascimento do sujeito e aos quais ele acede ao herdar um *savoir-faire* produzido e inscrito na cadeia das gerações.

Nesse processo, está implicada não apenas a aquisição de certos conhecimentos e habilidades necessárias à perpetuação da herança familiar, mas a própria identidade do sujeito, produto das marcas do significante impressas no corpo: pelo ritmo de trabalho no campo, até pouco tempo, muito diferente daquele da cidade; pelos repetidos gestos no manejo do arado, da enxada, no ordenhamento das vacas, no cultivo do solo, etc. Gestos estes que vêm sendo substituídos pelo maquinário antes restrito à agroindústria e que cada vez mais faz parte da realidade de pequenas e médias unidades de produção. Nesse sentido, é no mínimo interessante que a proposta de retorno ao campo se apresente como alternativa às mazelas da vida urbana, ditadas pelo ritmo do sistema de produção capitalista. Chama ainda mais a atenção que essa proposta seja veiculada como uma verdadeira revolução (D'ALLENS & LECLAIR, 2016b).

Se estivéssemos, de fato, diante de uma revolução, tratar-se-ia da acepção que esse termo recebeu em sua retomada, por Lacan (1969-70/2007), diante dos acontecimentos de maio de 68 na França: aquela de um retorno ao ponto de partida. Aliás, não podemos esquecer que uma das consequências desse movimento político e cultural, foi o surgimento de uma série de iniciativas de estabelecimento no campo que se seguiram à revalorização desse espaço como palco de ensaio para experiências comunitárias (ROSS, 2010). Ora, o atual interesse pelo campo não reside propriamente no fato de que nele se privilegie a agricultura biológica, as instalações coletivas e os circuitos curtos de negócio e produção como alternativa a um modelo econômico e financeiro baseado em grandes empreendimentos. Isso porque, a agricultura biológica, ainda que atenda às crescentes necessidades e reivindicações ligadas à preservação do meio ambiente, assim como às de uma melhor qualidade nutricional para os alimentos produzidos – ao se opor ao uso de pesticidas, hormônios e aditivos sintéticos na

atividade agropecuária – constitui um empreendimento, hoje, plenamente articulado à lógica de mercado e que, desta forma, vem concorrer com a agricultura tradicional.

Em nosso país, por exemplo, onde o consumo regular de produtos biológicos (ou orgânicos) não constitui a realidade da maior parte da população, tendo em vista seu custo relativamente elevado, esse mercado tem previsão de movimentar, somente em 2016, ano marcado por uma grave crise econômica, cerca de 2,5 bilhões de reais. Verifica-se, ademais, uma estimativa de crescimento de 20% a 30% nesse setor para o ano seguinte (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, 2016). Na Europa, apesar da queda no consumo desses produtos em decorrência da crise econômica que se abateu no continente nos últimos anos, a agricultura biológica continua em expansão na maioria dos países, seu consumo sendo nitidamente maior nos países com maior renda *per capita* (VIANA, 2016). Nesse cenário, a própria atribuição do selo “bio” a tais alimentos assume, hoje, características que pouco deixam a dever às verdadeiras marcas distintivas de produtos de luxo. Até mesmo porque, essa atribuição responde por um acréscimo de 30% no custo final da produção, resultado de sua adequação às exigências e investimentos necessários à aquisição do referido selo de qualidade.

Não se trata aqui de tecer uma crítica a esse tipo de empreendimento, o qual enseja benefícios inegáveis ao meio-ambiente e à saúde de seus consumidores. Mas tão somente apontar que se a figura dos *néo-paysans* nos interessa, dado seu caráter extremamente atual e a peculiaridade de seu percurso (o qual inverte uma tendência migratória em voga há pelo menos um século), não é por seu empenho em uma suposta resistência ao mundo urbano, industrial, capitalista. Tal percurso não constitui, como apontamos, nenhuma novidade. Ao contrário, não raras vezes obedece à mesma lógica da qual busca se afastar. Esse interesse, portanto, deve ser buscado em outro lugar.

Frente ao acima exposto, onde situar o “novo” veiculado na fala de seus mais entusiasmados adeptos? O que buscam, de fato, estes últimos? Mais uma vez, a dimensão significativa, em sua literalidade, vem em nosso auxílio:

Os *néo-paysans* saem do sistema que os mantinha desenraizados [*hors-sol*], decididos a manter uma existência mais simples, de acordo com suas convicções. Exercer um *métier* que tem sentido, leva à perda em segurança e em renda. No contato com os elementos, eles vão desenterrar sua **vocação camponesa**, escondida após anos de vizinhança com o concreto (D’ALLENS & LECLAIR, 2016, p.48)

A tradução para o português torna mais difícil perceber os elementos significantes implicados no movimento dos *néo-paysans*, termo que estamos traduzindo por “novos camponeses”. Essa palavra, “camponeses”, implica uma dimensão de pagamento a que só temos acesso pelo seu equivalente em francês: *paysans*. Esta última tem sua origem no termo latino *pagus*, por sua vez derivado do verbo *pangere*, o qual se encontra na origem de *payer*, ainda hoje, “pagar” no referido idioma, remetendo à prática medieval de atribuição privilegiada de impostos ao meio rural. Já mencionamos o fato de que esse pagamento constituía uma forma de distinção entre a condição de homem livre (neste caso, do camponês) e àquela do servo, ao qual não cabia pagamento de impostos (LE GOFF, 1998). Contudo, o que mais nos interessa nessa referência é que, etimologicamente, o laço com a terra e a possibilidade de um enraizamento são, como vimos, indissociáveis dessa dimensão de pagamento. Esta última imprime suas marcas, ainda, em termos como “país” (*pays*), que em francês designa tanto o território nacional, quanto suas regiões identitárias¹³⁸; e “paisagem” (*paysage*), que se refere originalmente a um “cantão rural” (LE GOFF, 1998). Nas origens do termo “paysans”, podemos identificar, também, a referência a um limite e a necessidade de engajamento da parte do sujeito: entre os significados de *pangere*, encontram-se, igualmente, “território delimitado” e “estabelecer por convenção”, “se engajar” (LE GOFF, 1998).

A novidade do empreendimento dos *néo-paysans* – literalmente, agora podemos afirmar, “novos pagadores” – não reside, portanto, na busca de formas alternativas de vida, mas na necessidade de produção ativa, pelo sujeito, de uma dimensão de pagamento que, desde o Mundo Antigo se apresenta como necessária à assunção de um lugar, de uma identidade, tal como pudemos perceber em nossa apreciação do *topos* grego. O que aqui se revela como representativo do declínio da dimensão significativa – logo, simbólica – que vinha marcar estes últimos advém no fato de que, ali onde essa dimensão vem a faltar, o sujeito busca, ele mesmo, forjar (e, deste modo, reencontrar) as próprias condições de assunção do seu lugar.

No entanto, o caráter derrisório do projeto dos *néo-paysans* reside na crença (que lhe é subjacente) de que um lugar pode ser ocupado a partir de uma posição de mestria – ao bel prazer do sujeito – ou seja, sem a dimensão de herança que o constitui e na qual reside o seu caráter propriamente simbólico. Igualmente derrisório, é o fato desse

¹³⁸ Esse é o caso, por exemplo, da Bretanha, frequentemente designada por seus habitantes como *pays de la Bretagne* ainda que ela constitua, de fato, uma região.

projeto ser acompanhado de um desengajamento radical do sujeito, ali onde, por referência à sua história pessoal, ele se vê convocado à sustentação do seu lugar. Que essa busca tanto por um lugar, quanto por uma identidade tenha nas pessoas comuns (*ordinaires*, em francês) o seu modelo e a encarnação desse Outro do qual, ademais, se espera um reconhecimento é um elemento que merece a nossa atenção. Pois o que ele nos revela é não apenas a dimensão imaginária que, como vimos, caracteriza a atopia contemporânea (aliás, que nela é prevalente), mas, também, a busca da marca, do Um que vimos dar suporte a toda operação de identificação e, com ela, de produção e assunção de um lugar.

Frente ao que desenvolvemos, não podemos deixar de evocar o contraste que, com os *néo-paysans*, se manifesta entre a aparente liberdade do sujeito contemporâneo – esse sujeito a quem é facultado ocupar qualquer lugar – e a dimensão de constrangimento que atravessa a busca por reconhecimento que a partir daí se institui: “Eles vão fazer tudo para se tornar camponeses, lutar para fazê-lo” (D’ALLENS & LECLAIR, 2016a). Nesse processo, cuja dimensão individual é importante ressaltar, como afirmam, acabam por “largar tudo” o que haviam construído, sem muitas vezes, conseguir o tão almejado reconhecimento em um meio marcado por relações, como apontamos, tradicionais.

O que, a partir de então, pode culminar em uma atopia da parte do sujeito – tendo em vista a recusa, pelos *néo-paysans*, das próprias origens, ao mesmo tempo em que não são reconhecidos, pelo Outro, no meio de destino – pode ser apreciado pela classificação a eles atribuída pela administração francesa: *hors cadre-familiaux* (“fora dos quadros – ou classificações – familiares”). Reencontramos, por essa via, a questão da transmissão a que nos referimos inicialmente, uma vez que o ofício de agricultor é considerado, na França, uma herança familiar e não um posto a ser ocupado por delegação própria.

Ora, um dos índices da atopia, do confronto do sujeito a um “lugar nenhum” (*nulle parte*) como trouxemos em nossa apreciação da atopia socrática, é, exatamente, aquilo que escapa a todo e qualquer esforço de representação. Contudo, é importante ressaltar que, isso que, com Sócrates aparece a partir de sua relação com o discurso – de onde seu caráter, como vimos, “inclassificável” –, em outros termos, a partir da atopia em sua dimensão Real, pode, por outro lado, ser vivido puramente em termos

imaginários. Assim, de um trabalho nas vias da ética – ter que fundar um lugar por referência ao próprio desejo, exatamente porque não há um lugar pré-determinado para o sujeito – passa-se, ao contrário, ao esvaziamento dessa dimensão sob a forma de um “lugar nenhum” tão concreto quanto a recusa de qualquer lugar passível de inscrição e reconhecimento na ordem da cidade.

Frente ao que acabamos de sustentar, é no mínimo curioso que uma das características dos *néo-paysans*, como aponta d’Allens¹³⁹ (2016), um dos autores de um livro lançado recentemente na França a respeito do assunto, seja exatamente o fato deles se definirem por aquilo que eles não são, ou, mais frequentemente, por seu não-pertencimento, valendo-se de termos como “*outsiders*”, *hors-soil*, *hors cadre*¹⁴⁰. Do mesmo modo, tais pessoas se consideram – e são consideradas – estrangeiras ao mundo agrícola no qual buscam se estabelecer. Em que pese o fato, que desenvolvemos ao longo desta pesquisa, de que o possível lugar de advento do sujeito encontra-se na dupla dependência de um ato de sua parte, assim como da ratificação pelo Outro, os *néo-paysans*, são, oficialmente, sem classificação, sem-herança, sem lugar. Atópicos.

Transtorno do Déficit de Atenção Com ou Sem Hiperatividade (TDAH)

Em sua referência à atopia como sintoma contemporâneo, Melman (2003) faz referência, principalmente, aos casos descritos pela psicologia norte-americana como “hiperatividade” motora. Trata-se de casos registrados, sobretudo, em crianças, nos quais se verifica uma agitação física permanente, bem como uma grande suscetibilidade à dispersão a partir de “fatores ambientes” – basicamente, estímulos do espaço à sua volta. Entre as principais manifestações hoje relacionadas a estes casos, classificados sob o termo genérico e extremamente difundido Transtorno do Déficit de Atenção Com

¹³⁹ O próprio autor, que se identifica com o movimento dos *néo-paysans*, participa da dimensão de atopia a que nos referimos acima. Tendo moradia fixa e um cargo de conselheiro junto ao Ministério da Habitação francês, conta que “deixou tudo” para estudar o supracitado fenômeno. Em seu percurso, recorreu ao *woofing* durante algum tempo – a prática, muito comum nas propriedades bio, de se trocar trabalho por hospedagem (THÉPOT, 2016).

¹⁴⁰ Literalmente, “fora do solo” (desenraizados) e “fora do quadro [familiar]”, como vimos.

ou Sem Hiperatividade (TDAH) (APA, 2014), encontramos, para além das já citadas: deficiências na memória de curto prazo; dificuldades em terminar tarefas mesmo simples e pelas quais o sujeito manifesta interesse; e comportamentos inoportunos. No diagnóstico do transtorno, portanto, destacam-se as manifestações que se caracterizam por seu aspecto exterior, comportamental.

Há uma série de críticas importantes em relação ao modo como tais casos são diagnosticados e tratados. Entre elas, é importante destacar aquelas relativas à banalização das intervenções medicamentosas de que não raras vezes adultos e crianças diagnosticados com a doença são alvos – intervenções estas que encontram nos fármacos conhecidos como Ritalina e Metilfenidato seus principais suportes; aquelas quanto à confiabilidade dos referidos diagnósticos (para muitos, alvo de um registro exagerado); e, finalmente, as críticas relativas à própria existência do transtorno, o qual viria a responder, mais do que a critérios clínicos, às exigências de adaptação, desempenho e eficiência ditados pelo ritmo de vida contemporâneo, bem como aos interesses de uma poderosa indústria farmacêutica (LANDMAN, 2005).

Considerando-se os limites desta pesquisa, bem como seu tema e objetivos, faremos apenas algumas considerações dos elementos que acompanham a atribuição do diagnóstico de TDAH que nos permitem traçar uma relação direta entre o mesmo e a atopia enquanto sintoma da atualidade. Tais elementos nos dão notícias de uma precariedade experimentada em nível dos lugares. O que primeiramente chama a atenção nos casos registrados sob o referido diagnóstico é o progressivo apagamento de sua relação privilegiada com o movimento. Relação esta que se encontra nas origens de sua conceituação como uma categoria clínica específica.

A primeira vez que se falou de “crianças hiperativas” foi em 1923, no contexto de uma epidemia de encefalite. A essa epidemia Von Economo (apud BERGÈS-BOUNES & FORGET, 2010) atribuiu o nome de “hiperatividade”, tendo em vista que após o quadro de encefalite os pacientes passaram a apresentar comportamentos caracterizados por uma manifesta desordem e um movimento incessante, assim como eram incapazes de permanecer no mesmo lugar, de se concentrar, além de possuírem distúrbios de memória e de aprendizagem. Tais manifestações foram consideradas, à época, como problemas de adaptação social.

Nos anos 60 foi descrita nos EUA e no Canadá uma síndrome análoga, contudo, não associada a quadros de encefalite. Nesse sentido, é interessante perceber que, entre 1960 e 1970 foram publicados somente cerca de trinta trabalhos sobre essa síndrome nos EUA e na Europa. Entre os anos 1970 e 1985 esse número aumentou exponencialmente – cerca de setecentos trabalhos. E, finalmente, entre 1985 e 1995, essas cifras passariam para impressionantes mil e duzentos estudos (BERGÈS-BOUNES & FORGET, 2010). O que podemos perceber, portanto, é um aumento exagerado de publicações e intervenções acadêmicas relativas ao tema nos anos que marcam, precisamente, o surgimento e o avanço do modelo neoliberal ao qual nos referimos em diversos momentos desta tese.

Nesse intervalo de tempo, e não sem relação com o que acabamos de expor, se faz igualmente notar a evolução da nomenclatura dos casos que hoje podemos identificar sob a rubrica do TDAH. Wallon (apud BERGÈS-BOUNES & FORGET, 2010), por exemplo, se referia a “crianças turbulentas”, tendo surgido, pouco tempo depois, termos como “crianças instáveis”, “crianças hiperativas” e, até mesmo, “crianças insuportáveis”. Tais termos ditaram a regra das intervenções clínicas até a criação do diagnóstico Transtorno de Hiperatividade com Déficit de Atenção (THADA) e, mais recentemente, do TDAH (Transtorno do Déficit de Atenção Com ou Sem Hiperatividade). No DSM IV, contudo, o transtorno já aparece sem o termo “hiperatividade”, o qual, como vimos, permitiu isolá-lo – inicialmente, como síndrome; posteriormente, como transtorno. Na última edição do DSM (APA, 2014), o qual chegou à sua quinta versão, a patologia aparece simplesmente como “Déficit de Atenção e Comportamento Perturbador” (APA, 2014), uma nomenclatura que tem sua origem na realidade norte-americana, a qual registra, hoje, uma prevalência de cerca de 12% desse transtorno entre o público infantil.

A conceituação do transtorno, portanto, começou com uma descrição em que o sintoma motor era dominante. Progressivamente os sintomas relativos à memória, à concentração, a déficits cognitivos e à inadaptação foram ganhando mais importância, talvez em função das crescentes exigências de produtividade e eficiência do mundo atual. Tendo em vista as últimas mudanças quanto à sua nomenclatura, podemos afirmar que, hoje, o sintoma de agitação motora pode até mesmo estar ausente e os interesses dos especialistas se voltam, sobretudo, para as comorbidades ligadas ao TDAH: comportamentos de risco, abuso de substâncias, transtorno bipolar, entre outras. É,

contudo, a partir de dificuldades apresentadas no âmbito escolar – notadamente, problemas de concentração e de aprendizagem – que a maioria dos casos envolvendo crianças chega ao consultório.

Diante de uma realidade marcada, como trouxemos ao longo da tese, pela fragmentação e a transitoriedade de nossas experiências as mais imediatas, principalmente a partir de um fluxo ininterrupto de objetos, sons, imagens e demandas diversas, os quais que se instituem a despeito das referências e do lugar do sujeito, o que nos permite identificar em tais casos traços tão marcantes da atopia contemporânea? Em nosso auxílio, Bergès-Bounes (BERGÈS-BOUNES & FORGET, 2010) faz uma observação importante:

“(…) não estaríamos nós na verdade diante de crianças insuportáveis e desconcentradas porque elas não encontrariam o seu lugar na família, nas gerações, na escola, no mundo dos adultos, nas trocas com seus pares?” (p. 2)

Diante desse termo, “crianças insuportáveis”, não seria excessivo lembrar que, em nossa apreciação da operação de identificação na passagem pelo estádio do espelho, vimos que na assunção de um lugar a criança encontra suporte, nesse momento, na voz e no olhar de um terceiro, na medida em que é este último que, nomeando-a, lhe reenvia sua própria imagem projetada no espelho (LACAN, 1949/1998). Voz e olhar estes, cabe ainda lembrar, que se constituem como suportes privilegiados do objeto *a*. Destaca-se, aqui, uma dimensão de trabalho posta do lado do sujeito que vimos ser necessária à assunção do referido lugar, dimensão esta que o termo “instabilidade” acaba por elidir. “Instabilidade” significa “falta de estabilidade”, com se esta última (a estabilidade) fosse uma norma e não, como trouxemos, uma conquista da estrutura.

Como pensar no trabalho de produção de um ponto fixo – e, com ele, de uma estabilidade estranha ao próprio circuito pulsional, à estrutura – se essa dimensão de trabalho já não se coloca do lado do sujeito ? E se a voz e o olhar do terceiro já não vem dar suporte a esse mesmo trabalho, mas, ao contrário, substituí-lo? Referimo-nos aqui a um dos traços mais curiosos do TDAH e que o coloca em uma posição singular entre os fenômenos de que nos ocupamos cotidianamente na clínica: o fato de não ser o sujeito, ele mesmo, quem endereça a palavra ao médico, ao analista, em busca de tratamento, mas exatamente, um outro. O sujeito não chega ao consultório por seu *pathos* – em sua dimensão significativa – mas apenso às palavras e expectativas deste último que,

frequentemente, fala por ele (BERGÈS-BOUNES & FORGET, 2010). Tendo em vista que um lugar, como estabelecemos, se constitui estritamente pela dimensão significativa, diante do TDAH, uma pergunta que podemos levantar é: que lugar para o sujeito?

No endereçamento da demanda a que acabamos de nos referir, a voz e o olhar, elementos que, na operação de identificação, marcam uma escansão, aparecem a partir de um esvaziamento da referência à falta, traduzindo-se, de um lado, como uma busca incessante de sentido e, de outro, de um olhar sempre presente. Pois, não adviria muito mais do adulto do que da criança a necessidade de encontrar um sentido – na dupla acepção do termo (a de significação e a de direção) – para o movimento (ou os déficits) que então se lhe apresentam? Nesse apelo a uma produção incessante de sentido, cuja relação com o domínio, hoje, do Imaginário evidenciamos, Bergès & Forget (2010) trazem uma fala impressionante e bastante característica do tipo de relação existente entre a suposta patologia e o desejo – não do sujeito, mas, do outro. Trata-se da fala da mãe de uma criança diagnosticada com TDAH: “Basta que eu retire meus olhos [sobre a criança] e ocorre um acidente” (p.34).

Isso que na fala que destacamos acima aparece de modo evidente, se expressa mais comumente no trabalho com crianças, adolescente e até mesmo adultos diagnosticados com o TDAH sob a forma da presença de um terceiro – não raro, a mãe – que busca velar, responder e, sobretudo, antecipar, todos os movimentos efetuados pelos pacientes. Embora, em nossa apreciação acerca do estágio do espelho, não tenhamos nos ocupado desta questão, cabe pelo menos mencionar um fenômeno muito importante que ocorre nesse momento – e, isso, nos casos favoráveis. Trata-se do instante em que, diante dos movimentos da criança, com os quais o adulto está familiarizado e os quais chega até mesmo a antecipar, produz-se subitamente alguma coisa da ordem de uma recusa, de uma oposição da parte do *infans*, a qual vem, assim, frustrar o desejo do outro, ao mesmo tempo em que dar lugar ao desejo dele próprio, ou seja, da criança.

Ora, existe alguma coisa mais terrível, mais avassaladora, da qual não podemos desviar os olhos, senão a expressão do desejo em seu estado mais puro (BERGÈS-BOUNES & FORGET, 2010)? O qual, deste modo, se apresenta sob a forma de um olhar sempre presente? Que lugar para o sujeito se esse desejo se manifesta deste modo inexorável a partir do Outro, ademais, em detrimento do próprio sujeito, de seu acesso à

palavra? Como vimos através da operação de identificação, ali onde o suporte da palavra e do olhar, ambos vindo a representar uma função de perda – algo que não é passível de designação, de apreensão pelas vias do sentido – não se apresenta, o que predomina é o movimento, este, sim, próprio à estrutura. Sob estes aspectos, se a criança é insuportável, ela o é na exata medida em que já não pode se sustentar da palavra na produção e na manutenção do seu lugar. Ali onde a voz e o olhar do outro se mostram tão avassaladores, ela é *atopos*.

Frente ao que articulamos acima, uma última questão se vidência importante quanto à atopia que, deste modo, vem marcar os casos hoje descritos como TDAH: o fascínio experimentado pelos pacientes diante do tema da morte, o qual podemos afirmar, grosso modo, constituir o pano de fundo das suas relações com o tempo e com o espaço ao redor. Podemos percebê-lo no modo como as ações, os pensamentos e as associações parecem se precipitar em direção a alguma coisa que ultrapassa o próprio sujeito – derivando-se daí a impulsividade que lhes é atribuída, e, com ela, a sensação de alguma coisa que o sujeito não consegue nem cernir, nem conter, nem deter [*arrêter*]. Como interpretar essa precipitação, essa ansiedade em terminar antes mesmo de começar, a necessidade de repetir as coisas sem parar [*sans arrêt*], senão porque o que está em causa é o último minuto, o último instante – em suma, a morte (BERGÈS-BOUNES & FORGET, 2010)? Morte esta que, como trouxemos nesta pesquisa a partir do exemplo de Sócrates, pode se constituir o único ponto de basta, o único ponto fixo para o qual convergem todas as aspirações do sujeito.

Fukushima

Em 11 de março de 2011, um terremoto de nove graus na escala Richter, um dos mais fortes de que já se teve notícias, atingiu a costa nordeste do Japão. Foi o tremor de terra mais violento já registrado nesse país. Ele desencadeou um alerta de *tsunami*, seguido por um processo de evacuação da costa japonesa e de outras áreas próximas ao mar em, pelo menos, vinte países pertencentes a uma linha territorial que ia desde a região do Pacífico até a costa oeste da América do Norte e da América do Sul. As primeiras ondas chegaram ao Japão poucas horas depois, com cerca de dez metros de

altura e outros dez quilômetros de extensão, varrendo boa parte de seu estreito território e provocando a morte de aproximadamente dezenove mil pessoas (FERRIER, 2015).

Este fenômeno natural foi tão violento, que foi responsável por um deslocamento de quase dez centímetros no eixo da Terra, tendo provocado uma alteração em seu movimento de rotação, o qual sofreu uma leve aceleração. Como consequência, ainda que de modo imperceptível, a duração dos dias foi diminuída em algo em torno de 1,26 microssegundos (LUCIANER, 2011). Esse, contudo, não foi o único efeito de deslocamento provocado pelo sismo.

As primeiras imagens e depoimentos sobre o terremoto e o tsunami nos colocaram diante de vários relatos de pessoas – e até mesmo de cidades inteiras – que desapareceram “do nada”, “de uma hora para outra”, ou que foram “varridas” sem deixar nenhum vestígio (THIBIERGE, 2015b). As principais cidades atingidas foram Minamisanriku, Kuji, Ofunato, Sendai, Miyagi, Okuma e Fukushima, entre outras localidades em um raio de aproximadamente 150 km de extensão (THIBIERGE, 2015b). O Japão parecia já enfrentar todos os elementos de uma enorme tragédia, quando, pouco a pouco, foram sendo divulgadas notícias de possíveis danos causados à central nuclear de Fukushima Daiichi. A sequência dos eventos que levaram à explosão de um de seus reatores pouco mais de 24 horas após a usina ter sido atingida pelo tsunami revela uma sinistra articulação de fatores que chocam não tanto por sua imprevisibilidade, quanto por seu caráter inexorável.

A central de Fukushima possuía na época seis reatores, dos quais três estavam em atividade enquanto os demais, parados, passavam por manutenção. Tendo em vista os dispositivos de segurança previstos para esse tipo de incidente, logo após o primeiro tremor de terra, os três reatores em funcionamento foram automaticamente desligados. Para resfriá-los, contudo, seria necessário utilizar uma série de dispositivos alimentados por energia elétrica, a qual apresentou falhas em decorrência do terremoto. Como alternativa, foram acionados motores movidos a diesel, os quais, contudo, quebraram quando da chegada das primeiras ondas. Tendo em vista esses problemas, o núcleo dos reatores corria o risco de fusão pelo calor excessivo e foi exatamente isso o que aconteceu: pouco mais de um dia após o tsunami, os três reatores tiveram seus danos confirmados.

Frente ao que acabamos de relatar, cabe pelo menos evocar o que tanto Freud (1930/2006) quanto Lacan (cf. p. ex. 1972-73/2008) puderam articular, respectivamente, quanto às três fontes do mal-estar próprio à cultura – entre os quais se encontra, exatamente, a fragilidade do sujeito diante das forças da natureza – e às modalidades de retorno, no Real, daquilo que fora elidido no Simbólico. Pois o que a sucessão de acontecimentos acima descritos evidencia é exatamente essa fragilidade e esse efeito de retorno, ao mesmo tempo em que as consequências catastróficas de uma tentativa de previsão – e elisão – da incidência de uma falha, enfim, daquilo que escapa ao Simbólico. Falha esta, que, como veremos, em Fukushima fez seu retorno do modo o mais concreto e radical possível.

Nos dias subsequentes aos eventos que aludimos acima, os danos à central foram intensificados por incêndios e explosões causadas, também elas, pelo excesso de calor. Nesse período, cerca de cinquenta pessoas continuaram trabalhando na central, tendo sido expostas, como ficou constatado, a altos níveis de radiação. A população local foi evacuada inicialmente de um raio de 3 km a partir do centro da cidade, área que foi ampliada até a margem dos 20 km que compõem, ainda hoje, a chamada zona vermelha, onde os índices de radiação são os mais elevados e onde nem mesmo trabalhos de descontaminação são permitidos tendo em vista os potenciais riscos à saúde humana. Frente ao que aconteceu, já não podemos pensar, como adiantamos, senão em uma manifestação do Real, tendo em vista o caráter disruptivo do que ali se produziu – tanto por sua violência, quanto pela impossibilidade de sua reintegração em termos simbólicos e/ou imaginários, como evidenciaremos a partir de agora e isso a despeito da enorme quantidade de material midiático produzido sobre a tragédia (THIBIERGE, 2015b).

Na falta das pessoas e de suas atividades cotidianas, é a natureza que ganha espaço na região, embora a beleza desse processo de retomada seja perturbada pela ameaça que ela encobre: o risco da radiação que ainda não foi controlada e que torna absolutamente qualquer objeto proveniente da zona de exclusão um polo difusor. O mesmo sendo observado em relação aos seus recursos naturais, cujo perigo potencial é multiplicado por seu contato direto seja com o solo contaminado, seja com as águas utilizadas na tentativa de resfriamento dos reatores.

Muitos dos referidos objetos vieram a compor enormes pilhas de escombros varridas em direção ao mar pelo tsunami e, posteriormente, trazidos de volta à costa japonesa pelas correntes marítimas da região. Parte desse material chegou a atingir, ainda que em menor escala, outros países da zona do Pacífico, embora, o risco mais importante fosse aquele representado pelas águas que vazaram da usina ou das chuvas contaminadas pelos resíduos por ela expelidos (G1, 2014c). Diante desses fenômenos, podemos antecipar que Fukushima significa uma subversão de nossa relação com o espaço, com a própria natureza. Pois, até então, a possibilidade de apagar qualquer referência ao que venha constituir fronteira, em sua função simbólica, bem como seu extremo oposto – o recurso intransigente a limites e muros concretos, aliás, de concreto, para manter qualquer referência à diferença, ao campo alteritário, afastada – apareciam em nossos dias como principais signos de um processo de desresponsabilização do sujeito em relação aos lugares inscritos no laço social. Após o ocorrido no Japão, no entanto, esse processo advém em toda a sua violência e radicalidade, mais uma vez, em sua marcada concretude.

Referimo-nos ao fato de que os três eventos que compõem a tragédia de Fukushima – o terremoto, o tsunami e o desastre nuclear – são, por definição, eventos que assinalam o impossível implicado na lógica dos lugares espacializados do mundo contemporâneo. Iniciados em uma pequena localidade no Japão, eles produziram uma ameaça em nível global, uma tragédia ironicamente tão igualitária quanto desconsidere fatores como o PIB, o IDH, o tamanho do déficit ou das reservas do tesouro nacional, o maior ou menor lugar de prestígio desfrutado aos olhos do FMI. Sendo a radiação nuclear uma ameaça sem contornos definidos, que não pode ser contida, somos todos por ela concernidos e, deste modo, pelo que aconteceu em Fukushima. Entretanto, vivemos como se isso não existisse.

Há uma série de imagens produzidas pelo fotógrafo polonês Arkadiusz Podniesinski (THE TELEGRAPH, 2016), célebre por seu trabalho anterior em Chernobyl (palco de um desastre nuclear ainda mais grave, há trinta anos) que nos permite ter pelo menos uma vaga ideia do problema representado por Fukushima. Essas imagens nos mostram não apenas espaços inteiros abandonados de uma hora para a outra, espaços estes que nos chocam por sua familiaridade – escolas, supermercados, praças, a sala de jantar de alguém – mas, sobretudo, pilhas de eletrodomésticos, livros, brinquedos, computadores, carros, motos, carcaças de animais, entre outros objetos que

constituem um grande embaraço (e um enorme receio) tanto para o Japão quanto para o resto do mundo. Isso porque, tais objetos podem ser alocados, literalmente, em lugar nenhum [*nulle parte*]. Perderam sua característica tanto de objetos humanos quanto de produtos da natureza, não podendo ser reintegrados nem a uma nem a outra, experiência humana ou natureza. São, sob este aspecto, inclassificáveis. Seu destino, se é que existe, é incerto, e, ainda hoje, alvo de debates entre as principais autoridades no assunto, as quais simplesmente não sabem o que fazer em relação a eles. São, portanto, atópicos no sentido mais estrito do termo. Contudo, essa não é a única atopia de que temos notícias através do que aconteceu em Fukushima.

Ora, para além dos elementos ligados à tragédia, chama a atenção a forma como foram veiculadas as notícias a seu respeito. Pois o que ela nos testemunha é a própria atopia do sujeito contemporâneo. Atopia esta que, no caso de Fukushima, se revela sua vertente Real, Simbólica e Imaginária. Real, pelo seu desaparecimento literal, **sem deixar rastros**, assim como pela irredutibilidade do que ali se vivenciou tanto em termos subjetivos, como concretos, notadamente espaciais, como veremos. Simbólico, tendo em vista a dimensão de uma palavra que terá faltado da parte do sujeito. E, finalmente, Imaginário, diante do confronto deste último a uma falha que agora faz parte da paisagem, assim como à presença marcante dos rejeitos da catástrofe, acumulados tanto nas áreas afetadas como ao longo de toda a costa japonesa (THIBIERGE, 2015b).

O que então assistimos por ocasião do desastre pode ser resumido a uma série de informações em grande quantidade, colhidas aqui e ali, repetidas de forma contínua dia e noite, sem nenhuma transição entre uma fala e outra, uma cena e outra, dando origem a um verdadeiro mosaico de sons e imagens justapostos e sem nenhuma relação necessária entre si (THIBIERGE, 2015b). Mais do que isso, sem a menor necessidade de que viesse a compor um repertório minimamente coerente, capaz de implicar o sujeito – enfim, um *streaming* puro e simples. O caráter violento desse tipo de produção reside não apenas no que ela suprime enquanto possibilidade de acesso à palavra, mas, também, no que nele ultrapassa nossas reais possibilidades de elaboração, lançando-nos à deriva de formas e sons dispersos no tempo e no espaço, regidos, ademais, por uma lógica de excessos. Em um curto espaço de tempo, outras imagens – tão diversificadas quanto as de uma nova tragédia e as da vedete do mais recente *reality show* norte-

americano – vêm substituir as anteriores. Seus efeitos não podem ser outros senão o apagamento do sujeito.

Esse apagamento fica por conta do fato de que esse tipo de material, aqui representado pelos tristes eventos que atingiram o Japão em 2011, não nos é proposto como convocando a um efeito de significação, a um jogo metafórico, em outros termos, à produção de uma narrativa a partir dos elementos significantes que vimos serem tão importantes para a produção de lugares suportáveis para o sujeito no laço social. Ao contrário, esse tipo de tratamento midiático, caracterizado por um *continuum*, elide tanto o espaço quanto a temporalidade próprios, como buscamos demonstrar, ao advento do sujeito: a falha e a escansão que fazem do intervalo entre um significante e outro, entre uma imagem e outra, uma convocação à produção de novos lugares. Sem esse intervalo, o sujeito não pode advir, nem assumir uma posição de responsabilidade, permanecendo, diante dos assuntos da cidade, como um mero espectador.

Esse tipo de produção tem sua importância redobrada diante de fenômenos que chocam por seu caráter traumático, notadamente, em seu ineditismo, como é o caso de Fukushima. Esse caráter traumático fica por conta da devastação provocada, de uma hora para a outra, em áreas inteiras, bem como pelo desaparecimento de objetos, lugares e pessoas, como mencionamos, sem deixar rastros. Seu ineditismo, pela destruição sem precedentes e a imprevisibilidade da ameaça representada pela radiação. Diante desses elementos, o trabalho que então se apresenta já não é aquele de uma integração da experiência a partir dos lugares existentes na cidade, no laço social. Mas, a necessidade de produção de novos lugares para que essa integração – sua inscrição, sobretudo, em termos simbólicos – possa acontecer.

Frente à incompatibilidade entre o referido tratamento midiático e o trabalho de elaboração que aqui se impõe como necessário, já não surpreende que a produção acelerada de material (sobretudo, de imagens) que saturaram as telas nos dias que se seguiram ao acidente na central nuclear, tenha tido como resultado o silêncio quase total que se abateu sobre Fukushima pouco tempo depois. Hoje, passados cinco anos do que ali se produziu, pouco se tem falado de Fukushima para além das tradicionais notícias rememorativas, extremamente estereotipadas, sobre esse tipo de evento. Em meio a esse silêncio, Fukushima aparece como um significante que vem recobrir toda a confusão de imagens geradas pela catástrofe, sua fragmentação, possibilitando dotá-la de uma certa

unidade (THIBIERGE, 2015b). Ao mesmo tempo, se apresenta como emblemático da vida contemporânea, uma vida mediada por uma tela às expensas do tratamento – das tragédias, dos conflitos cotidianos, dos grandes acontecimentos – pelo discurso, com vistas à produção de uma experiência minimamente compartilhada.

A impressão de que aquilo que fora veiculado sobre Fukushima faltava o sujeito e de que a única possibilidade de restituição ou de (re)invenção de seus lugares residia no espaço aberto à dimensão da palavra, foi uma das responsáveis pela produção de um documentário por Thibierge (2015b) pouco mais de um ano depois do ocorrido. Gravado nas áreas mais afetadas, *La vie après Fukushima*¹⁴¹, traz, sobretudo, depoimentos de sobreviventes que ainda residem nas áreas próximas à zona de exclusão, a maioria em alojamentos temporários:

Em Minamisanriku não havia sobrado quase nada, e não era muito fácil se orientar. Mais tarde, montando esse filme e retomando as entrevistas, percebi como a orientação, e não apenas o espaço, podiam ser afetadas pelo que se passou (...). Se ficarmos atentos a seus gestos, suas entonações, suas posturas ou suas atitudes, meus interlocutores mostram quase todos alguma coisa dessa desorientação, às vezes discretamente, outras, de maneira mais sensível. Nenhum deles fala de Fukushima. A única pessoa a me falar dela mora na cidade de Fukushima (THIBIERGE, 2015b, p.73)

Carecendo de recursos capazes de empenhar o sujeito em um trabalho de elaboração, a elisão de tudo o que seja passível de evocar esse significante que é Fukushima vem a responder à necessidade de tratamento – na verdade, de elisão – de um trauma¹⁴² sempre presente, “discreto, mas contínuo” (THIBIERGE, 2015b):

Essa dificuldade de falar [de Fukushima] leva à desorientação. É difícil de se orientar, no espaço e na existência, quando não temos lugar ou quando este lugar foi destruído. À medida que ia fazendo essas entrevistas (...) eu percebia que estava girando em torno de alguma coisa tão pouco representável quanto um furo enorme no horizonte. Era, portanto, esse o objeto do filme” (THIBIERGE, 2015b, p.73)

¹⁴¹ Em tradução livre para o português, *A vida após Fukushima*.

¹⁴² Trauma este cujas marcas, como pudemos perceber pela citação anterior, se imprimem igualmente em nível do corpo do sujeito.

O efeito de atopia é aqui flagrante em sua íntima relação a uma experiência do espaço que podemos afirmar como sem precedentes. Pois esse espaço perde até mesmo a possibilidade de assumir uma função defensiva junto ao sujeito, pois, como evidenciamos ao longo de nossa argumentação, essa função reside na possibilidade de elisão de uma falha em torno da qual, agora, vem se estruturar a própria realidade:

Os japoneses, e principalmente esses da costa nordeste, estão habituados com os terremotos e *tsunamis*. É violento e mortífero, mas pode-se reconstruir depois, eles sabem fazê-lo e o fizeram com frequência. O lugar permanece¹⁴³. O que é difícil aqui é esse buraco de morte no horizonte, o que não é representável de Fukushima: um acidente nuclear sobre o qual ninguém pode dizer atualmente quais serão as consequências (THIBIERGE, 2015b, p.73)

Ora, esse “buraco de morte no horizonte”, esse ponto não especularizável, irreduzível, tendo em vista a impossibilidade de articulá-lo tanto em termos simbólicos quanto imaginários, se apresenta como uma experiência análoga àquela da proximidade do objeto – o objeto *a* – onde este manifesta sua faceta a mais radical: mais precisamente, faceta nenhuma, lugar nenhum, colapso de todo e qualquer esforço de representação. Motivo pelo qual essa experiência assume traços tão poucos definidos quanto a sua tradução pura e simples em angústia. A mesma angústia e desorientação que vemos se manifestar entre os sobreviventes, uma vez que tais traços já não podem ser retomados em uma articulação significativa.

Tendo em vista as dificuldades que então se colocam no recurso à palavra, uma grande produção artística vem substituí-la, criando novas formas de discursividade a partir de um trabalho com os referidos traços, tomados em sua vertente concreta (as marcas em uma pintura, em uma maquete, em uma fotografia) e simbólica. Embora extremamente diversificada em relação aos suportes utilizados – desenhos, pinturas, esculturas, instalações, performances, vídeos, fotografias – assim como aos espaços em que vem intervir, o caráter partilhado da experiência à qual ela busca dar algum contorno fica por conta do que ali se manifesta enquanto falha. Uma falha a qual não se busca elidir, mas, ao contrário, integrar à produção dos novos lugares, como se o buraco

¹⁴³ No original, “*Le lieu reste*”. Destacamos, aqui, esse significante, cuja tradução literal é “resto” na medida em que ele será fundamental para o que trataremos a seguir quanto ao trabalho de elaboração que tem sido feito a partir de Fukushima. Um trabalho que, diante da supressão dos espaços de circulação da palavra, tem encontrado nas artes novos modos de produção de uma discursividade.

que ela faz valer fosse comum a todos os espaços¹⁴⁴ (FERRIER, 2015). Essa produção artística se destaca, ainda, pelo convite a uma arte militante e performativa, evidenciando uma recusa da posição de meros expectadores que vimos ser característica, em grande medida, da vida contemporânea, a qual tem como efeito uma progressiva desimplicação do sujeito em relação à vida da cidade.

O mais importante da arte produzida a partir de Fukushima, porém, é o que ali se revela quanto ao caráter absolutamente novo de nossa relação com a representação. Diante de um tratamento midiático extremamente estereotipado de tragédias então consideradas “clássicas, pontuais, massivas e espetaculares” (FERRIER, 2015) – terremotos, furacões, tsunamis, vulcões – vemos produzir-se um gênero novo no rol dos dramas humanos, uma catástrofe nuclear “insidiosa e virtualmente ilimitada” (FERRIER, 2015, p. 62-62). A elisão, em nossos dias, do registro da representação – notadamente a partir da prevalência acordada ao Imaginário, sob esse modo depurado que vimos ser a adesão a formas – é aqui evidente e faz o seu retorno sob o signo de uma ameaça invisível: a energia nuclear não tem forma, nem cheiro, nem gosto, nem som, nem visibilidade. Contudo, como o Real, sua presença é concreta. Tão concreta quanto os objetos impossíveis de serem reintegrados ao espaço a que nos referimos anteriormente, os quais, nas mãos de artistas de diferentes partes do planeta, reunidos em torno de uma única proposta – visualizar o impossível¹⁴⁵ (FERRIER, 2015, p. 62) – trazem a possibilidade de inscrição de novos lugares para o sujeito. Esse mesmo sujeito lançado à deriva pelo acesso negado à dimensão da palavra.

Ferrier (2015) nos fala de uma obra de arte que expressa de modo particularmente emblemático a atopia que atravessa Fukushima, o caráter absolutamente desnorteador do que ali se inscreveu enquanto à experiência do espaço, confrontando o sujeito com uma ameaça constante de desagregação. A obra, intitulada “Somos os piratas de uma história inexplorada”¹⁴⁶, do artista japonês Nobuaki Takekawa, se apresenta sob a forma de uma grande instalação capaz de ocupar o espaço de uma sala, composta pela maquete de uma grande galera dentro da qual estão dispostos cento e

¹⁴⁴ O que, de fato, se mostra verdadeiro, tendo em vista, como sustentamos, ser o espaço um efeito do discurso.

¹⁴⁵ Deste modo evidenciando o quanto a dimensão imaginária é, também ela, tributária de uma falha.

¹⁴⁶ *We are pirates of uncharted history.*

sessenta remadores esculpidos em cerâmica e uma biblioteca. Seu fundo é constituído por um mapa amarelo alaranjado (evocando a radiação), de cerca de oito metros de largura.

Embora apresente formato e dimensões que nos permitem identificá-lo como sendo um mapa do Japão, posto, aliás, no centro do mundo, seu título não deixa dúvidas: trata-se da ilha de Nucléides, cercada pelo Mar de Instabilidade. Ao invés de se estruturar a partir do norte, seus pontos cardeais estão distribuídos segundo números de prótons e nêutrons. Wilhelm Röntgen et Henri Becquere, os dois grandes descobridores da radioatividade, são ali representados em um medalhão, assim como as catástrofes nucleares anteriores de Hiroshima e Tchernobyl. A parte mais impressionante dessa instalação, contudo, fica por conta dos pequenos globos suspensos no teto, “como se o mundo fosse cair sobre as nossas cabeças” (FERRIER, 2015, p. 62). Uma bela alegoria dos tempos modernos, época que atingiu o mais alto nível de desenvolvimento tecnológico, mas que não raras vezes se vê desnordeada pelas consequências imprevisíveis de suas próprias criações.

Sob esse aspecto, pra além da subversão da lógica de fronteiras a que nos referimos anteriormente, Fukushima também representa um corte temporal: introduz, na realidade cotidiana, uma temporalidade infinita, sob a forma da ameaça potencialmente ilimitada representada pelos efeitos da radiação. Motivo pelo qual tanto a população quanto as autoridades japonesas frequentemente se referem aos eventos que ali tiveram lugar como “ameaça contínua”, “catástrofe herdada” ou, ainda, “catástrofe em continuidade” (ZERNIK, 2015).

A dimensão de herança que então podemos identificar, porém, não se refere unicamente ao fato de ainda não se ter encontrado uma solução para a contaminação do solo, de suas espécies animais e vegetais, suas águas e, sobretudo, um destino para a enorme quantidade de objetos destituídos de qualquer valor utilitário, verdadeiros rejeitos radioativos aos quais já nos referimos e os quais significam um triste legado para as gerações futuras. Mas à dimensão de *après coup* que ali não podemos deixar de apontar, uma vez que o acidente em questão veio responder a elementos há muito em voga na cultura japonesa (e não apenas nesta última): a opção – política – por um modelo de desenvolvimento acelerado, próspero, mas assentado no consumo de massa (notadamente de eletrônicos, entre os quais se destacam os *gadgets* aos quais nos

referimos em outro momento da tese) e em uma infra-estrutura que tem na energia nuclear uma de suas principais fontes de energia.

Frente ao que desenvolvemos neste capítulo, não é à toa que optamos por concluí-lo evocando os eventos que marcam a tragédia de Fukushima. Pois o que eles nos permitem perceber, para além da inexorabilidade do Real, é o quão devastadoras podem ser as consequências de decisões políticas que, contrariando sua própria determinação significativa, ao invés de darem lugar ao sujeito pelo acesso à palavra, retiram-lhe este mesmo lugar. A partir de uma pilha de escombros radioativos, de lugares e pessoas varridos da face da Terra de uma hora para a outra, o que Fukushima nos evidencia, para além do buraco que se abriu no horizonte, é uma atopia levada às últimas consequências na medida em que terá levado consigo não apenas o lugar do sujeito, de seus objetos, e do espaço a sua volta – mas o lugar ele mesmo.

Considerações Finais

Ao longo desta tese sustentamos a importância da atopia na clínica e no cenário político e social contemporâneo. Nosso ponto de partida foi o momento em que esse significante emerge no ensino lacaniano, na década de sessenta, a partir de um comentário do texto clássico *O Banquete*, de Platão (versão/1987), comentário este que traz em seu cerne uma importante análise da posição socrática. Essa posição, tal como buscamos destacar, concerne, no ensino lacaniano, tanto à posição do sujeito quanto à posição do analista. Na atualidade, contudo, “atopia” vem designar um novo sintoma, descrito pela primeira vez por Melman (2003): as dificuldades experimentadas pelo sujeito na sustentação do seu lugar. Tais dificuldades se manifestam de modo particularmente flagrante no quadro clínico que há muito vem sendo descrito pela psiquiatria e pela psicologia norte-americanas como “hiperatividade motora”, o qual deu origem ao diagnóstico cada vez mais difundido do TDAH.

Enquanto sintoma, vimos que a atopia se traduz, para além desse diagnóstico controverso, sob a forma de uma manifesta errância, a qual se faz sentir nos diferentes níveis da vida do sujeito na medida em que este último, diante da injunção posta pela cultura de ter que sustentar um lugar, já não consiga fazê-lo por referência ao seu desejo. O que então se lhe impõe é a necessidade de um deslocamento incessante – este último tomado tanto Real quanto Simbolicamente, conforme nos testemunham as incontáveis viagens de trabalho e lazer, mudanças de domicílio, de ocupação, de relacionamento, etc. – dado ser a transitoriedade e não a incidência de um ponto fixo que assim vem organizar a relação do sujeito com seus pares e com o espaço à sua volta. Não pudemos deixar de ressaltar a dimensão de embaraço que acompanha a referida errância, uma vez que tais deslocamentos, mais do que a uma necessidade ou a uma aspiração, vem responder, antes, a uma impossibilidade posta do lado deste mesmo sujeito.

Tendo como referência o modo como o supracitado sintoma encontra sua articulação nos trabalhos de Melman (2003) nos foi possível afirmar que seu traço mais característico, portanto, é um tipo de relação com os lugares marcado pelo deslocamento e a transitoriedade. A este traço da atopia como sintoma, acrescentamos outro, a partir dos fenômenos clínicos e sociais que trabalhamos em nossa pesquisa: a compacidade de

que igualmente podem se revestir as relações do sujeito com os lugares. Compacidade esta que se configura tão representativa da fragilidade destes últimos quanto os fenômenos descritos por Melman (2003), os quais, como vimos, veiculam, ao contrário, um estado de migração permanente.

Esta aparente contradição encontra sua plena justificativa no fato de que um lugar é algo que se define, entre outros aspectos, por sua dimensão Simbólica. Deste modo, ele se revelará tão mais frágil quanto o sujeito já não consiga sustentar a dimensão de constrangimento que ele pressupõe – aquilo a que nos referimos ao longo da tese como as funções postas em jogo pela transmissão e/ou pela assunção de um lugar. É essa dimensão de constrangimento que se apresenta como insuportável para os pacientes cujos casos clínicos são descritos por Melman (2003). Contudo, essa fragilidade se fará igualmente sentir na medida em que um lugar só possa ser garantido – ainda que em termos puramente imaginários – por uma presença real. Pois seu caráter representacional – logo, Simbólico – encontra-se na estrita dependência de uma dialética que se constitui em torno da presença/ausência de um determinado objeto. Ao se afirmar a partir de uma pura presença, portanto – como é o caso da compacidade que nos referimos em diversos momentos da tese – podemos igualmente afirmar que um lugar já não terá acedido a um estatuto propriamente significante.

Esse acréscimo, o qual configura uma das contribuições desta pesquisa, encontra o seu embasamento nos elementos que Lacan (1960-61/2010) foi buscar no Mundo Antigo, precisamente no momento em que a atopia faz sua aparição em seu ensino, para designar o que vem a constituir um lugar para o sujeito. Com Lacan, este lugar emerge em sua determinação estritamente significante. Isso porque, tal como estabelecemos no primeiro capítulo da tese, um lugar é algo que se define, de partida, como tributário de um discurso: não possui nenhum outro fundamento senão os próprios significantes que este faz valer ao se articular como palavra endereçada. Nesse movimento, o possível lugar de advento do sujeito já não pode ser outro senão o intervalo entre um significante e outro que o representam na cultura.

Frente ao que acabamos de expor, podemos afirmar, ainda, que um lugar se apresenta como algo da ordem de uma produção: mais do que uma realidade objetiva, plenamente identificável no tempo e no espaço, trata-se de um efeito de linguagem, e, como tal, não pode senão implicar uma dimensão de responsabilidade da parte daqueles

que participam de uma dada cultura. Responsabilidade esta que se afirma a um só tempo como individual e coletiva, dado concernir ao sujeito que endereça e é constituído pela palavra e ao laço social em seu caráter mais amplo, pano de fundo de todas as significações por ela eventualmente alcançadas, partilhadas e/ou recusadas.

Aqui se evidencia a dimensão de laço que um lugar pressupõe, uma vez que a ele não se acede por deliberação própria, mas, estritamente, pelo ato (na acepção que este assume em psicanálise) e por uma herança. O primeiro diz respeito à dimensão do desejo implicada na produção e na sustentação do lugar; a segunda, ao fato de que esse lugar encontra-se em certa medida prefigurado nos elementos que marcam a história pessoal do sujeito, elementos estes que ele herda do Outro e que antecedem sua chegada ao mundo e sua entrada na linguagem. É a essa sustentação desejante que Lacan remete à necessidade de um pagamento: pagamento este tão Simbólico – aquilo que o sujeito tem que dar de si na ordem da cidade –, quanto Real – o fato de não ser possível cernir tudo o que está implicado na herança que se recebe do Outro. Reside neste último aspecto, em outros termos, naquilo que não pode ser simbolizado pelo discurso, as dimensões de perda e de enigma que acompanham a assunção de um lugar.

Tendo em vista o que trouxemos quanto à necessidade de uma sustentação, podemos concluir que um lugar não está garantido de uma vez por todas pela simples presença na ordem da cidade: embora ele enseje uma inscrição, uma marca, a dimensão ética que lhe é subjacente impõe a necessidade de uma ratificação a cada vez. É a partir dessa ratificação (pelo sujeito, pelo Outro) que temos notícias da dimensão espacial e temporal implicadas na produção de um lugar – pura escansão, como mencionamos em diversos momentos da tese.

Eis, portanto, os elementos que Lacan (1960-61/2010) vai buscar no Mundo Antigo para se referir ao *topos*. Nesse sentido, tendo em vista que a constituição deste último é tributária de uma falha, de uma perda radical – aquilo que resiste a qualquer esforço de articulação significativa – um lugar, do modo como ele recebe a sua definição em psicanálise, evidencia seu caráter lacunar. Trata-se do mesmo caráter lacunar em jogo nas formações do inconsciente, diante das quais, como vimos, Freud insistia na necessidade de uma escansão, de um intervalo para que o sujeito possa assumir uma posição de responsabilidade diante daquilo que o determina ainda que, por estrutura, por ele não possa ser reconhecido.

Vimos um exemplo dos efeitos que podem advir de um tipo de relação desimpicada com os lugares, e, a partir destes, como o espaço, através da figura de Alcibíades, figura cujo caráter paradigmático da atopia enquanto sintoma da contemporaneidade buscamos evidenciar. Sustentamos, por outro lado, o caráter paradigmático da figura de Sócrates em relação às posições do sujeito da psicanálise e do analista, ambos confrontados com o campo da ética na fundação de seus respectivos lugares. O que então articulamos quanto a um e outro, Sócrates e Alcibíades – cabe destacar, a partir dos **mesmos significantes** –, nos possibilitou estabelecer a diferença fundamental entre o modo como a atopia incide no ensino lacaniano nos anos sessenta e o modo como ela reaparece na clínica décadas depois.

Essa diferença que marca personagens tão distintos quanto Sócrates e Alcibíades equivale ao modo como o sujeito responde àquilo que é dado pela estrutura da linguagem: a dizer, que para ele não há um lugar determinado. Um sujeito é, por estrutura, *atopos*. Que a partir daí ele seja convocado a responder pela fundação de seu lugar pelas vias da ética (pelo desejo) ou pelas vias do Imaginário (pelo recurso ao que nos referimos como os lugares espacializados da vida contemporânea, ou seja, ao espaço em sua vertente defensiva) não será sem consequências para sua implicação nos assuntos e nos lugares da cidade. Ou, ao contrário, para sua deriva diante das formas veiculadas cotidianamente pela cultura – notadamente em sua vertente neoliberal –, as quais vêm obliterar aquilo que faz referência ao desejo.

Ora, a vida contemporânea acena para o sujeito com a possibilidade do exercício de uma liberdade jamais experimentada, pelo menos em termos imaginários. Esta liberdade está prefigurada na infinidade de objetos, bens, serviços, informações, matrizes culturais e espaços que hoje lhe são ofertados de forma ininterrupta. Nesse sentido, é no mínimo curioso que isso que poderia representar uma convocação ao desejo – exatamente, à produção de novos lugares – bem como a uma abertura ao campo alteritário, tenha se convertido em um progressivo apagamento do lugar do sujeito, de um lado, e de uma recusa real, concreta, de tudo o que venha marcar o encontro com a diferença, de outro.

No segundo capítulo da tese, buscamos relacionar os diferentes elementos envolvidos nesse processo que tem com corolário a produção da atopia enquanto sintoma tipicamente contemporâneo. Tais elementos, cuja determinação político-

econômica evidenciamos, vão desde a configuração de um mercado globalizado, que avança às expensas das referências simbólicas mais caras ao sujeito – referências estas capazes de marcar o seu lugar no laço social – até a imposição de um ritmo de vida diante do qual simplesmente não se produz o intervalo necessário para que este mesmo sujeito elabore modos de resposta diante daquilo com que está confrontado cotidianamente. Do mesmo modo, evidenciamos a relação do que então se apresenta tanto na clínica quanto no laço social em seu sentido mais amplo, com o avanço, nos últimos anos, de uma lógica neoliberal que encontra na homogeneização dos espaços, dos padrões de consumo e no apelo a uma satisfação sem limites, suas condições de possibilidade.

Esse processo, que tem no apagamento de fronteiras – notadamente em sua dimensão simbólica – o seu principal suporte, já não pode ter como resultado senão o retorno, de um modo ainda mais violento, daquilo que se busca elidir da cena social.

Os exemplos são muitos: jamais tantos espaços – reais, virtuais – estiveram ao alcance do sujeito; jamais estivemos diante de um fluxo diário tão intenso de pessoas. Jamais se testemunhou, contudo, uma quantidade tão grande de pessoas retidas em zonas de fronteiras. Tais fronteiras se mostram cada vez mais esvaziadas de sua importante função de marcar uma passagem, em prol de sua pura e simples configuração como recusa do elemento alteritário – recusa esta que encontra sua máxima configuração sob a forma de muros e cercas de arame farpado. Jamais estivemos, portanto, tão fechados para o encontro com a diferença que o encontro com o outro pode significar.

Neste ponto, uma ressalva se faz importante, tendo em vista o lugar privilegiado que a referência à estrutura assume nesta pesquisa: o que a referência ao significante permite perceber, em seu caráter absolutamente discricionário, é que a referência ao outro, àquilo que se apresenta como estrangeiro, está inscrita na própria constituição do sujeito. Nesse sentido, mais do que uma barreira física, concreta, uma fronteira assume o importante papel de marcar uma inflexão – como acabamos de apontar, uma passagem – para a inscrição de relações outras (com os lugares, com a coletividade) que não puramente imaginárias. Por “imaginárias”, referimo-nos aqui, por exemplo, a uma posição de mestria da parte do sujeito no que concerne aos lugares – como a que é subjacente à concepção de lugares dos quais o sujeito pode se servir como quiser, tão

em voga na atualidade. Ou, ainda, à submissão cega a um ideal que pode assumir linhas tão gerais quanto os valores da pátria, da “pureza” de uma raça ou grupo social específico ou da legitimidade de uma nacionalidade, rejeitando – quando não buscando a eliminação –, do que já não se apresenta como igual. Questões que concernem àqueles que se situam de ambos os lados de uma fronteira.

Por fim, antes de concluirmos, não poderíamos deixar de evocar dois elementos fundamentais quanto ao que aqui articulamos sobre a atopia contemporânea: a importância, de um lado, do registro político e, de outro, do papel do psicanalista nos assuntos da cidade. Pois o primeiro, como pudemos demonstrar, remete em suas origens a um espaço de convocação e sustentação, da parte do sujeito, daquilo em que ele está implicado por sua participação em um discurso. Espaço este que vem sendo esvaziado nos últimos anos. Do mesmo modo, diante da precariedade do que se apresenta, hoje, em nível dos lugares no mundo contemporâneo, em que pesem as mais recentes iniciativas que buscam diminuir o espaço de intervenção da psicanálise em favor das respostas de tipo comportamental, a posição do analista, na medida em que se encontra referida ao campo da ética, tem sua importância redobrada pelo fato de dar suporte à única intervenção que necessariamente confronta o sujeito com a necessidade de ter que sustentar o seu lugar. Lugar este que, não sendo dado de partida, pode ser recusado, mas, igualmente, criado e reinventado a cada vez. Atopia do desejo.

Referências Bibliográficas

AL-ABDULLAH, R. (2014) Gaza: uma distopia moderna. Disponível em: <http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,gaza-uma-distopia-moderna-imp-1534247>. Acesso em 01/10/2014.

ALDO, G. (2011) Grande dizionario Hoepli italiano. Milão: Hoepli.

ALMEIDA JÚNIOR, G. (2012) “O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão”. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: http://www.academia.edu/18030585/O_lugar_pol%C3%ADtico_do_fil%C3%B3sofo_e_estudo_sobre_a_atop%C3%ADa_no_G%C3%B3rgias_de_Plat%C3%A3o. Acesso em 02/01/2016.

ANTUNES, C. (2012/2016) EUA de hoje tem traços do macartismo, diz filho do casal Rosenberg. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2012/06/1107828-eua-de-hoje-tem-tracos-do-macartismo-diz-filho-do-casal-rosenberg.shtml>. Acesso em 01/10/2016. Reportagem de 21/06/2012.

APA (2014) Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. Porto Alegre: Artmed.

APPLEBAUM, E. (2003) *Gulag*: uma história dos campos de prisioneiros soviéticos. Rio de Janeiro: Synergia.

ARISTÓFANES (versão/1987) “As Nuvens”. In: PESSANHA, J. (org.) *Os Pensadores – Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, p. 171-222.

ARISTÓTELES (versão/1987) *Organon*. In: Os pensadores. Vol. I São Paulo: Nova Cultura. Disponível em: <https://taperto.files.wordpress.com/2012/06/aristc3b3teles-v-1-colec3a7c3a3o-os-pensadores-1987.pdf>. Acesso em 17.10.2016.

_____ (versão/2009) *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas.

_____ (versão/2012) *La physique*. Paris: Flammarion.

- _____ (versão/2012) Do céu. São Paulo: Edipro.
- _____ (versão/2015) Topiques: réfutations sophistiques. Paris: Flammarion.
- _____ (versão/2016) Da geração e corrupção. São Paulo: Edipro.
- AUGÉ, M. (2013) Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus.
- BAILLY, A. (2000) Le grand Bailly dictionnaire Grec-Français. Paris: Hachette.
- BEARD, M & HENDERSON, J. (1995) Antiguidade Clássica – Uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BENJAMIN, W. (1936/1985) “O Narrador”, In: *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 197-221.
- _____ (1937/2008) “O colecionador”. In: *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 201-213.
- BERGÈS, J. & BALBO, G. (2009) Psicoterapias de crianças em psicanálise. Porto Alegre: CMC.
- BERGÈS-BOUNES, M. & FORGET, J-M. (2010) L'enfant insupportable. Instabilité motrice, hyperkinésie et trouble du comportement. Paris: Érès.
- BERGSON, H. (2013) O que Aristóteles pensou sobre o lugar. Campinas: Unicamp.
- BIAGGIO, A. (2011) Psicologia do desenvolvimento. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- BLANCHÉ, R. (1983) A Ciência actual e o racionalismo. Porto: Rés.
- BLOCH, M. (1949/2002) Apologia da História ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Zahar.
- BRANDÃO, J. (2001) Mitologia grega (vol. I). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- BONOMI, F. (2016) Urbano. In: Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana. Disponível em: <http://www.etimo.it/?term=urbano>

BUCK, T. (2016) A Espanha de Franco está viva e passa bem na censura literária espanhola. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/09/1817597-a-ditadura-de-franco-esta-viva-e-passa-bem-na-censura-literaria-espanhola.shtml>. Acesso em 27/09/2016.

CARNEIRO, H. (2012) “Rebeliões e ocupações de 2011”. In: HARVEY et al. (org.) *Occupy: Movimentos de Protesto que Tomaram as Ruas*. São Paulo: Boitempo, p.7-14.

CARO, F. (2005) “Voyage pathologique histoire et diagnostiques differentiels”. Dissertação de Mestrado, Médecine Scientifique, Psychopathologie et Psychanalyse, Universidade Paris VII.

CASTORIADIS, C. *Une société à la dérive*. Paris: Seuil.

CATHELINEAU, P-C. (2002) *Lacan lecteur d’Aristote: politique, métaphysique, logique*. Paris: Association Freudienne.

CASSIN, B. (2012) *Jacques le sophiste: Lacan, logos et psychanalyse*. Paris: Épel.

CHANTRAINE, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck.

CHEMAMA, R. (1995) *Dicionário de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.

CHESNAY, E. (2011) Le suicide des agriculteurs gangrene les campagnes. *Le Figaro*. Artigo disponível em: <http://www.lefigaro.fr/conjoncture/2011/01/20/04016-20110120ARTFIG00796-le-suicide-des-agriculteurs-gangrenent-les-campagnes.php>. Acesso em 15/06/2016. Acesso em 29/05/2016.

CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. (1994) *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

CNRTL (2016) *Marché*. Disponível em: <http://www.cnrtl.fr/etymologie/march%C3%A9>. Acesso em 01.09.2015.

COMMELIN, P. (2011) *Mitologia grega*. São Paulo: Martins Fontes.

COSTA, V. (2001) “O “*Daimon*” de Sócrates: conselho divino ou reflexão?” In: *Caderno de Atas da ANPOF*, n. 1. São Leopoldo, p. 101-109.

DANTON, R. (1998) *Os Best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*. São Paulo: Companhia das Letras.

DE JESUS, C. (2008/2015) Liberdade moderna como liberdade de consciência. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/10950/liberdade-moderna-como-liberdade-de-consciencia>. Acesso em 05/07/2015.

DESCARTES, R. (1644/2007) Princípios da Filosofia. São Paulo: Editora Rideel.

_____ (1637/2009) Discurso do Método. São Paulo: Escala.

D'ALLENS, G. (2016) Les Néo-Paysans. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dKGJW-q9iQ>. Acesso em: 14/06/2016.

D'ALLENS, G. & LECLAIR, L. (2016a) Qui sont les néo-paysans et vont-ils changer l'agriculture? Entrevista realizada em 28/02/2016. Vídeo disponível em: <https://reporterre.net/Qui-sont-les-neo-paysans-et-vont-ils-changer-l-agriculture>. Acesso em: 11/06/2016.

_____ (2016b) Les néo-paysans. Paris: Seuil.

DES OUCHES, A. (2015). *Monde paysan: suicides dans les campagnes*. Vídeo disponível em: <http://www.egaliteetreconciliation.fr/Monde-paysan-suicides-dans-les-campagnes-34097.html>. Acesso em: 02/06/2016.

DUMAS, V. (2016) A Origem da internet. Disponível em: http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/o_nascimento_da_internet.html. Acesso em 09/09/2015.

FERNANDES, F. (2006/2016) Sobre o nome próprio. Disponível em: WWW.tempofreudiano.com.br/index.php/sobre-o-nome-proprio/ Acesso em 03/12/2016.

FERNANDES, F. & COSTA-MOURA, F. (2010) “Lógica da Ciência, Formalismo e Forclusão do Sujeito”, In: COSTA-MOURA, F. (org.) *Psicanálise e Laço Social*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras.

FERREIRA, A. (1989) Caça às bruxas. Porto Alegre: L&PM.

FERRIER, M. (2015) Visualiser l'impossible – l'art de Fukushima. In: *Artpress*. Paris, junho/2017, p. 62-66.

FIALHO, M. & RODRIGUES, N. (2010) “Prefácio”. In: Plutarco. *Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Coimbra: CECH

FINLEY, M. (1988) *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70.

FISCHER, S. (2009) *História da escrita*. São Paulo: Editora Unesp.

FLOREMZANO, M. (2001) *Pólis e oikós, o público e o privado na Grécia Antiga*. São Paulo: Labeca. Disponível em: http://labeca.mae.usp.br/media/pdf/florenzano_pólis_e_oikos.pdf. Acesso em 10/03/2016.

FREUD, S. (2006). *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

(1886) *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos em vida de Freud*.

(1893-95) *Estudios sobre la histeria*.

(1895) *Proyecto de psicología*.

(1900) *La interpretación de los sueños*.

(1901) *Psicopatología de la vida cotidiana*.

(1905a) *Fragmento de análisis de un caso de histeria*.

(1905b) *Tres ensayos de teoría sexual*.

(1913-1914) *Tótem y Tabú*.

(1914) *Introducción al narcisismo*.

(1915) *El inconsciente*.

(1915b) *La represión*.

(1917-19) *De la historia de una neurosis infantil*.

(1919) *Pegan a un niño*.

(1923) *El yo y el Ello*.

(1921) *Psicología de las masas y análisis del yo*.

(1927) *El porvenir de una ilusión*.

(1930) *El malestar en la cultura*.

(1937) *Construcciones en el análisis*.

(1939) *El hombre Moisés y la religion monoteísta*.

FOUCAULT, M. (1961/1978). *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva.

G1(2014a) Entenda o que é um califado. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2014/06/entenda-o-que-e-um-califado.html>. Acesso em 02.01.2016.

_____ (2014b) Brasil é o 8º país com mais suicídios no mundo. Disponível em: <http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2014/09/brasil-e-o-8-pais-com-mais-suicidios-no-mundo-aponta-relatorio-da-oms.html>.

_____ (2014c) Usina de Fukushima detecta novo vazamento de água radioativa. Disponível em: g1.globo.com/mundo/noticia/2014/usina-de-fukushima-detecta-novo-vazamento-de-agua-radioativa.html. Acesso em 01/02/2016.

_____ (2008/2016) Conheça 68 das frases mais marcantes de maio de 68. Disponível em: <http://g1.globo.com/Sites/Especiais/Noticias/0,,MUL463636-15530,00-CONHECA+DAS+FRASES+MAIS+MARCANTES+DE+MAIO+DE.html>. Acesso em 05/10/2016.

G1 (2017) Doze pessoas são mortas durante festa de réveillon em Campinas. Disponível em: <http://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2017/01/familia-e-morta-em-chacina-durante-festa-de-reveillon-em-campinas.html>. Acesso em 02.01.2017.

GARCIA B. (2012) Lembranças de Sarajevo. In: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/lembrancas-de-sarajevo>. Acesso em 07.07.2016.

GAUFEY, G. (1991) “El más atópico de los dos”. In: *Lacan con los filósofos*. Cidade do México: Siglo XXI Editores.

GEIGER, P. (2011) *Novíssimo Aulete – dicionário contemporâneo da lingua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon.

GONCHARENKO, R. (2015/2016) Museu da repressão soviética sob ameaça na Rússia. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/museu-da-repress%C3%A3o->

sovi%C3%A9tica-sob-amea%C3%A7a-na-r%C3%BAssia/a-18298445. Acesso em 01/10/2016. Reportagem de 05/03/2015.

GONÇALVES, L & GONÇALVES, E. & OLIVEIRA JÚNIOR, L. (2011) Determinantes espaciais e socioeconômicos do suicídio no Brasil: uma abordagem regional.

GRIMAL, P. (1990) Os erros da liberdade. Campinas: Papyrus.

_____ (2009) Mitologia grega. São Paulo: L&M Pocket.

GUÉRIN, M. (1975) Nietzsche: Socrate héroïque. Paris: Bernard Grasset.

GUSHIKEN, Y. & HIRATA, T. (2014) Processo de consumo cultural e midiático: imagem dos “Otakus”, do Japão ao mundo. “Intercom”, v. 37, n.2, p. 133-152.

GUYARD, A. (2016) La Philo vagabonde. Vídeo. França.

HARVEY, D. (2012) “Os rebeldes na rua: o oartido de Wall Street encontra sua nêmesis”. In: HARVEY et al. (org.) *Occupy: Movimentos de Protesto que Tomaram as Ruas*. São Paulo: Boitempo, p. 57 – 64.

HEIDEGGER, M. (1964/2015) Remarques sur art – sculpture – espace. Paris: Éditions

HEGEL, W. (1837/1999) Filosofia da História. Brasília: Unb.

HESÍODO. (2010) Teogonia & O trabalho e os dias. São Paulo: Martin Claret.

Payot & Rivages.

HILL, C. (1991) Um Mundo de ponta cabeça. São Paulo: Companhia das Letras.

HOLANDA, A. (2010) Dicionário Aurélio da língua portuguesa. Curitiba: Editora Positivo.

HOMERO (versão/2008). A Ilíada. Tradução de Odorico Mendes. Campinas: Editora Unicamp.

_____ (versão/2005). *A Odisséia*. Tradução de Marques Rebelo. Rio de Janeiro: Ediouro.

KARAM, Z. & SALAMA, V. & JANSSEN, B. & KEATH, L. (2015) Território sob o domínio do Estado Islâmico é baseado na burocracia do terror. Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2015/06/19/a-vida-sob-o-jugo-do-estado-islamico.htm>. Acesso em 02.01.2016.

KOYRÉ, A. (1991) *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____ (1957/2010) *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária

_____ (2011) *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

LACAN, J. (1949/1998) “O estádio do espelho como formador da função do eu”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 96-103.

_____ (1951/1998) “Intervenção sobre a transferência”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 214-225.

_____ (1953/1998) “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 238-324.

_____ (1955/1998) “O Seminário Sobre “A Carta Roubada””. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 13-66.

_____ (1966/1998) “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 653-691.

_____ (1954-55/1985) *O Seminário livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1957-58/2010) *O Seminário Livro 5: As Formações do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1959-60/2008) *O Seminário Livro 7: A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1960-61/2010) O Seminário livro 8: A transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1961-62/2010) O Seminário livro 9: A identificação. Recife: Centro de Estudos Psicanalíticos do Recife.

_____ (1962-63/2004) O Seminário livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1964/2008) O Seminário Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

_____ (1964-65/2008) Le Séminaire livre 12: problèmes cruciaux pour la Psychanalyse. Association Freudienne Internationale.

_____ (1967-68) O Seminário livro 15: O ato psicanalítico. Não publicado.

_____ (1968-69/2006) O Seminário livro 16: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1969-70/2007) O Seminário livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1972-73/2008) O Seminário livro 20: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LANDMAN, P. (2015) Tous hyperactifs? L'incroyable épidémie de trouble de l'attention. Paris: Alain Michel.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.B (1999) Vocabulário da Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes.

LEBRUN, J-P. (2004) Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

LE GOFF, J. (1998) Por amor às cidades. São Paulo: Unesp.

LEITE, P. (2010) Ética e retórica forense: *asebeia* e *hybris* na caracterização dos adversários em Demóstenes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

LIMA, C. (2010) Uma “brecha” na fantasia: o traço de perversão. In: CliniCAPS, Vol. 4, n° 10. Disponível em: http://www.clinicaps.com.br/clinicaps_pdf/Rev_10/Revista%2010%20art1.pdf. Acesso em 01/02/2016.

LO BIANCO, A-C. (2001) *Sobre a presença de Sócrates na psicanálise*. In: Paidéia, vol. 11, n. 20. Ribeirão Preto, p. 23-28.

_____ (2002) Freud: entre o movimento romântico e o pensamento científico do séc. XIX. In: *Psychê*, vol.VI, n. 10, São Paulo, p. 149-160.

LO BIANCO, A-C. & COSTA-MOURA, F. & SOLBERG. M. (2010) A Psicanálise e as Narrativas Modernas: a Transmissão em Questão. *Psicol. Clin.*, vol. 22, nº 2. Rio de Janeiro.

LUCIANER, B. (2011) Terremoto no Japão mudou o eixo da Terra e encurtou os dias. Disponível em: <http://www.correiadoestado.com.br/noticias/terremoto-no-japao-mudou-o-eixo-da-terra-e-encurtou-os-dias/105876/>. Acesso em 23/03/2015.

MAGHRIBI, L. & MAKATSUKI, Y. & DEFTERIOS, J. (2015) Tokyo’s big idea: can micro-homes offers housing solution? CNN. Disponível em: <http://edition.cnn.com/2015/11/03/asia/tokyo-japan-micro-home/>. Acesso em 01/02/2016.

MANFRONI, A-C. (2010) “Há Violência”, In: GRYNER, S. & RIBEIRO, P. (org.) *A Escuta que Escreve a História*. Rio de Janeiro: Núcleo de Atenção à Violência – NAV.

MELMAN, C. (1990) Les quatres composantes de l’identité. Conferência pronunciada em 27/10/1990 no Hospital Bicêtre(Paris). Disponível em: www.arianesud.com. Acesso em 21.12.2015.

_____ (2003) *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. Porto Alegre: CMC.

_____ (2004) Formas Clínicas da Nova Patologia Mental e Artigos Inéditos. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.

_____ (2008) Como Alguém se Torna Paranóico? Porto Alegre: CMC Editora.

_____ (2009) Problèmes posés à la psychanalyse. Toulouse: Éditions érès.

_____ (2010) Nouvelles études sur l'hystérie. Paris: Érès

_____ (2011) A Neurose Obsessiva no Divã de Lacan - Um Estudo Psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago Editora.

_____ (2015) Différence entre la clinique freudienne et la clinique lacanienne. Curso ministrado em 05.11.2015 na École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies. Paris. Não publicado.

_____ (2016) *L'amour de l'alienation. Conférence inaugurale rentrée 2016-2017.* École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP). Texto disponível em: <https://ephep.com/fr/content/conf-ecrite/charles-melman-conference-inaugurale-ephep-2016-2017>. Acesso em 05/10/2016.

MIJOLLA, A. (2005) Dicionário internacional da psicanálise. Rio de Janeiro: Imago.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA (2016) Mercado brasileiro de orgânicos deve movimentar R\$ 2,5 bi em 2016. Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br/comunicacao/noticias/2015/09/mercado-brasileiro-de-organicos-deve-movimentar-rs-2-bi-em-2016>. Acesso em 15/06/2016.

MORA, F. (2000) Dicionário de filosofia. Vol. III. São Paulo: Edições Loyola.

MORIN, V. (2016) Uns mois après, Nuit debout est toujours dans la place. Disponível em: http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/04/30/un-mois-apres-nuit-debout-est-toujours-dans-la-place_4911314_3224.html. Acesso em: 05/05/2016.

NIENKÖTTER, S. (2008) “Prefácio”. In: *Ilíada*. MENDES, O. (trad.). São Paulo: Unicamp.

NEWTON, I. (versão/2002) *Principia*. São Paulo: Edusp.

OJEDA, I. (2011) Griots, os guardiões da história oral. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/5973/>. Acesso em 27.04.2016.

PALESTINE INTIFADA (1987) Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hH5-S_uayBc. Acesso em 12.07.2016.

PANTEL, P. (1992) *La cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités Grecques*. Roma: École Française de Rome.

PAQUOT, T. (2014) *Le voyage contre le tourisme*. Paris: Rhizone.

PLATÃO (versão/1987) “O Banquete”. In: PLATÃO. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, p. 3-53.

_____ (versão/2001) *Mênon*. Rio de Janeiro: PUC.

_____ (versão/2002) *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Ediouro.

_____ (versão/2008) *Críton*. Porto Alegre: L&PM.

_____ (versão/2016) *Fedro*. São Paulo: Penguin Companhia.

PETTITT, P. (2011) *The Palaeolithic origins of human burial*. Oxford: Routledge.

PINOCHE, J. (2009) *Dictionnaire étymologique du français*. Paris: Le Robert.

PLUTARCO (2010) *Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Coimbra: CECH.

RANI, A. (2013) *Conheça os otaku, os japoneses que preferem namoradas virtuais ao sexo*. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/10/131024_otaku_japao_sexo_dg. Acesso em: 04/06/2016.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014) *Diccionario de la lengua española*. Madri: Real Academia Española.

REYNOL, F. & BELISÁRIO, R. (2008) A física do “Vazio”. *Revista comCiência* n. 101, Campinas.

ROBERT, P. (2014) *Le petit Robert de la langue Française grand format*. Paris: Édition Sejer.

- ROSS, K. (2010) *Mai de 68 et ses vies ultérieures*. Marselha: Agone.
- ROUDINESCO, E. (1998) *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SAID, E. (2003) *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo.
- SEGERS, M.-J. (2009) *De l'exil à l'errance*. Paris: Érès.
- SOUZA, J. & TERRA, D. & CAMPOS, M. (2015) *Mobilidade Populacional e as novas espacialidades urbanas: municípios da Ompetro, Rio de Janeiro (2000 – 2001)*. In: EURE, vol. 41, n. 123, Santiago.
- SPINELLI, M. (2013) *Herança grega dos filósofos medievais*. São Paulo: Hucitec Editora.
- SPOTNIKS (2014) *10 livros que provavelmente você não sabia que já foram proibidos*. Disponível em: <http://spotniks.com/10-livros-que-voce-provavelmente-nao-sabia-que-ja-foram-proibidos/>. Acesso em 23/09/2015.
- TESTART, A. (2012) *Avant l'histoire: L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*. Paris: Gallimard.
- THE TELEGRAPH (2016) *Abandoned: inside Fukushima's nuclear disaster exclusion zone, in pictures*. Disponível em: www.telegraph.co.uk/news/picturegalleries/worldnews/1191687. Acesso em 01.02.2017
- THÉPOT, S. (2016) *Néo-paysans: Fantasio chez les "ploucs"*. Le Point. Disponível em: http://www.lepoint.fr/societe/neo-paysans-fantasio-chez-les-ploucs-07-03-2016-2023502_23.php. Acesso em 15/06/2016.
- THIBIERGE, S. (2007) *Clinique de l'Identité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____ (2009) *Clinique de l'identité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____ (2013) *Qu'appelle t-on maladie mentale?* Curso ministrado em 08/04/2013 na École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies. Paris. Não publicado.
- _____ (2015a) *Corpo e identidade: questões de psicopatologia individual e coletiva*. In: *Ágora*, vol. 18, n. 2. Rio de Janeiro.

_____ (2015b) Fukushima, la vie après. In: *Artpress*. Paris, junho/2017, p. 72-75.

_____ (2016) *Symbolique, réel, imaginaire: éléments pour une pratique en psychopathologie*. Curso ministrado em 17/10/2016 na École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP). Não publicado.

TRILLAT, E. (1991) História da histeria. São Paulo: Escuta.

TUCÍDIDES (versão/1999) História da guerra do Peloponeso. Brasília: Unb.

U2 (2016) Miss Sarajevo. Videoclipe disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=UtcGIYmoINc>. Acesso em 23/10/2016.

UNITED NATIONS (2015) World Population Prospects 2015 Revision. Disponível em: https://esa.un.org/unpd/wpp/publications/files/key_findings_wpp_2015.pdf. Acesso em: 01/02/2016.

VEJA ON-LINE (1991/2016) Tempestade de fogo in: <http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/iraque/capas/materias/iraque01.html>. Acesso em: 16.05.2016.

VERNANT, J-P. (1998) As origens do pensamento grego. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

VIANA, D. (2016) Busca por maior rendimento impulsiona orgânicos na Europa. Disponível em: <http://www.funverde.org.br/blog/busca-por-maior-rendimento-impulsiona-organicos-na-europa/>. Acesso em 15/06/2016.

VIDAL, N. (2013) “O estrangeiro: o sujeito da psicanálise, a escrita significativa e seus deslocamentos”. Monografia de conclusão do curso de Especialização em Psicologia Jurídica. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Não publicado.

VIDAL & LO BIANCO (2016) De um Direito do Consumidor: Sobre a Desresponsabilização do Sujeito. *Psicologia & Sociedade*, v. 28, n. 2., p. 217-225.

VLASTOS, G. (1991) Socrates, ironist and moral philosopher. Nova Iorque: Cornell University Press.

WARNIER, P. (2003) *La mondialisation de la culture*. Paris: La Découverte.

XENOFONTE (versão/1999) Econômico. São Paulo: Martins Fontes.

ZALOSZYC, A. (1990) “L’Atopie de Socrate”, In: ZALOSZYC, A. “*Socrate*”: *Perspectives Philosophiques – Perspectives Psychanalytiques*. Strasbourg: Presses Universitaires.

ZERNICK, C. (2015) La fêlure des images. In: *Artpress*. Paris, junho/2017, p. 72-75.

ANEXOS

RELATO DE VIAGEM Nº1

Atopos...

Tessalônica, Grécia.

Tessalônica é a segunda maior cidade da Grécia, tendo desempenhado um importante papel nas manifestações e confrontos que se multiplicaram no país em decorrência da grave crise econômica que eclodiu em 2010. Esta crise culminaria na adoção de uma série de pacotes de austeridade que significaram, entre outros fatores, privatizações de empresas estatais e cortes significativos em seguridade social, salários e fundos de pensão, assim como em investimentos em saúde e educação.

Chego à cidade depois de uma viagem por terra entre a República da Macedônia e a Grécia e eis que me encontro em um restaurante de comida típica grega. É início da noite e uma agradável brisa vinda do mar vem aplacar os quase 40° C que, ainda a esta hora, castigam a cidade. Ao final do jantar, o garçom vem nos oferecer uma das delícias do país: iogurte grego, fabricação caseira, uma cortesia do restaurante. De fato, excelente. Meu interesse, contudo, se encontra em outro lugar:

– Posso lhe fazer uma pergunta sobre o seu idioma ? (pergunto em inglês)

– Claro, se eu conseguir entender. Meu inglês não é muito bom... (responde o garçom, rindo).

Ele não consegue entender o que digo. Não querendo dar muitos detalhes sobre o que busco, endereço-lhe apenas essas palavras:

– “Atopos”?, “atopós”?

Seu rosto se ilumina: ele as identifica em meio às demais, em inglês. Fico feliz: *atopos* é uma das poucas palavra que conheço em grego:

– O que quer dizer?

Muito simpático, ele responde:

– Ah, como é que eu vou te explicar? É um termo matemático... significa... “algo que não tem solução”. Por exemplo, numa função, é algo que não tem solução. *Atopos*.

Agradeço sua explicação e pergunto seu nome: Anton. Digo que seu nome estará na lista de agradecimentos de minha tese. Ao longo de minha viagem, eu endereçaria mais uma vez uma questão sobre a atopia.

Em algum lugar perto de Tessalônica...

Após um agradável fim de tarde nos arredores de Tessalônica, estou no ônibus retornando para o *hostel*. Ouve-se um barulho seco e o veículo para abruptamente, provocando a queda de algumas pessoas. Nenhum ferido, nada de grave, apenas um pneu furado. Desço junto com os demais passageiros para aguardar o próximo ônibus. A conversa corre animada entre estes últimos. Tento puxar conversa, mas ninguém parece falar uma palavra em inglês. Uma mulher então se aproxima e, timidamente, tenta conversar comigo. Sua simpatia e gestos compensam de longe suas poucas habilidades no referido idioma. Ambos – simpatia e gestos – são redobrados quando ela entende que venho do Rio de Janeiro, Brasil. Há muito me acostumei com os efeitos de abertura provocados pela simples evocação do nome de nosso país, efeitos este que me trazem, a cada vez, muita alegria.

Em meio à comunicação tão precária quanto divertida, utilizo o mesmo recurso empregado com Anton, o garçom do restaurante da véspera: dirijo-lhe, pura e simplesmente, um significante – *atopos*. Através de mímicas, mostro que não sei o que significa. Em inglês, pergunto se é uma palavra antiga, em desuso. Ela compreende e, balança a cabeça, negativamente. Outra mulher se aproxima e, diante da nossa dificuldade, se oferece para ajudar no processo de tradução:

– *Atopos*... bom... é... algo assim, como perguntar a idade ou alguma coisa...hum...inconveniente. É isso! Alguma coisa inconveniente. Algo que causa embaraço [*embarrassing*].

Nossa conversa é interrompida pelo novo ônibus que chega. Todos se precipitam em sua direção, na esperança de conseguir um lugar sentado. Infelizmente, não me recordo do nome de minha interlocutora de modo a poder incluí-la na mesma lista que Anton. Fica aqui registrada, no entanto, a minha gratidão.

RELATO DE VIAGEM Nº2

Ecos...

Pisa, Itália

Sigo minha visita solitária pelo centro histórico de Pisa, essa cidade que me encanta pela muralha praticamente intacta que a circunda. Herança de uma época em que, para adentrá-la, era preciso esperar a abertura das portas, como em tantas outras cidades medievais. Também hoje nos protegemos atrás de muros. A diferença é que estes perderam a dimensão de escansão que lhes era própria, uma vez que vinham marcar uma passagem: hoje, estão sempre fechados, ou sempre abertos, conforme os lugares de onde viemos e, claro, nossa disponibilidade em pagar, no real, aquilo que não temos coragem de pagar com o nosso desejo.

Batistério da Praça dos milagres, centro histórico da cidade. Depois de uma visita à magnífica catedral de Pisa, com seu teto dourado, tenho a impressão de que não há muito o que ver no local. Subo em direção à cúpula, com o intuito de tirar uma foto. Olho para baixo, impressionada com a altura. Uma das vigias do edifício, parada ao lado da porta, olha o próprio relógio. É meio-dia em ponto. Ela caminha em direção ao centro do salão. Com a mão junto à boca, como num sussurro, começa a entoar um canto bem suave, o qual, pouco a pouco, vai tomando a sala e se elevando na minha direção, cada vez mais forte. O efeito é impressionante: ondas de sons que se redobram uns sobre os outros, cada frase musical vindo a responder à anterior. Ela parece conhecer o tempo de retorno de cada uma delas: canta junto com a própria voz, como em um dueto e, nesse movimento, seu canto é Outro.

Florença, Itália

É tarde da noite. Atravesso a galeria Uffizi. Ela está praticamente vazia, exceto por minha presença e a de um rapaz que toca violino com a caixa do instrumento aberta

diante de si. Não consigo identificar o que ele executa, mas o estilo é inconfundível e bastante apropriado ao local: trata-se de uma peça renascentista, vibrante e interpretada com a habilidade de um talento excepcional. Sua linha melódica me transporta para outro lugar. Ele também parece não estar ali. Nos damos conta da presença um do outro com o silêncio que se segue ao término da música e que é interrompido pelos meus aplausos. Estou visivelmente emocionada. Ele sorri, agradece com a cabeça e me diz em um italiano que me esforço para entender:

– Gosto de tocar aqui. A acústica é excelente. É o único lugar em que toco e me escuto tocar ao mesmo tempo. Mas não estou só.

Ele aponta, então, com o arco do violino para a penumbra formada pelas colunas de um dos lados do edifício. Vindo dessa direção, outro rapaz, também muito jovem, se aproxima de nós. Ambos são estudantes do conservatório de música, explica, e têm o hábito de ir à galeria praticar para os exames finais, pois, segundo afirmam, à noite, ela possui um fundo de silêncio sem igual.

Matka, República da Macedônia

Estamos na trilha que atravessa os *canyons* de Matka, uma região a pouco mais de meia-hora da capital Skopje e famosa por suas belas paisagens de águas cristalinas e absurdamente geladas mesmo no verão. Já é tarde. Logo vai escurecer, de modo que não temos a menor chance de chegar ao término do nosso passeio. Afinal, a trilha se estende por mais uns seis ou sete quilômetros. Maravilhados com a paisagem e com o frescor do caminho protegido do sol desse verão escaldante, decidimos continuar até onde for possível. Somos os únicos a fazer o caminho de ida. Esbarramos com vários visitantes: todos nos olham com espanto. Todos fazem o caminho de volta. A trilha passa por gargantas estreitas, margeando um rio de águas verdes que formam um espelho plano, polido. Em seu início, ela passa por uma represa, em seguida, por um suntuoso *resort* apinhado de turistas aparentemente alheios à paisagem ao redor. Poucos metros depois, já não é possível avistar mais nenhuma construção.

Meu companheiro de viagem decide dar um mergulho. O aguardo junto à margem, sem coragem de enfrentar as águas frias com o sol já baixo. Meus olhos

passeiam do azul pálido do céu de fim de tarde aos tons terrosos das rochas ao redor, passando pelo verde da vegetação em direção, novamente, ao verde vibrante de suas águas. Na outra margem, avisto uma pequena casa, solitária, que me faz pensar nos lenhadores dos contos de fada. Ela parece vazia. Tenho a estranha sensação de que alguém me observa. Não estamos a sós: há um senhor sentado em uma cadeira em frente, junto à margem oposta. Ele fuma um cachimbo. De onde estou, não consigo distinguir muito bem o seu rosto, apenas que ele continua a me olhar fixamente, sem esboçar nenhuma reação. Receosa de que ele se sinta incomodado, em especial, que estranhe nossa presença no rio a essa hora, grito para meu amigo, ao longe, para que ele retorne:

– Vem, já está ficando tarde...

Como resposta, sou surpreendida por uma voz que retorna a mim com uma potência inesperada: – *Vem, já está ficando tarde...*

Ela parece se estender ao infinito: – *Vem, já está ficando tarde... já está ficando tarde... já está ficando tarde...ficando tarde.*

Fico absolutamente hipnotizada por esse efeito de retorno. Ele me remete, imediatamente, a uma outra experiência, há alguns anos atrás, também em um *canyon*, muito, muito distante dali. Meu devaneio é interrompido pela voz daquele que, há alguns dias, impede que eu seja uma viajante solitária:

– O que você disse?!

O efeito produzido é o mesmo. Maravilhados, nos divertimos com os ecos do lugar. Fazemos, obviamente, muito barulho. Na outra margem, o homem calmamente se levanta. Ele anda em direção às águas e para exatamente na nossa frente, separados que estamos pelo rio. Me preparo para ouvir os xingamentos em idioma local, mas o que se segue é um canto macedônio, entoado por uma voz grave, bela, afinada. Não entendo uma palavra do que diz a letra, mas, mesmo sem o apoio do sentido, tenho certeza de que se trata de uma canção tradicional: nela pode-se sentir uma força e uma eloquência sustentada por muitas gerações. O que parecia um breve gracejo se estende por vários minutos. Eu e meu companheiro de viagem nos olhamos. Nos sentimos convocados a dar uma resposta. Sem coragem de interromper o canto que emana do outro lado, começamos a bater palmas para acompanhá-lo. Palmas escandidas no ritmo da canção

que não conhecemos, e que, assim, exige um esforço de escuta e uma certa antecipação, a cada vez, a cada verso, do que está por vir. E foi assim que conversamos com um desconhecido naquele dia: sem palavras, cada um em sua margem, apenas voz e escansão.

Essa experiência, bem como tudo o que vivi nos dias que se seguiram a esse encontro, me faz lembrar um poema de que gosto muito, pois tenho a sensação de que, nele, tudo é absolutamente indispensável:

Deixa-me amar-te com ternura, tanto
que nossas solidões se unam,
e cada um falando em sua margem
possa escutar o próprio canto.

Deixa-me amar-te com loucura, ambos
Cavalgando mares impossíveis
em frágeis barcos e insuficientes velas,
pois disso se fará a nossa a voz.

Ajuda a amar-te sem receio:
a solidão é um campo muito vasto
que não se deve atravessar a sós*

* (Lya Luft, *Canção em campo vasto*)

RELATO DE VIAGEM Nº3

Todos menos um...

Sibiu, Romênia

Sibiu é uma cidade localizada na Transilvânia e famosa por seus telhados com janelas de formato alongado que se assemelham a olhos humanos, provocando a estranha sensação de um olhar sempre presente sobre seus visitantes. Mas, também, por ser o ponto de partida mais próximo para aqueles que desejam se aventurar nas Montanhas Fagaras, as quais possuem os picos mais elevados da parte sul dos Cárpatos romenos e uma das vistas mais bonitas de toda a região. Meu objetivo era alcançar esta última e percorrer pelo menos um trecho da *Transfagarasan*, uma das estradas mais incríveis do mundo, com noventa quilômetros de traçado absolutamente sinuoso que atravessam o terreno acidentado da parte mais alta da Romênia. Construída durante o período comunista, ela liga a região da Valáquia à Transilvânia, tendo custado, além de uma fortuna aos cofres públicos, a vida de inúmeros trabalhadores submetidos às precárias condições do local: enormes fendas escondidas sob a neve e temperaturas que, no inverno, ultrapassam facilmente os - 10 °C. Motivo pelo qual a estrada fica fechada de oito a nove meses por ano, coberta por uma espessa camada de gelo que impede até mesmo de se distinguir seu famoso traçado.

Cheguei a Sibiu exatamente no período em que a estrada se encontrava inacessível e, após dias de negociação com motoristas de táxis, vans e ônibus turísticos, ninguém aceitara me levar até lá. Foi no meu último dia de tentativas, que encontrei um simpático australiano que, como eu, estava decidido a ir às Fagaras “nem que fosse a pé”. E foi exatamente isso que decidimos fazer. Mas essa é uma outra história. Nos poucos dias em que convivemos, W. me contou um pouco de sua vida: nascido e criado em Sydney, em uma família de classe média alta, seguiu seus estudos nas melhores escolas da cidade. Filho de pais divorciados, tinha uma boa relação com ambos, assim como com os irmãos do segundo casamento de seu pai, aos quais se referia com muito carinho. Por parte de mãe, é filho único. “– Sempre tive tudo”. Falava com grande

satisfação do apartamento dado por sua mãe, e da sorte por não ter que “ralar” para pagar aluguel em uma das cidades mais caras do mundo, ao passo que era testemunha da batalha diária de seus amigos que não tinham o mesmo privilégio, confrontados ao desafio de ter que pagar, semanalmente, pelo lugar em que moravam.

Questionado por mim sobre o que o levara a Romênia, W. me contou que esta era apenas mais uma das etapas de uma viagem iniciada há três meses e que deveria durar, a princípio, um ano. Ou, pelo menos, até seu dinheiro acabar. A maior parte desse dinheiro ele havia juntado durante alguns meses de trabalho nos negócios do pai, proprietário de uma próspera empresa de construções. Tudo transcorria bem até o dia em que este último veio lhe dizer que, como filho mais velho, gostaria que W. assumisse seu lugar à frente da empresa e que iria começar a prepará-lo para isso. “Não suportava pensar que passaria toda a minha vida no mesmo lugar, fazendo a mesma coisa. Tive uma grande discussão com meu pai, saí da empresa e passei alguns meses me dedicando a trabalhos temporários. Depois resolvi viajar, nada me prendia ali. Simples assim. Nunca volto no mesmo lugar, sempre escolho um lugar diferente. Não repito nem mesmo a cidade”. Perguntei aonde ele gostaria de ir. “A qualquer lugar, desde que não volte tão cedo para lá”. W. já havia passado pelo Egito, Turquia, EUA, Ucrânia, Moldávia, entre outros destinos. “Me sinto livre. É impressionante saber que, de um dia para o outro, se pode estar em qualquer lugar... você não acha?”, W. me perguntou uma vez. “Qualquer lugar menos, um”¹⁴⁷, lhe respondi na ocasião.

Embora tenha passado poucos dias na companhia de W., posso testemunhar que se tratava de um rapaz muito inteligente, gentil, responsável e de modo algum psicótico. A fala que lhe dirigi parece ter tido sobre ele algum efeito. Depois que nos separamos, ele tentou me contactar no período em que ambos ainda estávamos na Romênia. Queria companhia para voltar a algumas das cidades por onde já havia passado e dessa vez **ficar** um pouco mais. Viajávamos, porém, em sentidos opostos e, por uma série de circunstâncias, acabamos por não nos reencontrar. Na última ocasião em que tive notícias de W., ele estava atravessando as montanhas da Albânia, uma região extremamente perigosa devido às minas terrestres deixadas nos anos de conflito na região dos Balcãs. Frequentemente me pergunto o que terá acontecido a este rapaz, que tinha uma casa de que tanto gostava, mas que precisou escalar as pirâmides do Egito,

¹⁴⁷ Aquele que lhe fora transmitido, designado, pelo Outro.

enfrentar um metro de neve nas montanhas da Romênia, percorrer um campo minado, para produzir e/ou sustentar ao-menos-Um lugar em que não lhe era facultado estar. Uma casa vazia, para quiçá um dia, poder habitá-la¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Chamo a atenção para a dimensão de pagamento real subjacente ao percurso de W.

RELATO DE VIAGEM Nº4

Porque fazê-lo?

Mostar, Bósnia-Herzegovina

Era tarde da noite quando chegamos em Mostar, uma pequena cidade da Bósnia famosa por sua Stari Most (“ponte velha”), construída no séc. XVI sobre o rio Neretva e responsável pelo enquadramento de um dos cenários mais bonitos da região balcânica. Cenário este formado pelo rio de águas cristalinas, cuja tonalidade varia, durante o verão, entre um verde esmeralda e um azul turquesa; pelo centro histórico com arquitetura característica do período otomano; e pelos minaretes¹⁴⁹ e torres de igreja que se estendem de um lado e de outro da referida ponte como heranças de uma cidade que, após sua fundação no séc. XV, chegou a experimentar a coexistência pacífica entre judeus, católicos e muçulmanos. Hoje, a cidade encontra-se literalmente dividida entre o bairro católico (cuja maioria da população é de origem croata) e o bairro muçulmano (de maioria bósnia). Os limites entre um e outro são estabelecido por uma avenida da cidade. Todos os moradores sabem apontar, sem hesitar, precisamente onde começa um lado e onde termina o outro, pois dessa precisão depende, em grande medida, a paz duramente alcançada após a guerra que se seguiu à dissolução da antiga Iugoslávia.

Ansiosos para visitar o centro histórico, eu e meu companheiro de viagem aguardamos com preocupação o carro que deveria nos buscar na rodoviária e nos levar à casa de uma família local. Afinal, chegamos mais de quatro horas depois do previsto. Enquanto tentamos contato com nossos anfitriões, me distraio olhando as fachadas dos prédios diante do terminal. O motivo do meu interesse? As inúmeras marcas de bala que, ainda de dentro do ônibus, eu já pudera perceber ao longo das ruas da cidade. Meu pensamento vagueia entre as cifras dessa triste lembrança do período da guerra, a qual foi responsável pela destruição quase total do centro de Mostar, incluindo sua célebre ponte, ambos reconstruídos em 2004.

¹⁴⁹ Termo que designa as torres das mesquitas.

Minha contagem é interrompida pela chegada da nossa carona. Entro no carro entusiasmada, cumprimento a simpática senhora que nos acolherá esta noite e, olhos grudados na janela, continuo a reparar as marcas dos últimos anos: “ – Olha lá, mais um !”, “– Olha esse (prédio), olha esse! Esse tem muito mais (marcas)!. Meu interlocutor, começa a me cutucar e, discretamente, me faz um sinal com a cabeça em direção à motorista. Ela não parece incomodada. Ciente de minha gafe, passo a falar da beleza da cidade. Ela nos explicaria, ao longo do curto trajeto que levaria à sua casa, onde se situam os limites da cidade. Perguntamos se há problemas em passar de um lado ao outro. Ela responde que não, até mesmo porque, diz, somos turistas e facilmente identificados como tal. Não conseguimos esconder uma certa decepção: após quinze dias de viagem pela região, nos considerávamos praticamente do lugar. Hiperbalcânicos. Perguntamos, então, se ela tinha o costume de frequentar os dois bairros.

Ela nos conta que, atualmente, o clima é de aparente serenidade, mas que a tensão ainda pesa sobre a cidade, ainda que só possa ser sentida no dia-a-dia, em pequenos detalhes que, em geral, escapam aos visitantes. De origem croata, ela demonstra um certo orgulho em nos dizer que há apenas três famílias católicas residindo no bairro muçulmano: ela e o marido constituem uma delas. O único filho do casal reside no exterior. Embora sinta saudades, diz esperar que ele não volte a viver em Mostar:

– A vida aqui é muito dura e quase não há oportunidades.

– E a senhora, não tem vontade de ir embora ? (pergunto)

– Visito meu filho com frequência no exterior, mas, apesar de tudo, aqui é a minha casa.

Na dúvida quanto a se demos ou não sorte na escolha da hospedagem, estrategicamente perguntamos como é a relação com os vizinhos. O que ela nos responde, estilo “cada um leva a sua vida”, me faz pensar em lugares bem marcados, de um lado e de outro dos dois universos simbólicos radicalmente distintos que dividem a cidade em espaços justapostos sem nenhuma relação necessária entre si. Essa relação só aparece, na fala de nossa anfitriã, nas rápidas e vagas menções ao período da guerra.

Chegamos à sua casa, uma bela residência de classe média alta, cuja diferença em relação aos prédios da vizinhança é evidente, exceto por um único aspecto: em sua fachada nos deparamos com as mesmas marcas de bala presentes ao longo de todo o nosso trajeto. Marcas estas, ironicamente, bastante “democráticas”, tendo em vista desconsiderarem fatores como religião, origem social, ou condição de vida dos moradores: “ – Há alguns anos, os conflitos chegaram até aqui, na porta de casa. Dá para creditar? ”, conta, rindo. Nesse cenário, a referência à falha, ao furo instituído pelas marcas dos anos precedentes comparece, curiosamente, como elemento integrador, único traço de fato compartilhado pelos atualmente dois lados de uma cidade cindida sob sua aparente aura de continuidade.

Penso o quanto esta última é um efeito da paisagem ao redor, uma paisagem, a despeito das marcas que aludimos acima, domesticada pelas novas exigências do turismo, principal fonte de receita para a cidade. Mas, também, pelas próprias facilidades de deslocamento abertas nas últimas décadas – pelo menos, para o que tão facilmente esquecemos constituir uma pequena parcela da população mundial¹⁵⁰. Um deslocamento que faz da travessia de uma fronteira não um marco simbólico e uma abertura à diferença – com o custo subjetivo que o encontro com a alteridade enseja em cada um de nós – mas apenas mais uma passagem entre espaços supostamente conquistados pelo preço de um bilhete (de avião, de ônibus, de trem). Que continuidade é essa, portanto, senão nossa própria relação com o imaginário?

Os efeitos de ruptura da referida continuidade se fariam sentir ao longo de toda a nossa viagem pelos Bálcãs: nas linhas fraturadas inscritas no solo de suas belíssimas regiões de *canyons*; nos selos estampados ou elididos em cada fronteira atravessada; mas, sobretudo, na referência aos seus idiomas. Referimo-nos aqui aos efeitos belicosos que podem advir do fato de nos referirmos à língua falada por um bósnio, um kosovar ou um montenegrino como sendo o servo-croata. Pois o que ali se rejeita é o domínio simbólico exercido, durante tantos anos, por este último¹⁵¹. E, também, às tensões e

¹⁵⁰ Referimo-nos, aqui, ao fato de que, à exceção dos fluxos migratórios forçados, decorrentes de conflitos e desastres naturais, a maior parte dos deslocamentos efetuados, hoje, se restringe a uma parcela bastante limitada da população mundial: aquela que se vê plenamente articulada a uma ordem neoliberal, seja na qualidade de consumidor (de viagens, inclusive) seja na de prestador de serviços.

¹⁵¹ Deste modo, embora sua origem, de fato, remonte ao servo-croata, assim como às raízes indo-européias e eslavas que atravessam também esta última, as línguas oficiais dos referidos países são, respectivamente: o bósnio (junto com o sérvio e o croata); o albanês (junto com o sérvio); e o montenegrino.

ressentimentos que marcam a relação entre os países vizinhos, muitos dos quais possuem reconhecimento negado ou limitado entre si.

Esse é o motivo pelo qual aqueles que se aventuram na chamada rota dos Bálcãs estão familiarizados com o procedimento, existente tanto nas fronteiras quanto em hotéis e, mais frequentemente *hostels* de mochileiros, de se elidir o selo ou o registro de entrada e de estadia conforme o próximo destino do viajante. Trata-se, ali, de apagar, literalmente, os rastros deixados pelo mesmo para que ele não tenha dificuldades em passar de um território a outro, alvo de inimizades e desconfianças mútuas. Penso, hoje, na função do traço que se impõe nessa realidade de lugares vividos em sua fragilidade, na medida em que nela está implicada a fundação de uma certa ordem: neste caso, a sequência que muitas vezes se impõe nos deslocamentos pela região¹⁵², e que, a despeito de suas causas nem um pouco altruístas, nos fazem, ainda assim, lembrar não ser tão fácil passar de um lugar a outro, superar – mais do que apagar – uma fronteira.

Antes de nos despedirmos de nossos anfitriões, tomo coragem e lanço a pergunta que mais me instigara nos últimos dias: porque as marcas de bala não são apagadas, mesmo por aqueles que nitidamente possuem condições financeiras para fazê-lo? Recebo como resposta uma observação simples e serena:

– Nossa casa seria apenas uma em meio às demais. As marcas continuarão por toda a parte. Ademais, foram tantos anos de guerra... estamos acostumados, sabemos que um novo conflito pode eclodir a qualquer momento. Então, *porque fazê-lo?*

Sua colocação me pareceu bastante justa, naquele momento. Só depois, quando me ocupava da escrita desta tese, me dei conta de que a possibilidade de uma resposta Outra, da parte do sujeito, encontra-se na dependência de um traço apagado, na relação entre um significante e outro que marcam a sua história e a da comunidade em que vive. É somente em um intervalo que pode se inscrever a possibilidade do novo. Ser Um entre tantos outros pode não parecer importante, mas, muitas vezes, é fundamental.

¹⁵² Por exemplo, não é possível – ou pelo menos, se configura bastante problemático – sair da Sérvia e entrar imediatamente no Kosovo e vice-versa. Motivo pelo qual aconselha-se ao viajante que deseje visitar ambos os territórios, que passe por um terceiro país antes de seguir viagem do primeiro para o segundo.

RELATO DE VIAGEM Nº5

Como se não houvesse amanhã

Belgrado, Sérvia

Em 1999, como resposta às intervenções sérvias na Guerra do Kosovo, a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) empreendeu uma ação militar contra a República Federal da Iugoslávia. Entre os principais objetivos dessa intervenção, a qual se seguiu ao fracasso de sucessivos acordos de paz – desrespeitados por ambos os lados do conflito – estavam a tentativa de refrear os abusos contra os direitos humanos perpetrados pelo governo de Slobodan Milosevic na região; a interrupção do conflito; e o retorno, sem represálias, de refugiados e demais grupos de pessoas deslocadas pela guerra. Tendo em vistas tais objetivos, as ações da força de coalizão se voltaram para a destruição de instalações de infra-estrutura militar sérvias, concentradas, sobretudo, em Belgrado e em Pristina (capital kosovar), assim como de pontos estratégicos – pontes, instalações industriais e centros de comando – espalhadas em diferentes partes do país. Tais ações foram levadas a cabo por uma campanha aérea que se estenderia de 24 de março a 10 de junho de 1999.

Essas ações foram responsáveis por baixas importantes do lado sérvio, bem como pela morte de milhares de civis em uma região distante cerca de 300 km das zonas críticas de um conflito que durava mais de uma década. Essas mortes foram registradas, principalmente, em Belgrado e Novi Sad, traduzindo a extrema desigualdade entre o moderno aparato de guerra empregado pela OTAN e o obsoleto arsenal sérvio, a força de coalizão internacional não tendo registrado, pelo menos oficialmente, nenhuma baixa durante suas operações.

As marcas da intervenção internacional podem ser observadas, ainda hoje, nas ruas de Belgrado. Contudo, ali onde, diante dos prédios bombardeados, nossa atenção é convocada a partir de uma experiência que tem no olhar o seu principal suporte, o recurso à palavra se impõe como única via de acesso ao caráter singular do que ali teve lugar, notadamente, no que diz respeito ao espaço.

Foi desta forma que, durante um passeio pelas ruas da cidade, pude ouvir o relato de uma jovem sérvia de não mais de vinte e cinco anos de idade – portanto, uma criança à época dos eventos narrados – sobre as consequências dos bombardeios para a população local. Este relato começava mais ou menos assim:

– Imagine hoje estar tranquila em sua casa e, de repente, ver na TV ou escutar no rádio que ela foi “sorteada” para ser bombardeada no dia seguinte. Foi isso o que se passou em Belgrado naquele ano...

O que ela, então, me relatou foi o horror experimentado por seus familiares, vizinhos e amigos, diante dos anúncios prévios que circulavam entre a população – alguns bastante precisos, outros, meros boatos – em meio à tentativa de se seguir com a vida normal. Tais anúncios alertavam sobre os próximos prédios possivelmente afetados como efeitos colaterais do que ainda hoje nos referimos como uma “guerra cirúrgica”. Nesse sentido, ao contrário do que possamos à primeira vista imaginar, o terror então experimentado pelos habitantes da cidade não estava relacionado à imprevisibilidade de onde cairia a próxima bomba, ainda que, evidentemente, isso constituísse uma preocupação constante durante os setenta e oito dias em que duraram as ações contra a cidade. Mas, exatamente, em saber que, no raio de alcance da bomba programada para o próximo alvo, também as residências de número 14 ou 17 seriam destruídas.

O relato dessa jovem trazia números tão precisos quanto os acima citados a título de exemplo. E, embora não me tenha sido possível verificar o caráter factual do mesmo, não podemos negligenciar a dimensão de verdade que o atravessa, notadamente ao considerarmos seu caráter de herança, posto se tratar de uma história passada de geração em geração. Nesse sentido, é interessante perceber que a experiência que me levava, de alguma forma, àquelas imagens e àqueles relatos – a da psicanálise – é, ela mesma, tributária de uma escuta que tem naquilo a que Lacan (1953/1998) se referiria como “*a certeza da navalha da data*” um de seus principais instrumentos. Referimo-nos, aqui, ao fato de que Freud conferia grande importância aos eventos que se afirmam, na fala dos pacientes, com a força de uma certeza, assumindo contornos tão precisos quanto os de uma data, mas, também, de um nome, de um número, de um traço fisionômico. A importância da precipitação em uma certeza para o trabalho de análise é tamanho, que, ali onde ela vinha a faltar, Freud se empenhava por produzi-la, tendo em vista o que ali

se constituía como via de acesso, pelo sujeito, à sua (pré)história pessoal¹⁵³. Que essa certeza encontrasse o seu ponto de apoio em eventos factuais não era o que realmente importava, mas, exatamente, a produção, via acesso à palavra, de um lugar para o sujeito diante dos elementos que marcam sua história. Elementos estes herdados do Outro.

Diante disso que se constitui como uma verdadeira construção, dentro ou fora do trabalho de análise, é importante insistir no aspecto temporal que lhe é subjacente, na medida em que o que então se produz se dá sob o ritmo de uma escansão. Em outros termos, se produz ali onde o relato do sujeito se depara com uma lacuna, com uma falha. E é neste ponto que podemos afirmar, novamente, a dimensão de verdade implícita ao relato acima, pois o que ele revela é, de fato, um efeito de destruição escandido no real e que nos é testemunhado por essa imagem no mínimo estranha de prédios intactos perfilados em um dos lados de uma rua subitamente abalada por uma construção completamente em ruínas. Verdadeira sequência de traços interrompida por um intervalo nas ruas de Belgrado.

Do alto da bela fortaleza da cidade, diante do encontro dos rios Sava e Danúbio sou presenteada com outra história dos tempos da guerra. De onde estamos, é possível avistar no horizonte, as duas mais importantes pontes de Belgrado – Gazela e Brankov. Sua importância não se restringe ao seu papel de principais vias de acesso a rodovias que ligam diferentes partes do país, bem como em desafogar o tráfego intenso da cidade, mas, sobretudo, ao símbolo de resistência em que se converteram para a população local. Conta-se que em abril de 1999, diante do anúncio de que as mesmas seriam os próximos alvos da OTAN, milhares de pessoas – incluindo jovens, mulheres e idosos – marcharam em sua direção e lá permaneceram durante toda a madrugada. Seu intuito era o de servir de escudos humanos e, desta forma, evitar a destruição desses dois marcos da cidade. Nesse ponto da narrativa o rosto de minha interlocutora resplandece em alegria e orgulho ao relatar a festa que se seguiu aos primeiros aviões que deram meia-volta diante da ponte apinhada de gente¹⁵⁴.

¹⁵³ Esse procedimento é especialmente evidente na análise freudiana do caso do Homem dos Lobos (FREUD, 1917-19/2006).

¹⁵⁴ Enquanto finalizava a escrita da tese, relendo algumas notícias da época, foi possível confirmar o episódio da ponte, pelo menos no que diz respeito à concentração de pessoas. Contudo, nenhuma ofensiva

– Acho que não tiveram coragem de bombardeá-la. Seria um escândalo de Direitos Humanos... A festa durou a noite toda, *como se não houvesse amanhã*...

Penso o quão impressionante é a fragilidade dos lugares quando eles não podem ser sustentados senão por uma presença real...

Desde suas origens, Belgrado raras vezes desfrutou de um longo período de paz. Talvez por isso sejam tão famosas as suas festas e o seu estilo de vida boêmio que deram fama às *kafanas*¹⁵⁵, à rua *Skadarska*¹⁵⁶ e ao seu *Silicon Valley*¹⁵⁷. Em tais lugares é possível entender porque se diz que às noites de Belgrado não há igual: nelas aproveita-se cada minuto, cada segundo – bebe-se, canta-se, dança-se, gasta-se até o último centavo como heranças dos tempos de guerra. Tempos vividos, de fato, como se não houvesse amanhã.

aérea fora registrada naquele dia, motivo pelo qual opositores do governo de Milosevic o acusam de ter orquestrado a iniciativa como prova de seu poder e popularidade junto à população.

¹⁵⁵ Tradicionais cantinas sérvias, originalmente espécies de tabernas onde, ainda hoje, é possível comer e beber por um preço razoável e, ao mesmo tempo, apreciar a música sérvia. O ambiente festivo fica por conta da tradição existente entre os músicos de cantar tão mais alto e mais efusivamente conforme a contribuição (em espécie) dada pelos clientes.

¹⁵⁶ Uma rua da cidade, antigo reduto da boemia sérvia.

¹⁵⁷ Região da cidade conhecida por sua concentração de bares e boates. O nome é uma piada em relação ao *Silicon Valley* (Vale do Silício) californiano e uma alusão às mulheres que “desfilam” por essa parte de Belgrado, muitas delas com suas próteses de silicone.

RELATO DE VIAGEM Nº6

Simplesmente nulo

Estrada para Banja Luka, Bósnia-Herzegovina

Banja Luka é a segunda maior cidade da Bósnia... Quer, dizer, mais ou menos. Na verdade, a cidade, um enclave sérvio no coração do território bósnio, autoproclamou sua independência há alguns anos, deste modo vindo a constituir a República Sérvia da Bósnia (*Republika Srpska*).

Decididos a conhecer *in loco* o “mais ou menos” novo estado pegamos a estrada em direção à cidade. Compramos o bilhete de ônibus na estação central, não sem estranhar os risinhos contidos da vendedora, primeiro, quando anunciamos o nosso destino – “Bom dia, gostaríamos de duas passagens para Banja Luka...” e, em seguida, “não, não, só de ida mesmo”. Ainda mais constrangedora foi sua expressão diante da pergunta quanto a se precisávamos ou não de visto. Pergunta que, a despeito de seu caráter derrisório, ela não soube responder e isso depois de uma ligação para o seu superior e para o superior de seu superior. Decidimos arriscar.

Ao entrar no ônibus foi possível compreender onde residia o caráter cômico da situação: éramos os únicos indo para Banja Luka. Trata-se de uma destinação tão pouco procurada pelos turistas que precisamos fazer uma “conexão” rodoviária, em outros termos, uma mudança de ônibus no meio da estrada. E é aqui que começa o meu relato.

Entro no ônibus insegura, pois ninguém pôde confirmar se de fato tratava-se do ônibus correto. Receosa de perdermos a conexão, coloco as passagens na rede diante de mim, aquela que fica na parte de trás do banco seguinte, e presto a atenção no itinerário – nem sei porquê, pois não conhecemos nada da região.

“ – Vocês têm que descer na primeira parada”, avisa o motorista

Foi o que fizemos. Saímos do primeiro ônibus já procurando o seguinte. A última coisa que queríamos era ficar perdidos no meio do nada em algum lugar no interior da Bósnia. Entramos no novo veículo – aquele que nos conduziria à Banja Luka. Finalmente posso relaxar e curtir a paisagem, por sinal, de uma beleza extraordinária. Ela me faz pensar em algo não domesticado: campos verdes, vastos, delimitados muito longe por montanhas rochosas que não parecem muito altas, talvez por causa da distância; depois, a travessia de um *canyon* fantástico. É ao final dele que se encontra a cidade. Distraída com a paisagem, nem percebo o ajudante de motorista que passa conferindo os bilhetes. Educadamente, ele se dirige a mim em seu idioma. Não entendo o que ele diz, mas entendo qual é a questão. Procuo as passagens por todos os lados. Nada. Eu as havia esquecido no outro ônibus.

Fico nervosa. Tento me desculpar com uma série de gestos. Consigo fazê-lo entender que as deixei no outro ônibus. Mostro o *ticket* da compra, para comprovar que as passagens foram pagas. Muito gentil, ele faz um gesto do tipo “imagina, não há a menor necessidade disso, acredito em você”. A mesma gentileza demonstrada pela minha pessoa, porém, falta em relação ao meu companheiro de viagem. O homem gesticula energicamente, aponta os bilhetes, os sacode no ar, fala alguma coisa em bósnio que não consigo entender, aponta para mim com um ar compassivo, para logo em seguida continuar o seu sermão contra o meu amigo, sermão este que o ônibus inteiro pôde ouvir. Aproximo-me e tento explicar mais uma vez que a culpa é minha. Ele se vira e, como um olhar cândido, compreensivo, parece dizer “não se preocupe, isso não tem nada a ver com você”. E continua a gesticular até se sentir suficientemente satisfeito.

Não entendemos uma palavra do ele disse, mas, ambos percebemos o que, provavelmente, ele quis dizer: – “Como assim, deixar os bilhetes nas mãos de uma mulher?! Era você quem deveria ter cuidado dos bilhetes. E dela!”. Essa experiência me fez pensar o quanto, em nossa cultura, o lugar da mulher se encontra ameaçado. E isso nada tem a ver, necessariamente, com elidi-lo pela violência explícita ou recorrendo a um véu, uma burca. Pois tal ameaça pode assumir contornos tão paradoxais quanto à compassividade¹⁵⁸ demonstrada por nosso interlocutor em relação à minha pessoa, a

¹⁵⁸ Chamamos a atenção, aqui, para o jogo fonético existente entre “compassividade” e “compacidade”, termo que ocupa um lugar importante na presente tese.

qual, nesse momento, já não ocupa aos seus olhos um lugar nem simpático, nem antipático. Simplesmente nulo.

RELATO DE VIAGEM N°7

Tênis sujo

Há um ditado que se atribui aos índios *Cherokees* da América do Norte, o qual acabou sendo incorporado ao uso corrente do inglês nos EUA, que diz que não se deve julgar um homem antes de se andar uma milha com seus sapatos. Ainda hoje, quando alguém quer dizer algo do tipo “ponha-se no meu lugar”, diz-se comumente “*put yourself in my shoes!*” ou, ainda, diante de um julgamento moral, evoca-se o ditado original. A ideia subjacente a este último é a de que são as experiências de vida, as marcas que ela imprime em cada um, que fazem um homem ser reconhecido e respeitado por sua comunidade. Reconhecido e respeitado, portanto, pelo que ele viveu.

Eis o que eu vivi uma noite, em Paris...

Paris, França

Após um rápido passeio pelas margens do Sena, eis que estamos diante da vitrine de uma loja. A semana da moda de Paris teve início há alguns dias. Meu amigo, que há anos trabalha no evento, me aponta alguns acessórios que ele afirma serem tendências para as próximas estações: um casaco feminino, estilo militar, com um corte excelente; uma bolsa; alguns chapéus; uma saia em seda chinesa; e...

– Você já viu isso? *Um tênis sujo...* dá para acreditar?! Não temos nem mais o direito de sujar os próprios sapatos.

Sem confiar no meu francês, estou convicta de que não escutei direito. Passo os olhos pela vitrine e finalmente, me deparo com um par de tênis pretos de couro, do tipo *Converse/All Star*, com suas tradicionais bordas brancas... Nada de mais. Exceto por um detalhe que demorei a perceber: de fato, essas bordas apresentam marcas cinzas, assimétricas, um tanto casuais. Não consigo evitar um “– Fala sério! É brincadeira, né?! Faz parte da decoração da vitrine, né?” Rindo, meu amigo apenas aponta para a parte de baixo disso que eu considero um artigo de decoração. Trata-se de uma etiqueta. Nela se

lê: 238 euros. Sim, 238 euros. Eis o preço que assumem no mercado as marcas deixadas pelo percurso que deveria ser o de cada um.

ZONE

À la fin tu es las de ce monde ancien

Bergère ô tour Eiffel le troupeau des ponts bêle ce matin

Tu en as assez de vivre dans l'antiquité grecque et romaine

Ici même les automobiles ont l'air d'être anciennes
La religion seule est restée toute neuve la religion
Est restée simple comme les hangars de Port-Aviation

Seul en Europe tu n'es pas antique ô Christianisme
L'Européen le plus moderne c'est vous Pape Pie X
Et toi que les fenêtres observent la honte te retient
D'entrer dans une église et de t'y confesser ce matin
Tu lis les prospectus les catalogues les affiches qui chantent tout haut

Voilà la poésie ce matin et pour la prose il y a les journaux
Il y a les livraisons à 25 centimes pleines d'aventures policières
Portraits des grands hommes et mille titres divers

J'ai vu ce matin une jolie rue dont j'ai oublié le nom
Neuve et propre du soleil elle était le clairon
Les directeurs les ouvriers et les belles sténo-dactylographes
Du lundi matin au samedi soir quatre fois par jour y passent
Le matin par trois fois la sirène y gémit
Une cloche rageuse y aboie vers midi
Les inscriptions des enseignes et des murailles
Les plaques les avis à la façon des perroquets criailent
J'aime la grâce de cette rue industrielle
Située à Paris entre la rue Aumont-Thiéville et l'avenue des Ternes

Voilà la jeune rue et tu n'es encore qu'un petit enfant
Ta mère ne t'habille que de bleu et de blanc
Tu es très pieux et avec le plus ancien de tes camarades René Dalize
Vous n'aimez rien tant que les pompes de l'Église
Il est neuf heures le gaz est baissé tout bleu vous sortez du dortoir en cachette

Vous priez toute la nuit dans la chapelle du collège
Tandis qu'éternelle et adorable profondeur améthyste
Tourne à jamais la flamboyante gloire du Christ
C'est le beau lys que tous nous cultivons
C'est la torche aux cheveux roux que n'éteint pas le vent
C'est le fils pâle et vermeil de la douloureuse mère
C'est l'arbre toujours touffu de toutes les prières
C'est la double potence de l'honneur et de l'éternité
C'est l'étoile à six branches
C'est Dieu qui meurt le vendredi et ressuscite le dimanche
C'est le Christ qui monte au ciel mieux que les aviateurs
Il détient le record du monde pour la hauteur

Pupille Christ de l'œil
Vingtième pupille des siècle il sait y faire
Et changé en oiseau ce siècle comme Jésus monte dans l'air
Les diables dans les abîmes lèvent la tête pour le regarder
Ils disent qu'il imite Simon Mage en Judée
Ils crient s'il sait voler qu'on l'appelle voleur
Les anges voltigent autour du joli voltigeur
Icare Enoch Elie Apollonius de Thyane
Flottent autour du premier aéroplane
Ils s'écartent parfois pour laisser passer ceux que

transporte la Sainte-Eucharistie
Ces prêtre qui montent éternellement élevant l'hostie
L'avion se pose enfin sans refermer les ailes
Le ciel s'emplit alors de millions d'hirondelles
A tire-d'aile viennent les corbeaux les faucons les hiboux
D'Afrique arrivent les ibis les flamants les marabouts
L'oiseau Roc célébré par les conteurs et les poètes
Plane tenant dans les serres le crâne d'Adam la première tête
L'aigle fond de l'horizon en poussant un grand cri
Et d'Amérique vient le petit colibri
De Chine sont venus les pihis longs et souples
Qui n'ont qu'une seule aile et qui volent par couple
Puis voici la colombe esprit immaculé
Qu'escortent l'oiseau-lyre et le paon ocellé
Le phénix ce bûcher qui soi-même s'engendre
Un instant voile tout de son ardente cendre
Les sirènes laissant les périlleux détroits
Arrivent en chantant bellement toutes trois
Et tous aigle phénix et pihis de la Chine
Fraternisent avec la volante machine

Maintenant tu marches dans Paris tout seul parmi la foule

Des troupes d'autobus mugissants près de toi roulent
L'angoisse de l'amour te serre le gosier
Comme si tu ne devais jamais plus être aimé
Si tu vivais dans l'ancien temps tu entrerais dans un monastère
Vous avez honte quand vous vous surprenez à dire une prière
Tu te moques de toi et comme le feu de l'Enfer ton rire pétille
Les étincelles de ton rire dorent le fond de ta vie
C'est un tableau pendu dans un sombre musée
Et quelquefois tu vas le regarder de près

Aujourd'hui tu marches dans Paris les femmes sont ensanglantées
C'était et je voudrais ne pas m'en souvenir c'était au déclin de la beauté

Entourée de flammes ferventes Notre-Dame m'a regardé à Chartres
Le sang de votre Sacré Cœur m'a inondé à Montmartre
Je suis malade d'ouïr les paroles bienheureuses
L'amour dont je souffre est une maladie honteuse
Et l'image qui te possède te fait survivre dans l'insomnie et dans l'angoisse

C'est toujours près de toi cette image qui passe

Maintenant tu es au bord de la Méditerranée
Sous les citronniers qui sont en fleur toute l'année
Avec tes amis tu te promènes en barque
L'un est Nissard il y a un Mentonasque et deux Turbiasques
Nous regardons avec effroi les poulpes des profondeurs
Et parmi les algues nagent les poissons images du Sauveur

Tu es dans le jardin d'une auberge aux environs de Prague
Tu te sens tout heureux une rose est sur la table
Et tu observes au lieux d'écrire ton conte en prose
La cétoïne qui dort dans le cœur de la rose

Épouvanté tu te vois dessiné dans les agates de Saint-Vit
Tu étais triste à mourir le jour où tu t'y vis
Tu ressembles au Lazare affolé par le jour
Les aiguilles de l'horloge du quartier juif vont à rebours
Et tu recules aussi dans ta vie lentement
En montant au Hradchin et le soir en écoutant
Dans les tavernes chanter des chansons tchèques

Te voici à Marseille au milieu des Pastèques

Te voici à Coblenz à l'hôtel du Géant

Te voici à Rome assis sous un néflier du Japon

Te voici à Amsterdam avec une jeune fille que tu trouves belle et qui est laide
Elle doit se marier avec un étudiant de Leyde
On y loue des chambres en latin Cubicula locanda
Je m'en souviens j'y ai passé trois jours et autant à Gouda

Tu es à Paris chez le juge d'instruction
Comme un criminel on te met en état d'arrestation

Tu as fait de douloureux et de joyeux voyages
Avant de t'apercevoir du mensonge et de l'âge
Tu as souffert de l'amour à vingt et à trente ans
J'ai vécu comme un fou et j'ai perdu mon temps
Tu n'oses plus regarder tes mains et à tous moments je voudrais sangloter
Sur toi sur celle que j'aime sur tout ce qui t'a épouvanté

Tu regardes les yeux pleins de larmes ces pauvres émigrants

Ils croient en Dieu ils prient les femmes allaitent des enfants
Ils emplissent de leur odeur le hall de la gare Saint-Lazare
Ils ont foi dans leur étoile comme les rois-mages
Ils espèrent gagner de l'argent dans l'Argentine
Et revenir dans leur pays après avoir fait fortune

Une famille transporte un édreton rouge comme vous transportez votre cœur
Cet édreton et nos rêves sont aussi irréels
Quelques-uns de ces émigrants restent ici et se logent
Rue des Rosiers ou rue des Écouffes dans des bouges
Je les ai vus souvent le soir ils prennent l'air dans la rue
Et se déplacent rarement comme les pièces aux échecs
Il y a surtout des Juifs leurs femmes portent perruque
Elles restent assises exsangues au fond des boutiques

Tu es debout devant le zinc d'un bar crapuleux
Tu prends un café à deux sous parmi les malheureux

Tu es la nuit dans un grand restaurant

Ces femmes ne sont pas méchantes elles ont des soucis cependant
Toutes même la plus laide a fait souffrir son amant

Elle est la fille d'un sergent de ville de Jersey

Ses mains que je n'avais pas vues sont dures et gercées

J'ai une pitié immense pour les coutures de son ventre

J'humilie maintenant à une pauvre fille au rire horrible ma bouche

Tu es seul le matin va venir
Les laitiers font tinter leurs bidons dans les rues

La nuit s'éloigne ainsi qu'une belle Métive
C'est Ferdine la fausse ou Léa l'attentive

Et tu bois cet alcool brûlant comme ta vie
Ta vie que tu bois comme une eau-de-vie

Tu marches vers Auteuil tu veux aller chez toi à pied
Dormir parmi tes fétiches d'Océanie et de Guinée
Ils sont des Christ d'une autre forme et d'une autre croyance
Ce sont les Christ inférieurs des obscures espérances

Adieu Adieu

Soleil cou coupé

Guillaume Apollinaire, *Álcools*, 1913

