

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

**DA HOSPITALIDADE ÀS PSICOSES:**

um discurso em interrogação

Ana Carolina Rios Simoni

Porto Alegre

2012

Ana Carolina Rios Simoni

**DA HOSPITALIDADE ÀS PSICOSES:**

um discurso em interrogação

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Educação – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora:

Prof. Dr<sup>a</sup>. Simone Moschen Rickes

Porto Alegre

2012

### CIP - Catalogação na Publicação

Rios Simoni, Ana Carolina

Da Hospitalidade às Psicoses: um discurso em  
interrogação. / Ana Carolina Rios Simoni. -- 2012.  
164 f.

Orientadora: Simone Moschen Rickes.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-  
Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2012.

1. Laço Social. 2. Psicoses. 3. Hospitalidade. 4.  
Discurso Universitário. 5. Psicanálise. I. Moschen  
Rickes, Simone, orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

*Ao meu pai e a minha mãe, pelo próprio e pelo alheio*

*Aos meus irmãos Clarissa, Jonathas e Guilherme, pela alteridade e por meus  
sobrinhos Matheus, Isadora, Julia e Vicente*

*A Jurema, in memoriam, pela presença*

*Ao Fernando, meu amor*

*A Simone Lerner, André Costa, Maira Brum Reck, Claudia Bechara, Cristina  
Schwarz, Paulo Gleich e Marieta Madeira Rodrigues, pelo compartilhamento*

*A Genara, Priscilla, Carolina e Marília, pelos laços*

*Aos oficinas, acompanhados, pacientes e usuários, pelas afetações*

*Aos profissionais de saúde, oficinairos, analistas e educadores, pela pertença incerta*

*À Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS, especialmente, à Martha Brizio,  
pelo lugar*

*A Analice de Lima Palombini, pelo convite do território*

*A Ana Flavia Baldisserotto pelas histórias de coisas e de bibliotecas*

*Às professoras Carla Vasques e Ana Costa, pelas leituras*

*Em especial, a Simone Moschen Rickes, pela hospitalidade*

*A une certaine époque... évidemment ce n'était pas une époque très bien choisie, mais je n'avais pas le choix... Je suis entré dans la psychanalyse, comme ça, un peu sur le tard. En effet jusqu'à ce moment-là... en neurologie un beau jour... qu'est ce qu'il a pu me prendre? J'ai eu le tort de voir ce que ça peut être ce qu'on appelle un psychotique <sup>1</sup>.*

Jacques Lacan

---

<sup>1</sup> Fragmento da Conferência *Du discours psychanalytique* (Do discurso psicanalítico), proferida na Itália, em Milão, em maio 1972 – sem tradução em português. “Em certa época... evidentemente não uma época muito bem escolhida, mas eu não tinha escolha... Entrei na psicanálise, assim, um pouco tardiamente. Com efeito, até aquele momento... na neurologia um belo dia... o que é que foi capaz de me pegar? Eu cometi o equívoco de ver isso que pode ser o que se chama de um psicótico” (tradução nossa).

## DA HOSPITALIDADE ÀS PSICOSES:

um discurso em interrogação.

### RESUMO

Este trabalho deriva de um percurso clínico e institucional, a partir do qual se formulou uma pergunta pelos efeitos para os laços sociais do encontro com a especificidade da posição psíquica dos sujeitos nas psicoses. Narram-se passagens de uma trajetória de pesquisa, feita da aposta na reinscrição das bordas da clínica psicanalítica – que pode ser observada nas experiências em oficinas terapêuticas e acompanhamentos terapêuticos, mas não somente –, para dizer dos modos pelos quais tal questão foi ganhando a forma de um discurso em interrogação. Parte-se da formulação lacaniana em torno da estrutura discursiva dos laços sociais – tomando-se em consideração, especialmente, o discurso universitário e o discurso capitalista – e do lugar de exterioridade que a estrutura psicótica mantém em relação aos discursos. Em seguida, situa-se a hospitalidade, tal qual elaborada por Derrida, como possibilidade de acolhimento às diferenças que as psicoses portam. Nesse caminho, os conceitos de transferência, resistência e testemunho, desde Freud e Lacan, aparecem como formas de nomear o espaço-tempo em que pode emergir uma hospitalidade ao fora-do-discurso, cuja especificidade se apresenta na forma de impasses na inscrição dos contornos subjetivos entre o eu e o outro-Outro, o próprio e o alheio. Desde aí, sugere-se que dar hospitalidade à alteridade da posição subjetiva nas psicoses implica acolher a tensão inerente aos limites do próprio e do alheio, como um pedido estrutural. Problematiza-se o modo como o discurso universitário da ciência, em determinado momento da história da cultura, respondeu a este “pedido” edificando os muros do hospício e da categoria “doença mental”, que não fizeram inscrever a diferença, mas, ao contrário, operaram o recrudescimento do beco do narcisismo. Pergunta-se então como o discurso universitário da ciência de nossos dias, em cumplicidade com o discurso do capitalismo, pode ser afetado, caso o fora-do-discurso das psicoses encontre uma posição de hospitalidade desdobrada do lado do pesquisador. No horizonte, o interrogante: dar hospitalidade às psicoses produziria efeitos de método? Seria a hospitalidade às psicoses uma oportunidade para nos reposicionarmos ética e politicamente sobre o modo como, atualmente, concebemos nossas incursões pelo mundo do conhecimento?

### PALAVRAS-CHAVE

Hospitalidade – psicoses – laço social – discurso universitário – psicanálise

## FROM THE HOSPITALITY TO PSYCHOSIS:

a speech in question

### SUMMARY

This work derives from a clinical and institutional trajectory, from which raised the question about the effects of social ties on encountering with specification the psychic position of psychotic subjects. Then, segments of the path of research are reported, made with the bet of rewriting the edges of the psychoanalytic clinics - that can be observed in experiments with therapeutic workshops and follow-up therapy, but not only – to say the ways in which this issue has been gaining the form of a discourse in question. It starts with the Lacanian formulation around the discursive structure of social ties - especially taking into account the university and capitalistic discourses. In addition, the place of exteriority that maintains the structure in relation to psychotic speeches, for then situate the hospitality, as is elaborated by Derrida, as the possibility of welcoming the differences that the psychoses carries. In this way, the concepts of transference, resistance, and testimony, from Freud and Lacan, appear as ways of naming the space-time on that can emerge hospitality on out-of-speech, whose specificity appears in the form of impasse on inscription of subjective contours between self and other-Other, self and strange. Since then, it is suggested that giving hospitality to otherness of the subjective position in the psychoses, implies on welcoming, as a structural request, the tension inherent of the limits between the self and the other-Other. Considering the way how the university discourse of science, in sometime of the history of culture, responded to this "request" building the walls of the asylum and the category of "mental illness", which did not include the difference, but rather, operated the fall for the narcissism's alley. Then wonders how the university discourse in science, nowadays, in complicity with the discourse of capitalism, can be affected in case of the out-of-speech of psychosis find on the researcher a position of hospitality. The question that is on the horizon is: giving hospitality to psychosis would produce method effect's? The hospitality to psychosis would be an opportunity for a repositioning ethical and politically about how, nowadays, we've conceived our forays into the world of knowledge?

### KEYS-WORDS

Hospitality – psychosis – social ties – university discourse – psychoanalysis

## DE L'HOSPITALITÉ AUX PSYCHOSES:

un discours en interrogation

### RESUMÉ

Ce travail dérive d'un parcours clinique et institutionnel, à partir du quel s'est formulé la question sur les effets dans les liens sociaux du reencontre avec la spécificité de la position psychique des sujets psychotiques. On raconte des passages d'un itinéraire de recherche, fait du pari à la réinscription des bordes de la clinique psychanalytique – lequel se montre par les expériences des ateliers thérapeutiques et de l'accompagnement thérapeutique, mais pas seulement –, pour dire des modes par lesquelles la question a pris la forme d'un discours en interrogation. On part de la formulation lacanienne sur la structure discursive des liens sociaux – en considérant, surtout, le discours universitaire et le discours capitaliste – et de la place extérieure que la structure psychotique tient par rapport le discours. Puis on situe l'hospitalité, selon l'élabore Derrida, comme possibilité de accueillir les différences portées par les psychotiques. Dans ce chemin, les concepts de transfert, résistance et témoin, d'après Freud et Lacan, apparaissent comme manières de nommer l'espace-temps où l'hospitalité à l'hors-discours peut émerger – dont la spécificité se présente dans les impasses de l'inscription des contours subjectifs entre le Je/moi et l'autre-Autre, le propre et l'ailleurs. De cette façon, on suggère que offrir l'hospitalité à l'altérité de la position subjective des psychoses implique accueillir la tension inhérente aux limites du propre et de l'ailleurs comme une demande de la structure. On problématise la façon par laquelle le discours universitaires de la science, dans un moment de l'histoire de la culture, a répondu à cette "demande" en édifiant les murs de l'hospice et de la catégorie "maladie mentale", qui n'ont pas inscrit la différence, mais, contrairement, ont produit une intensification de l'impasse du narcissisme. On se demande donc comment le discours universitaire de la science d'aujourd'hui, en complicité avec le discours du capitalisme, peut être affecté, si l'hors-discours retrouve l'hospitalité du chercheur. À l'horizon, la question: offrir l'hospitalité aux psychoses produirait des effets de méthode? Serait l'hospitalité aux psychoses une opportunité pour que nous nous replaçons sur le plan éthique et politique par rapport à la manière dont, aujourd'hui, nous faisons nos incursions dans le monde de la connaissance?

### MOTS CLÉS

Hospitalité – psychoses – lien social – discours universitaire – psychanalyse



# SUMÁRIO

<b>ABERTURA.....</b>	<b>10</b>
----------------------	-----------

## **PARTE I**

<b>1. DO LAÇO SOCIAL.....</b>	<b>17</b>
1.1 O MAL ESTAR NA CULTURA .....	20
1.2 DOS DISCURSOS.....	24
1.2.1 Discurso universitário.....	28
1.2.2 Discurso capitalista.....	39

## **PARTE II**

<b>2. DO FORA-DO-DISCURSO.....</b>	<b>51</b>
2.1 AOS MUROS.....	56
2.2 DO UNIVERSO ILIMITADO DO OUTRO.....	63
2.2.1 Fragmentos do fora: <i>questionages</i> .....	71
2.3 DO PRÓPRIO E DO ALHEIO.....	75

## **PARTE III**

<b>3. ENTRE O PRÓPRIO E O ALHEIO.....</b>	<b>83</b>
3.1 A TRANSFERÊNCIA.....	85
3.1.1 Transferência nas psicoses.....	91
3.1.2 Fragmentos do fora: do <i>shopping center</i> ao centro da cidade.....	96
3.2 A HOSPITALIDADE.....	102
3.2.1 Uma hospitalidade de Estado?.....	109
3.2.2 Fragmentos do fora: <i>trânsitos e ausências</i> .....	118
3.2.3 Fragmentos do fora: <i>saídas</i> .....	124

3.2.4	Hospitalidade como dádiva.....	127
-------	--------------------------------	-----

#### **PARTE IV**

<b>4.</b>	<b>UM DISCURSO EM INTERROGAÇÃO.....</b>	<b>135</b>
-----------	---	------------

4.1	EFEITOS DE MÉTODO?.....	138
-----	-------------------------	-----

4.2	O QUE É UM ENIGMA?.....	145
-----	-------------------------	-----

4.3	DERIVAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS?.....	148
-----	----------------------------------	-----

<b>POR FIM.....</b>	<b>153</b>
---------------------	------------

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>154</b>
--	------------

## ABERTURA

Muitas produções de conhecimento sobre o tema da loucura, embora distantes em seu conteúdo, estranhamente assemelham-se na estrutura que lhes dá existência na cena social. Provenientes de campos teóricos distintos e distantes, os múltiplos saberes que se autorizam a falar a verdade sobre o assunto, não raro, ganham certa homogeneidade no cotidiano. Sobretudo, quando se sustentam em fazeres que sobrepõem a operação teórico-metodológica às singularidades, perdendo a condição de agir a partir da diferença. Quando a teoria aparece como dogma, já não se trata mais do que pode ser interessante para cada qual, mas de deixar o corpo metodológico intacto e garantir o seu lugar sagrado de dizer a verdade.

Não é acessório lembrar que toda a forma de classificação do vivido, ainda que seja à primeira vista muito coerente, não é, frequentemente, ratificada pela experiência. Nesse nível, em que são as ações que discursivizam a vida, o híbrido demonstra toda sua superioridade sobre as pretensões de pureza. A menos que se esteja falando da ausência de linguagem.

O que faria com que enunciados distintos operassem trajetórias estruturais semelhantes, ao dar existência a um objeto do pensamento? Como essa estrutura de objetualização do louco insiste, logrando inclusive infiltrar-se em lugares que a combatem? Haveria aí algo próprio à loucura? Haveria algo relativo ao modo de se produzir conhecimento em nosso tempo?

Estas perguntas derivam de um percurso de encontros, sempre marcantes, com as psicoses pelos diversos espaços nos quais temos passado durante alguns anos de trabalho clínico e institucional. Não só do encontro com o louco emergem as perguntas, mas também do encontro com as estruturas institucionais que se outorgam a função de ocupar-se dele.

Do vivido mais remoto – como acompanhante terapêutica na rede de saúde pública de Porto Alegre, na ocasião de um estágio curricular de psicopatologia, passando pelos anos de atendimento clínico, como supervisora, terapeuta e também coordenadora de uma oficina de escrita com sujeitos psicóticos na clínica-escola de uma universidade, bem como enquanto preceptora de residentes de psicologia em

uma Residência Multiprofissional<sup>2</sup> em Saúde Mental Coletiva – ao mais recente – como gestora em saúde mental, trabalhando nos projetos de desinstitucionalização de moradores de um hospital psiquiátrico e na qualificação da rede substitutiva de serviços de saúde mental do nosso Estado – temos tido vivências a partir de serviços diversos: Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), espaços de formação universitária das áreas de saúde mental e educação, hospital psiquiátrico, unidades básicas de saúde, residenciais terapêuticos, escolas. Desde a inserção nestes espaços, as experiências que dizem respeito ao universo das psicoses produziram em nós inúmeros impasses.

Contudo, em última instância, nossas perguntas provêm também do encontro com estruturas que não se outorgam tal função de cuidar da loucura, mas acabam, em algum momento, tendo que se haver com ela. Por diretriz governamental, como é o caso das escolas que devem se tornar inclusivas após décadas de poder disciplinar, ou por simples coincidência, o universo das psicoses cruza nosso caminho. Por acaso ou por decreto, a loucura nos espreita. Está sempre ali, sorrateira, a dizer as esquisitices que rapidamente relegamos ao conjunto das falas que não dizem coisa com coisa, mas nas quais, não raro, somos apanhados em interrogação.

Nos últimos tempos, de diversos modos, o tema da loucura tem estado na ordem do dia. Seja através da criação de políticas públicas direcionadas à saúde mental, impulsionadas, principalmente, pelos anos de luta antimanicomial; seja pela abordagem do assunto nos diversos veículos de comunicação – na imprensa, nas telenovelas, no cinema – o louco tem tido visibilidade. Vivemos a era da inclusão, em diversos níveis, e a loucura não passou despercebida por tal movimento. O discurso da diversidade, da aceitação da diferença, da igualdade de direitos, alcança amplitudes cada vez maiores, o que não significa que, no cotidiano, tenha se

---

<sup>2</sup> A Residência Multiprofissional é um dispositivo de formação em serviço de profissionais de saúde. Uma descrição mais detalhada desta modalidade de formação pode ser encontrada em CECCIM, Ricardo Burg & FERLA, Alcindo Antônio. Residência Integrada em Saúde: uma resposta da formação e desenvolvimento profissional para a montagem do projeto de integralidade da atenção à saúde. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araújo de (Org.) **Construção da Integralidade: cotidiano, saberes e práticas em saúde**. Rio de Janeiro: UERJ, IMS: ABRASCO, 2003, p. 211-226; Simoni, Ana Carolina. **A formação dos profissionais de saúde nas equipes multiprofissionais: sobre a invenção de modos de trabalhar em saúde mental**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

modificado a forma como experimentamos o encontro com a estranheza que o louco, comumente, põe em cena.

É visível também a proliferação dos discursos que se autorizam desde o lugar de dizer a verdade do enlouquecimento. Uns mais totalitários, outros nem tanto, tais discursos têm buscado situar os atos e produções do louco nas prateleiras da cultura. A prateleira mais abarrotada, sem dúvida, é aquela na qual se postam as produções da cultura que dão existência à loucura como doença mental, desvio da normalidade e, mais recentemente, efeito de desequilíbrios bioquímicos cerebrais. Esse compartimento, inaugurado pelos prontuários médico-psicológicos, agora sob a soberania dos estudos neurocientíficos, seguramente, segue crescendo em progressão exponencial – para além da questão das psicoses.

O louco tem sido ainda aproximado do artista, vide as inúmeras publicizações de produções feitas por usuários de serviços de saúde mental. Arthur Bispo do Rosário é um ícone desse universo. Mesmo que suas produções não tivessem o meio artístico como ponto de chegada, mas sim o derradeiro encontro com Deus, seus objetos estão expostos em um museu<sup>3</sup> – templo sagrado da arte e dos artistas.

É também incluído nos movimentos sociais, ao lado das demais figuras da exclusão social, reivindicando direitos e inserção, que encontramos o louco. A conquista dessa importante prateleira das bibliotecas da cultura afeta, diretamente, os atos de governo, na medida em que temos aí um discurso que também vem a incidir nas políticas públicas.

Longe de julgar a pertinência ou impertinência de todos estes discursos, o que queremos é dar visibilidade aos efeitos do encontro *entre* as psicoses e estas produções discursivas. Para tanto, escreveremos na companhia da psicanálise. No terreno acidentado da clínica, em que somos cotidianamente convocados a dar lugar ao padecer humano e a produzir um ato que incida nele, as psicoses e seu sofrimento contracenam, sem dúvida, com os pedidos menos ordinários de tratamento. Contudo, antes de buscar inscrevê-los, tão logo quanto possível, no rol dos sentidos familiares, trata-se, desde o campo psicanalítico, de sustentar seu lugar

---

<sup>3</sup> As produções de Arthur Bispo do Rosário estão expostas no Museu Bispo do Rosário, localizado na antiga Colônia Juliano Moreira, no Rio de Janeiro, RJ. Sua obra foi tombada em 1992 pelo Instituto Estadual do Patrimônio Artístico e Cultura – INEPAC. Nos anos 80, algumas de suas produções fizeram parte de uma exposição no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, MAM/RJ.

de diferença e perguntar-se. Assim, com Freud e Lacan, *o que produziremos visa escapar a conhecidas armadilhas do discurso: nem idealizaremos a loucura, nem a menosprezaremos, nos esforçaremos para, apenas, dar lugar aos efeitos do encontro com ela.*

Desta feita, o texto que segue é uma tentativa de dar passagem às diversas perguntas encontradas pelo caminho, extraíndo delas uma questão – um interrogante que guarde a condição de enunciar algo singular sobre o vivido em causa e que seja, ao mesmo tempo, pertinente ao laço social. Fazer este trânsito do vivido individual para o campo do compartilhamento não é fácil. De todos os modos, não temos outra escolha, pois isso que experimentamos insiste em pedir passagem. Inspirados pela conhecida frase de Picasso, lembrada por Lacan ([1954-1955] 1985), “*je ne recherche pas, je trouve*” – “eu não procuro, eu acho”, sem esquecer que “*rechercher*” também quer dizer pesquisar, com o qual teríamos “eu não pesquiso, eu acho” –, nos lançaremos nesta escrita.

É assim que intentaremos escrever nosso interrogante. À semelhança do louco, morador de um secular manicômio, que, responde à convocação de deixar a ociosidade para trabalhar nas oficinas laborais da instituição, deitando-se na caçamba de um carrinho de mão para descansar de pensar<sup>4</sup>. Mais na caçamba do que na direção do carro, nos poremos a construí-lo.

O sentido da pesquisa em psicanálise, tanto em Freud como em Lacan, produz-se justamente neste ponto em que podemos, por um momento, descansar de pensar, afirmando a posição do inconsciente do qual somos mais produção do que produtores. O que implica ainda um tempo segundo, *a posteriori*, onde nos responsabilizamos pelos efeitos dessa nossa inconsciência, mesmo que nossos atos, como bem disse Édipo em Colono, tenham sido mais sofridos do que cometidos. Nessa hora, trata-se de fazer como o minimalista que se ocupa de narrar a descontinuidade, ainda que simples, dando lugar ao desenho aparentemente inútil, no espaço sitiado pelas formas necessárias.

---

<sup>4</sup> Essa cena nos foi contada por um residente da Residência Multiprofissional em Saúde Mental Coletiva, cujo trabalho em campo de estágio acompanhamos, como preceptora de núcleo. Trata-se do fragmento de um registro feito em prontuário e lido pelo residente como parte de uma pesquisa de histórias de vida de ex-moradores de um hospital psiquiátrico que atualmente habitam um residencial terapêutico, no qual o residente realiza seu estágio.

Um interrogante tem de nascer essa estrutura de contingência, de descontinuidade, mas não seria impossível seguir pela vida sem dar a mínima importância à sua inconveniência. É nosso desejo que a construção feita aqui guarde algo dessa estrutura de interrogante, sendo menos necessária que incômoda. Que, em alguma medida, alcance reverberar nos espaços que se ocupam do cuidado à loucura – dispositivos institucionais, clínicos, educacionais, políticos, sociais. Que seja, enfim, uma presença a exigir o desvio do transeunte, o qual, uma vez tendo-lhe feito, já não possa olhar desde o mesmo ponto, nem experimentar a mesma familiaridade no horizonte mirado.

Desse modo, de início, colocaremos em primeiro plano a reflexão acerca do laço social, desde Lacan, passando pela construção freudiana em torno do mal estar na cultura, no intuito de escrever algumas coordenadas de leitura sobre a estrutura discursiva dos laços sociais, destacando, em especial, as eficácias do discurso universitário e do discurso capitalista. Trata-se de preparar o terreno para o encontro com a enigmática e potente enunciação lacaniana – a ser trabalhada na sequência – de que a psicose é o fora-do-discurso.

Essa especificidade da posição psicótica em relação ao universo da linguagem e do discurso é abordada na segunda parte do trabalho, apresentando elementos que permitem alguma leitura em torno das produções que se fazem desde tal posicionamento. Ter-se-á menos a preocupação de explicar sua gênese do que a curiosidade de problematizar suas condições de emergência e efeitos. Neste ponto, emerge uma instigante questão, que se desdobra, a bem da verdade, ao longo de todo o trabalho: a psicose como problema de fronteira, pelo qual as noções de próprio e alheio, tão caras ao código social compartilhado, perdem sua condição naturalizada. E desnaturalizar as fronteiras da propriedade não é, de modo algum, sem consequências.

Assim, o texto *buscará as condições para enunciar a pergunta pelos efeitos da afetação entre o fora-do-discurso das produções psicóticas e os discursos que tecem os laços sociais, atentando, particularmente, para o modo como os discursos universitário e capitalista, em sua cumplicidade, aí comparecem*. O fundamental desse nosso percurso diz respeito ao fato de que não objetivamos, com ele, apresentar os operadores teórico-metodológicos a nortear a clínica psicanalítica da psicose – embora seja possível lê-los no texto. Buscamos, antes, *situar os*

*problemas que as psicoses, como objeto de estudo, podem colocar para o discurso, que estrutura a produção dos conhecimentos, e que já não pode ser pensado como apartado da lógica capitalista.*

É nesse sentido que a desnaturalização das fronteiras que delimitam o próprio e o alheio nos parece – se podemos dizer com Picasso – um achado. Achado construído a partir de fragmentos de fragmentos, clínicos ou não, do encontro com as psicoses e que, paradoxalmente, permitiu-nos dar contornos mais nítidos a um limiar problemático de questões. Curiosa peripécia esta do discurso, pela qual o encontro com uma fronteira incerta acaba por produzir um limite como possível. Shereber e as irmãs Papin nos auxiliaram nessa alucinante empreitada, à luz e sombra das construções freudo-lacanianas. Entretanto, foram os intensos encontros com os sujeitos psicóticos que acompanhamos que nos possibilitaram levá-la, finalmente, a seu termo.

É sobre estes encontros que nos referimos toda a vez que intitulamos uma parte de nosso texto com a expressão “fragmentos do fora”. São pedaços do cotidiano de trabalho com as psicoses, que escolhemos incluir no texto para dizer dos efeitos de interrogação que experimentamos. Tais efeitos, é preciso enfatizar, produziram-se em companhia daqueles que, em alguma medida, compartilharam o trabalho conosco. Uma *questionage* na apresentação psicanalítica de pacientes, o partilhar inusitado do pão em um acompanhamento terapêutico, os errantes trânsitos, ausências e intercâmbios em uma oficina de escrita e, ainda, os intentos de saída de um secular manicômio conferirão cores à intensidade dos problemas que, nesse momento, esforçamo-nos por transmitir.

Antecipamos a constatação de que dar existência a estes problemas do pensamento, no sentido forte do termo, quer dizer, como enigmas que impulsionam a produção do impensado, depende de certas circunstâncias instauradas do lado do pesquisador. Os conceitos de transferência, resistência e testemunho, a partir de Freud e Lacan, e de hospitalidade, com Derrida, aparecerão, desde aí, como um inevitável destino para dizer dessa conjuntura que pode colocar um discurso em interrogação. No horizonte, desde o princípio, a pergunta sobre os efeitos de se deixar afetar pelo fora-do-discurso. Então interrogamos:

*Dar hospitalidade às psicoses levaria a efeitos de método?*



*Seria a hospitalidade às psicoses uma oportunidade para nos reposicionarmos ética e politicamente sobre o modo como, atualmente, concebemos nossas incursões pelo universo do conhecimento?*

## 1. DO LAÇO SOCIAL

Cercados pelos muros da proliferação dos discursos de especialistas – conhecimento em bloco de verdades cimentadas – intentamos escrever. Escrever um problema. Mas o achatamento dos espaços de pensamento, pela elisão do tempo de se fazer questão, intimida. Basta ver a velocidade desenfreada com que os artigos acadêmicos são tornados obsoletos. Como se fossem escritos não para serem lidos, mas publicados. O jogo de palavras ”*poubellication*”, feito da condensação entre “*publication*” (publicação) e “*poubelle*” (lixeira) (LACAN, [1972] 1953-1978, s/p.) é tão verdadeiro quanto válido nesse contexto. A ciência, se a examinarmos de perto, não tem memória, dirá Lacan ([1971-72] 2011) ainda a esse respeito. Esquece as peripécias em que nasceu uma vez constituída. Advertidos da amnésia de algumas produções do pensamento e para não jogar a história na lixeira, começaremos situando as contingências de produção de uma noção central para a formulação a que nos propomos aqui: a noção de laço social tal como Lacan a concebeu.

Estava escrito no quadro negro da Sorbonne em maio de 1968: *As estruturas não vão às ruas*<sup>5</sup>. A frase compõe o conjunto de enunciados inscritos num movimento que sacudiu a sociedade francesa na segunda metade do século XX. Há quem diga que foram as fundações da sociedade moderna, para além das fronteiras do Velho Mundo, que teriam sido atingidas em maio de 68.

Duas vertentes críticas do sistema educacional se uniam nas manifestações estudantis contra o governo francês na ocasião. Por um lado, era denunciado o atraso da Universidade em relação às demandas da sociedade da época: o ensino inadequado, a atitude semifeudal dos professores, a falta de oportunidade de empregos. Por outro, a própria sociedade era colocada em questão: *abaixo a sociedade de consumo! A arte está morta, não consuma seu cadáver!*<sup>6</sup> Nesse caso, a Universidade era vista como meio de controle e manipulação da sociedade e não como instrumento para transformá-la. Mesmo assim uma reforma universitária como resposta do governo ao movimento não seria suficiente. Era a falta de significado da

---

<sup>5</sup> « Les structures ne descendent pas dans la rue ».

<sup>6</sup> « A bas la société de consommation ! », « L’art est mort, ne consommez pas son cadavre ! »

vida no capitalismo burocrático moderno o motor da revolta (Solidarity, 2008). O fato é que, como se pode ler na sentença dos estudantes sobre as estruturas, a psicanálise também é convocada a posicionar-se naquele cenário de lutas.

Pouco tempo antes, Lacan ([1965-1966] 1998) convidara seus ouvintes a escreverem um “ensaio sobre a indiferença em matéria de política”. Estamos falando dos anos que antecederam maio de 68, quando, na aula de abertura de um de seus Seminários, na *École Normale Supérieure*, ele irá discorrer sobre as relações entre a ciência e a verdade – o que irá resultar na publicação do artigo “A ciência e a verdade” no primeiro volume dos Escritos. Tratar-se-ia de demonstrar como ser politicamente indiferente? Teria Lacan sido indiferente à luta afirmada em maio de 68? Ser indiferente é se recusar a manifestar preferência em relação a algo, não sendo favorável, nem desfavorável?

A indiferença seria um terceiro termo a compor a série “amor, ódio”, refere Assoun (2003), ao problematizar as críticas às posições supostamente indiferentes de Freud e Lacan em relação à política. No que diz respeito a Freud, a propósito de suas construções em torno dos processos coletivos, não haveria nada mais nocivo do que a tagarelice dos ideais no campo da política. Nada mais perigoso que o idealismo apaixonado no poder. Em escritos como “Por que a guerra?” (1932), Freud aborda a política pela denúncia da crise instaurada no desastre dos ideais que abriram as portas aos totalitarismos. Lacan, por sua vez, não se posicionou de forma menos complexa a esse respeito. Em muitos momentos de seu percurso, alerta para os riscos da aliança entre a política e a ideia de que o saber possa fazer totalidade. A construção imaginária do todo, operada no ideal do “corpo sano”, apoio da boa forma de satisfação, é, para ele, um exemplo dessa paixão totalizante desdobrada no campo da política.

Na lição que abre o Seminário “De um Outro ao outro” ([1968-1969] 2008), Lacan dirá que não tem intenção de esquivar-se do chamado a responder à crise atravessada pela relação do estudante com a Universidade. É mesmo na sequência dos acontecimentos de maio de 68 que ele enunciara: a “estrutura rechaça qualquer promoção de infalibilidade. Ela só se serve da falha” (LACAN [1968-1969] 2008, p.13). É do processo da falha que a prática da estrutura se serve. Estariam aí as primeiras linhas de uma resposta que, intolerante com a rotulação operada pela

categoria estruturalismo, encontra seu ponto nodal no Seminário “O avesso da Psicanálise”. E não se trata, nessa resposta, de ser favorável ou desfavorável ao movimento social instalado, tampouco de ser politicamente indiferente. Lembremos que, uma vez que é no laço ao Outro que emerge um sujeito, no que diz respeito a este, não lhe é possível ser, àquele, indiferente. Temos aí então a série amor, ódio, impossível.

É assim que, em uma época na qual não poderia haver vergonha maior do que não ser politicamente consciente, Lacan recusa as posições “a favor” ou “contra” o movimento para tomá-lo em questão. Quem nunca foi acometido pela chegada sorradeira de uma interrogação genuína? Pensar acontece na mesma proporção das possibilidades de perguntar. É “no entre-senso” que “está o ser do pensamento”, afirma Lacan ([1968-1969] 2008, p.13), na esteira dos slogans estudantis que tomaram as ruas parisienses de maio de 68. E não seria a política justamente o campo em que se trataria de dar lugar à pergunta, de fazer ecoar a questão?

O que parece estar em jogo nesses eventos é a emergência de interrogações em torno do laço social. São interrogantes o que Lacan lê nos muros do *Quartier Latin* e escuta nos megafones dos estudantes e trabalhadores. Interrogantes de uma revolução produzida no mal-estar da vida contemporânea, a visibilizar os problemas do homem moderno com o gozo em um mundo animado pelo discurso da ciência. É acerca disso que se construirá a teorização lacaniana sobre o laço social como discurso, retomando a proposição freudiana acerca dos impossíveis concernentes ao mal estar na cultura.

Trata-se novamente, para Lacan, de tematizar a relação sujeito/cultura, porém acrescenta-se aí algo decisivo. Esse acréscimo, esse a mais, esse *plus* diz respeito à radicalização de um conceito crucial para o pensamento lacaniano: o real, a falha que move a estrutura. Pensar a relação *entre* sujeito e cultura como constituída a partir do real ou, conforme nos apontou Freud, a partir dos impossíveis implicados no processo da civilização é dizer, com Lacan, que há um real estruturando o laço social. O impossível é um dos modos de apresentação do real. Lemos aqui um caminho aberto ao posicionamento ético-político.

Retomemos, por um momento, o texto freudiano antes de seguir em frente.

## 1.1 O MAL ESTAR NA CULTURA

Freud ([1929-1930] 2004), em *O mal-estar na cultura*, está acompanhado da pergunta sobre as razões do mal-estar concernente ao homem civilizado. Coloca-se de saída uma interrogação acerca do propósito da vida – questão que a religião e a filosofia ter-se-iam intitulado a autoridade de responder. Para ele, o que os homens buscam é a felicidade. Mas como alcançá-la? Esta é uma questão de impossível resposta, da qual o fundador da psicanálise irá ocupar-se pensando sobre os modos pelos quais os homens de sua época, com seus atos, dão desdobramento à pergunta.

O que os seres humanos, eles mesmos, dão a ver em sua conduta, como fim e propósito de sua vida? O que exigem dela, o que querem nela alcançar? Não é difícil acertar a resposta: querem alcançar a dita, querem conquistar a felicidade e mantê-la (tradução nossa) (Freud, [1929-1930] 2004, p.76, tradução nossa).<sup>7</sup>

A felicidade aparece, para Freud ([1929-1930] 2004), como uma satisfação absolutamente episódica, restringida por nossa própria constituição psíquica. O sofrimento, por sua vez, nos acometer-nos-ia a partir de três pontos: nosso frágil corpo biológico, nossa pequenez diante das forças da natureza e, por fim, nossas relações com os outros homens. Assim, civilização seria o nome do conjunto dos regramentos que visa proteger os homens contra a natureza e ajustar seus relacionamentos mútuos. Ela impõe exigências ao vivente – limpeza, ordem, beleza, comunidade –, numa palavra, exige o sacrifício das pulsões em favor da lei que regula as relações sociais. É sobre esse sacrifício pactuado do gozo que a civilização edifica suas cidades, seus monumentos, seus engenhos tecnológicos.

Se, como nos disse Freud, o sofrimento é efeito das exigências do mundo exterior, produzir conhecimento seria uma forma de agir sobre este fora – um dos

---

<sup>7</sup> ¿Que es lo que los seres humanos mismos dejan discernir por su conducta, como fin e propósito de su vida? ¿Que es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla (Freud, [1929-1930] 2004, p.76).

possíveis destinos do mal-estar. Diante do sofrimento advindo das limitações do corpo, Freud menciona o uso de substâncias químicas na busca pelo prazer, mas também a existência de processos psíquicos, que teriam tal propriedade de distender o laço do indivíduo com a realidade, produzindo certo alívio do mal-estar. A vida imaginativa e a fruição obtida nos processos criativos, bem como o encontro com as produções que derivam desses processos – obras de arte, teatro, literatura, música – seriam também exemplos disso. Quanto ao sofrimento que advém das relações sociais, os homens estariam diante da fonte mais penosa de mal-estar dentre as três mencionadas. Sobre ela, Freud ([1929-1930] 2004) restringe-se a referir o isolamento como saída, o que ele próprio acabará por questionar.

Desde nosso ponto de vista, reside aqui um dos pontos altos da conjectura freudiana em *O mal-estar na cultura*: o laço ao outro como fonte mais importante de mal-estar. Atentemos para o que Freud nos diz acerca da loucura, pois nos permitirá recolocar essa questão. A loucura também será situada por ele no conjunto das saídas construídas pelo sujeito para escapar ao mal-estar. Nessa passagem da obra freudiana, a psicose é nomeada, por um lado, como intoxicação crônica – o que parece sublinhar sua condição passiva – e, por outro, como rebelião – sugerindo atividade frente ao impasse em causa. No entanto, ela é apresentada como um modo pouco efetivo de busca da felicidade, principalmente, na medida em que o delírio seria uma construção psíquica que encontra grandes dificuldades de compartilhamento. Nas palavras de Freud ([1929-1930] 2004, p. 81), temos:

Torna-se um louco que, quase nunca, acha quem o ajude a realizar seu delírio. Contudo, se afirmará que cada um de nós se comporta, em certo ponto, como um paranoico, corrige algum aspecto insuportável do mundo por uma formação de desejo e introduz esse delírio na realidade. Particular importância reclama o caso em que muitos seres humanos empreendem em comum a tentativa de obter uma certeza de felicidade e de proteção contra o sofrimento através de uma transformação delirante da realidade efetiva. Não podemos menos que caracterizar as religiões da humanidade como tais delírios de massa. Quem compartilha o delírio, naturalmente, nunca o identifica como tal (tradução nossa)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup>Se convierte en un delirante que casi nunca halla quien lo ayude a ejecutar su delirio. Empero, se afirmará que cada uno de nosotros se comporta en algún punto como el paranoico, corrige algún

A afirmação de que a paranoia diz, em alguma medida, respeito a todos, exatamente num momento em que Freud está se propondo a pensar o mal-estar constitutivo da posição do sujeito, parece-nos especialmente interessante. Primeiro, porque situa no delírio um modo de operar sobre o mundo externo; e, segundo, porque faz referência aos delírios de massa, retirando a paranoia de uma instância puramente individual para tomá-la ali onde também diz respeito ao social. Deixemos esses pontos em suspenso por enquanto, à espera do momento em que abordaremos a leitura lacaniana das psicoses e dos laços sociais. Lá, eles encontrarão muitos pontos de enlace.

O que nos interessa por ora enfatizar diz respeito ao paradoxo acerca da relação *entre* sujeito e cultura, que Freud nos apresenta nesse momento de sua obra. De um lado, o laço ao outro é situado como a fonte mais penosa de sofrimento para o homem; de outro, a saída menos bem sucedida do mal-estar seria a loucura – atentemos para a razão disso –, justamente, por tornar restritas as possibilidades de laço. Tal questão também pode ser conjugada nos termos do laço amoroso.

O amor, outro modo de busca da felicidade, conservaria como alternativa ao sofrimento a mesma fragilidade da construção delirante. Isto uma vez que o amor sexual, nos dirá Freud, na mesma medida em que pode ser um caminho para a felicidade, pelas inúmeras possibilidades de experiência de prazer que oferece, conserva em si mesmo as condições do fracasso desse percurso. “Nunca estamos menos protegidos das desventuras do que quando amamos, nunca tão infelizes e desamparados do que quando perdemos o objeto amado ou o seu amor (tradução nossa)”<sup>9</sup> (FREUD, [1929-1930] 2004, p.82).

Eis um paradoxo? Ao mesmo tempo em que é o laço que produz o mal-estar, para dar algum tratamento a este, é preciso fazer laço. É assim que *O mal-estar na*

---

aspecto insoportable del mundo por una formación de deseo e introduce este delirio en lo objetivo {*die Realität*}. Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal (FREUD [1929-1930] 2004, p. 81).

<sup>9</sup>Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor (FREUD, [1929-1930] 2004, p.82).

*cultura* – texto ao longo do qual Freud refere, algumas vezes, estar escrevendo sobre o óbvio ou sobre nada que traga algo de novo nem num sentido geral, nem para o saber do psicanalista – nos conduz a uma questão crucial, qual seja: o fato de que, no encaminhamento dos dilemas próprios à existência, o laço ao outro apareça, ao mesmo tempo, como possibilidade e impossibilidade de tratamento do mal-estar.

Dito de outro modo, o laço ao outro exige do sujeito uma perda – perda de gozo – e a única forma de tratar o mal-estar é reinscrevê-la. Como nos disse Freud ([1929-1930] 2004), estamos sempre em busca da satisfação obtida nos primórdios de nossa vida psíquica, estamos sempre buscando reencontrar nosso primeiro objeto de satisfação. Acontece que o que se repete é o desencontro, na medida em que o objeto mítico da satisfação plena está para sempre perdido.

O gozo diz respeito à satisfação buscada na relação do sujeito com o objeto. A repetição gera gozo, mas produz também um encontro com a falta de gozo. Uma satisfação total seria impossível. A essa perda de gozo, Freud ([1929-1930] 2004) chamou renúncia pulsional. Há então um gozo na busca, mas também um gasto, ou seja, há um gozo que se perde pelo próprio funcionamento do aparelho psíquico. É assim que, se, por um lado, o mal-estar advém da perda implicada no laço, por outro, tratar o mal-estar advindo dessa impossibilidade de reencontrar a satisfação primordial de que é feita a perda implica refazê-la. Refazer a perda, pactuar uma vez mais a renúncia, ir em direção de algum enlace: o veneno é também o remédio.

O conflito irreconciliável *entre* indivíduo e cultura, nos dirá Freud ([1929-1930] 2004), deriva do fato de a cultura ter-se construído sobre a ferida que restou da perda implicada na renúncia pulsional. É pela via dos ideais que esta fenda aberta buscará interminável sutura. O processo civilizatório e a constituição psíquica possuem estruturas análogas, ambos são tributários desta perda. O trabalho do ideal se faz da tessitura incessante de redes discursivas, cujos furos são a própria condição de existência do sujeito e da cultura. Religião, ciência, amor, belo são os nomes derivados da impossibilidade de se encontrar o propósito da vida, são possibilidades a partir do impossível que estrutura o campo no qual o humano se conjuga.



Desse modo, um dos pontos de chegada do pensamento psicanalítico, também enunciado em *O mal-estar na cultura*, é a existência de uma imbricação *entre* singular e coletivo. Sujeito e cultura aparecem, desde então, estruturados pelo mesmo paradoxo: o impossível pondo em marcha possibilidades.

Na esteira dessa questão, Freud ([1937] 2004, p.249) nos apresenta as três profissões impossíveis do homem civilizado: governar, educar e psicanalisar.

Detenhamo-nos um momento para assegurar ao analista nossa simpatia sincera por ele ter de cumprir com requisitos tão difíceis no exercício de sua atividade. Até pareceria que o analisar seria a terceira daquelas profissões “impossíveis” em que, antecipadamente, se pode dar por certa a insuficiência do resultado. As outras duas, já velhas conhecidas, são o educar e o governar.<sup>10</sup>

Lacan ([1969-70] 1992) irá retomá-las para formalizar seu ponto de vista acerca do que constitui o laço social. Trata-se aí de um importante momento de sua construção teórica, no qual ele se debruça sobre o impossível em causa no enlace social – legado da obra de Freud.

## 1.2 DOS DISCURSOS

A formulação lacaniana sobre os discursos como estruturantes dos laços sociais aparece num momento em que se define como impossível que o registro de uma articulação simbólica se demonstre verdadeiro. Qualquer articulação dessa natureza, qualquer nomeação se caracterizaria, desde a visada lacaniana, por estar, estruturalmente, impossibilitada de dizer toda a verdade. Haveria algo que resistiria

---

<sup>10</sup>Detengámonos un momento para asegurar al analista nuestra simpatía sincera por tener que cumplir él con tan difíciles requisitos en el ejercicio de su actividad. Y hasta pareciera que el analizar sería la tercera de aquellas profesiones “imposibles” en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar (FREUD [1937] 2004, p.249).

à nomeação, fazendo com que a verdade só pudesse se dizer as meias. Trata-se do real: último dique a conter o idealismo (LACAN, [1969-70] 1992).

Nesse momento, Lacan ([1969-1970] 1992) propõe que os laços sociais se estruturaram através de quatro discursos, que conjugam os impossíveis registrados por Freud ([1937] 2004) – governar, educar, psicanalisar – e um a mais, construção de Lacan ([1969-1970] 1992) a partir do discurso histórico – fazer desejar.

Um discurso seria então uma estrutura que implica certas relações fundamentais que pressupõem a existência da linguagem, mas vão além da palavra. Desse modo, os quatro discursos formalizam quatro possibilidades estruturais de laço, ou seja, circunscrevem espaço-tempos distintos de discurso e seus avessos: o governo, a educação, a análise e a histeria – este último, cuja emergência remonta à escuta de Freud, é o discurso do analisante.

Em suma, todo discurso teria a propriedade de produzir laço à medida que colocaria em cena certa condição estrutural de existência. A civilização ou a cultura, nesse sentido, teria uma natureza eminentemente discursiva. Lacan ([1972] 2003, p. 475) dirá acerca disso: “tenho a tarefa de desbravar o estatuto de um discurso ali onde situo que há... discurso: e eu o situo pelo laço social a que se submetem os corpos que abitaño [*labitenf*] esse discurso”.

Um discurso, enquanto habitado por corpos, é também um modo de enquadre do gozo, cujo território é o “tonel de Danaides”, nos diz Lacan ([1969-70] 1992, p. 68). Conta a lenda que as Danaides foram irmãs que assassinaram seus maridos por ordem do pai. Punidas no Hades, tinham de encher de água um tonel com furos por onde a mesma tornava a sair. É assim que Lacan nos permite vislumbrar algumas propriedades do gozo: seu caráter transbordante, sua exigência incessante de trabalho, seu parentesco com a repetição, sua dimensão de escape ou perda, e a impossibilidade de seu estancamento. “O que se repete não poderia estar de outro modo, em relação ao que se repete, senão em perda (...) na própria repetição há desperdício de gozo”, refere Lacan ([1969-70] 1992, p. 44).

Ao gozo não alcançado, que se excedeu e não pôde ser contabilizado, Lacan ([1969-70] 1992) chamou *objeto a* ou, ainda, mais-de-gozar, numa referência à mais-valia do trabalho proletário conceituada por Marx. A mais-valia – diferença entre o

valor produzido pelo trabalho e o valor pago ao trabalhador – possibilitou a Lacan atribuir, ao campo do gozo, uma dimensão de extrema importância: seu lugar nas relações de produção.

A dimensão de perda da qual é feito o gozo também foi figurada através de uma referência à entropia. Como grandeza que mede a parte da energia que não pode ser transformada em trabalho num sistema termodinâmico, ela falaria, de outro modo, desse desperdício em jogo na dialética do gozo. Assim sendo, se a inscrição do gozo no quadrante da mais-valia nos leva a pensar nas relações de produção; a entropia, geralmente associada ao grau de desordem num sistema, remete-nos ao caráter anárquico do campo do gozo.

De fato, é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdício, que o gozo se apresenta, adquire um status. Eis porque o introduzi de início com o termo *Mehrlust*, mais-de-gozar. É justamente por ser apreendido na dimensão da perda – alguma coisa é necessária para compensar, por assim dizer, aquilo que de início é número negativo – que esse não-sei-quê, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte – há um mais-de-gozar a recuperar (LACAN [1969-70] 1992, p. 47-8).

Recuperá-lo de todo não é possível assim como não se pode estancá-lo, a menos que se ponha fim ao sistema. Pode-se, no entanto, produzir bordas, diques, desvios que alterem as condições nas quais o trabalho do gozo se faz. Noutras palavras, distintas modalidades discursivas produzem diferentes possibilidades de circunscrever o gozo. Ou ainda, cada posição no discurso conserva certa forma de relação ao gozo, para dizer nos termos freudianos, certo modo de tratamento do mal-estar. Contudo, uma vez que nenhum laço venha produzir certo limite ao gozo – para usar outra imagem lacaniana –, ele pode começar nas cócegas e terminar na labareda da gasolina.

Assim, de saída, um laço decorre do fato de, partindo de certo lugar, dirigir-se a um “outro”. Essa posição de partida foi nomeada por Lacan como o lugar do agente ou da dominante no discurso, que é, por sua vez, sempre sustentada por

uma verdade. Finalmente, a produção é a quarta posição concernente à estrutura do discurso. Dessa forma, por estrutura, um discurso parte sempre de uma posição, sustentada por uma verdade, na direção do outro, tendo como efeito uma produção (LACAN, [1969-1970] 1992).

Conforme Castro (2009), Lacan escreveu os quatro discursos valendo-se de recursos lógicos oriundos do campo da matemática. Dentre eles, o uso da letra, promovido pela álgebra matricial, e a teoria da permutação cíclica, também parte da álgebra moderna. Desse modo, a estrutura de cada um dos quatro discursos nos é dada por um matema específico, designando quatro modos de estruturação do laço social.

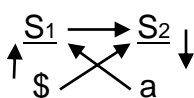
Essa escrita é apresentada por meio de quatro letras (S1, S2, a, \$) que se deslocam em quatro lugares diferentes: o lugar do agente ou semblante, o lugar do trabalho ou outro, o lugar da produção e o lugar da verdade. A posição do outro é a referência de um discurso no sentido daquilo que ele ambiciona dominar, amestrar. Que exista um lugar de partida, o lugar da dominante, diz respeito à existência de um elemento que é determinante das possibilidades subjetivas em jogo em cada laço social.

agente → outro

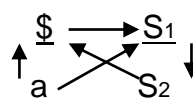
verdade ← produção

A rotação das quatro letras pelas quatro posições, mantida inalterada a sequência, resulta em quatro matematas, um para cada discurso. Seguem:

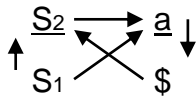
Discurso do Mestre



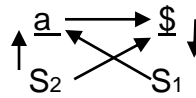
Discurso da Histérica



## Discurso Universitário



## Discurso Psicanalítico



Lacan ([1969-1970] 1992) inclui ainda nessa escrita a categoria aristotélica da impossibilidade, extraída da lógica modal, inscrevendo-a, nos matemas do discurso, sobre a barra e entre os lugares do agente e do outro, como uma seta que parte do primeiro em direção ao segundo. Realizando a leitura deste operador no discurso universitário, por exemplo, temos que a impossibilidade se situa entre o saber e o objeto, apontando para a impossibilidade de apreendê-lo totalmente (LACAN [1969-1970] 1992, p.445).

É a partir dessa formulação, que situa o laço social na sua dimensão discursiva, estruturante das condições de tratamento do gozo na relação ao outro, que Lacan ([1969-1970] 1992) irá interrogar o lugar do verdadeiro num mundo atravessado pela produção científica. “A verdade, isso se experimenta, [...] o que de modo algum quer dizer que ela conheça mais do real, sobretudo se falamos de conhecer”, nos alerta Lacan ([1969-70] 1992, p. 164). É nesse ponto da construção lacaniana que se colocam, de forma mais direta, os elementos necessários aos desdobramentos de nossa questão de pesquisa.

### 1.2.1 Discurso Universitário

Se falarmos em conhecer, entramos no campo do que Lacan ([1969-70] 1992) chamou discurso universitário: uma modalidade de laço social que nasce com a ciência moderna, recriando as condições pelas quais o homem habita o mundo e a si mesmo. De saída, é preciso dizer que nomear tal laço dessa forma não significa que nele se trate de uma estrutura restrita ao campo discursivo da universidade. Ao

contrário, pois, se um discurso, como dissemos, põe em jogo certa estrutura de relação ao outro e, conseqüentemente, algumas possibilidades restritas de tratamento do gozo, trata-se de algo que pode operar em qualquer contexto. Lembremos, a esse respeito, que a referência à universidade nos remete diretamente ao campo de proveniência da problematização lacaniana acerca do laço social, qual seja, o contexto histórico a partir do qual emergem as turbulências do maio de 68 francês. Esta revolução estudantil, como já o referimos, foi tomada por Lacan como função na cultura para uma análise dos efeitos da ciência.

Em linhas gerais, desde Lacan, o discurso universitário aparece como uma estrutura de laço pela qual o outro é tornado objeto de um saber, sustentado pela ilusão de totalização da verdade. Sendo assim, sempre que um discurso colocar em cena a objetivação do outro pelo saber, fundamentado num ideal totalitário, estaremos operando na lógica do laço social universitário. A ciência de nossos dias, por exemplo, agiria, não raro, nesses termos de relação à alteridade, na qual o saber que obedece ao imperativo epistemológico de nada poder deixar escapar ao conhecimento é o agente do laço (LACAN [1969-70] 1992).

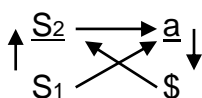
Lo Bianco (2010, p. 3) afirma, a propósito do saber veiculado pelo discurso universitário:

O progresso inexorável que põe em funcionamento o saber universitário, o encontramos em um movimento que excede suas próprias intenções (...). Qualquer exemplo que tomemos nos mostra a que estamos apensos quando se trata dele. É um saber que uma vez estabelecido não coloca mais em dúvida nada que venha dele, mesmo que ele se considere a si próprio como mutável, em franco progresso, em busca do avanço e do aumento, a cada vez, de seu poder totalizador.

Considerando o matema do discurso universitário, pelas posições que se desenham na estrutura, temos que: um ato, nesse laço social, tem como agente o saber (S2) e, como referência a ser dominada, o outro enquanto objeto (a). Poderíamos situar nesse lugar a dominar o estudante. Daí o neologismo lacaniano *a-studados*, que situa o estudante na posição de objeto agido pelo saber (S2 → a). No lugar da verdade, vem figurar o significante mestre (S1), relegando ao verdadeiro

a condição (impossível) de totalidade. Como produção: um sujeito (\$). Sujeito moderno, desde sempre, dirá Lacan ([1965-1966] 1998, p. 877), dividido entre verdade e saber: “esse sujeito faz parte da conjuntura que produz a ciência em seu conjunto”.

### Discurso Universitário



Sobre a emergência desse sujeito moderno, da ciência, Lacan referiu, inúmeras vezes, se tratar justamente do que abre o caminho para a invenção da psicanálise. Nas palavras de Elias (1994), o sujeito da ciência é efeito da produção de novas circunstâncias para a experiência humana: quando os homens passaram a se perceber como aqueles que têm condições de saber que sabem, de pensar sobre o próprio pensamento, de se observar observando. O homem como objeto de estudo passa a ser parte daquilo que verifica: um organismo entre outros.

A dificuldade reside na assunção dessa dupla natureza – sujeito e objeto do conhecimento – como se estes fossem diferentes componentes do si mesmo. Assim, segundo a estrutura do discurso universitário: *na condição de sujeito, experimenta-se o mundo como ser livre e independente das demais coisas; na condição de objeto, figura-se como parte de um processo tido como natural e pré-existente à condição propriamente humana (ordem discursiva).*

A tradição de conferir substância ao sujeito do conhecimento remonta ao *cogito ergo sum* cartesiano, fundante, para Lacan ([1965-1966] 1998), da subjetividade produzida nas entrelinhas do discurso da ciência. O ideal científico opera a partir do engodo desse conhecimento/co-nascimento (*connaissance/co-nnaissance*) entre sujeito e objeto: seres supostamente unos que entram em relação. Este conhecimento/co-nascimento, como se pode entrever, está impresso inclusive na escrita da palavra (LACAN, [1954-55] 1985).

O *Discurso do Método* de René Descartes é pleno de registros desse nascimento gemelar. É um testemunho, extremamente vivo, das inquietações do espírito de uma época que gestará o sujeito moderno do conhecimento. Pode-se situá-lo como ponto de corte – no sentido que Foucault ([1966] 2002) sugere no livro *As Palavras e as Coisas*; como limiar que registra certa passagem pela qual uma “cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa de outro modo” (Foucault, [1966] 2002, p. 69). Contudo, um limite, acrescenta Foucault ([1966] 2002, p. 69) “não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel”.

Tendo isso conta, vale a pena visitar algumas frações do texto cartesiano. Descartes narra, por exemplo, em determinado momento de seu discurso, a elaboração de um método provisório para julgar a verdade das coisas do mundo. Enquanto seu espírito não tenha acumulado experiências suficientes para empreender, sozinho, tal tarefa, ele propõe, como método, realizar essa análise a partir da observação das ações de pessoas as quais julga sensatas. Nessa passagem, destaca-se da leitura a dupla posição, mencionada anteriormente por Elias (1994), em relação ao sujeito do conhecimento. Diz o filósofo:

Pois, começando desde então a não levar em conta minhas próprias opiniões, porque queria submeter todas a exame, estava certo de nada melhor poder fazer do que seguir as dos mais sensatos. E, embora talvez haja pessoas tão sensatas entre os persas ou os chineses quanto entre nós, parecia-me que o mais útil era seguir aquelas com quem teria de viver; e que, para saber quais eram verdadeiramente suas opiniões, **devia atentar mais ao que praticavam do que ao que diziam** (grifo nosso); não só porque, dada à corrupção de nossos costumes, há poucas pessoas que queiram dizer tudo o que creem, mas também porque muitos o ignoram, pois como **a ação do pensamento pela qual cremos uma coisa é diferente daquela pela qual sabemos que cremos nela** (grifo nosso), amiúde uma ação não acompanha a outra (DESCARTES, [1637] 2009, p. 44-5).

Desde então, nossa ação de pensar, pode ser objeto de nosso próprio pensamento. O quadro *As Meninas* de Velásquez (1656), problematizado por Foucault ([1966] 2002), também nos dá notícias dessa dupla posição a partir da qual



o sujeito moderno conceberá o mundo através da representação. No quadro, pinta-se um jogo de posições que desdobra, infinitamente, essa duplicação de lugares subjetivos pela qual um sujeito, simultaneamente, representa o mundo e se representa nele. Trata-se de uma obra em que Velásquez se pinta pintando um quadro. O pintor figura à esquerda de sua obra – da qual se vê apenas a parte posterior da tela – olhando, não na direção do quadro, mas na do que parece ser o seu modelo. Bem ao centro da obra, surge um detalhe, à primeira vista imperceptível, mas ao qual Foucault conferirá sua pertinência: um espelho que parece refletir aquilo que o artista pincela no quadro, conforme podemos observar abaixo.



Dirá Foucault ([1966] 2002): “o pintor colocou-se ao lado da obra na qual trabalha”. Desde essa posição, ele espia o modelo de uma produção que, de imediato, só mostra suas costas, mas que surgirá, logo em seguida, no centro da cena representada, a partir do reflexo de um espelho. O pintor pode ser visto em toda a sua envergadura: a obra, no entanto, só se mostra nos subterfúgios do espelho e da moldura, a partir dos quais a imaginação do espectador constrói a imagem pintada. É “como se o pintor não pudesse ser ao mesmo tempo visto no quadro em que está representado e ver aquele em que se aplica a representar

alguma coisa”. Ou vemos o pintor, ou vemos o quadro. “Ele [para Foucault o pintor, nós diríamos o sujeito] reina no limiar dessas duas visibilidades incompatíveis” (Foucault, [1966] 2002, p. 4).

Resta um decisivo detalhe a sublinhar. O olhar do pintor, representado na tela, ao dirigir-se ao modelo, acaba por traçar uma linha que alcança um ponto invisível fora do quadro. Nesse ponto, dirá Foucault ([1966] 2002, p. 5), trata-se de visar a nós mesmos, os espectadores da manobra do artista: “esse pontilhado nos atinge infalivelmente e nos liga à representação do quadro”. É desse modo que o sujeito do conhecimento é convocado a entrar na representação, desde um ponto invisível nesta, mas absolutamente determinante dela. Nós, que observamos a obra e sua cena geradora desde fora do quadro, somos, subitamente, observados por ela, como se fôssemos seu modelo. Esta convocação a entrar no quadro gera o efeito derradeiro da obra do pintor, pelo qual ele faz coexistir, num mesmo lugar, quem olha e o que é olhado, quem representa e o que é representado, num revezamento *ad infinitum*.

No que diz respeito à lógica científica, cujas condições de emergência remontam a esse tempo de Velásquez e de Descartes, para conhecer a si mesmo ou ao mundo buscar-se-á isolar rigorosamente o objeto de estudo. O isolamento seria o requisito da análise de seu comportamento, de modo que se possa generalizá-lo. Tal esforço implica uma compartimentalização do real, enquanto sistematização da dispersão concernente ao vivido, na esperança de conhecer a realidade e anunciar suas (impossíveis) verdades intrínsecas. É o próprio discurso cartesiano do método que nos diz que seria preciso “dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quanto fosse possível e necessário para resolvê-las”, “começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer” para “fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que *eu*<sup>11</sup> [se] tivesse certeza de nada omitir” (DESCARTES, [1637] 2009, 34-5).

---

<sup>11</sup>A escrita gramaticalmente correta da frase exigiria que substituíssemos o termo “eu” pela partícula reflexiva “se”, que concordaria com a forma gramatical empregada no restante da sentença e do parágrafo em que a escrevemos. Entretanto, optamos por não retirar o “eu” da citação, na medida em que ele nos remete diretamente à posição desde a qual Descartes quer ancorar, no discurso, seu método. Um “eu” numa posição tão positivada, mas ao mesmo tempo tão frágil, que poderia ser substituído pela partícula, esvaziada de substância, que é dada pelo “se”.

Contudo, para verificar fenômenos e descrever seus funcionamentos, o distanciamento entre sujeito do conhecimento e objeto de estudo é uma (ilusória) premissa. Tudo acontece como se este possuísse uma existência independentemente do olhar daquele. A problematização foucaultiana do quadro de Velásquez, todavia, adverte-nos dessa impossibilidade de independência, pela qual a representação está definitivamente ligada à trajetória do olhar que a pinta. É no percurso do olhar que encontramos sua verdade, a verdade desse encontro indiscernível entre sujeito e objeto do conhecimento. De outro modo, ou visamos o sujeito que representa, ou miramos a representação que é seu objeto.

As ciências humanas, por sua vez, em seu afã de psicologização e individualização da subjetividade, constituem-se como mais um possível dessa lógica que faz sujeito e objeto coincidirem num ponto de representação. Pretendendo, ao encarnar o sujeito no homem, fundar para aquele um ancoramento no ser, são apanhadas num jogo de impossibilidades discursivas que propriamente ignoram. O sujeito, disse-o Lacan, é falta a ser. A representação, disse-o Foucault, indica, por todas as partes de seu conjunto, o vazio essencial da presença do sujeito. A propósito disso, merece destaque um agudo dizer: “não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (LACAN, [1965-1966] 1998, p. 873).

É assim que a proposta de relação ao outro, posta em cena pelo discurso universitário, conjuga o impossível formulado na equação lacaniana, pela qual a representação não recobre a totalidade do objeto, mas denuncia a trajetória de um olhar que dá notícias da posição de um sujeito. O que se ignora no ideal científico é, justamente, essa dimensão inerente a qualquer recorte do real, a saber, que um discurso confere existência a um mundo, ao invés de revelá-lo.

Para Arendt ([1958] 2005), o mundo é, no espaço público, à medida que se constrói o comum como possível. Um mundo comum implica que se ocupe nele diferentes lugares, a partir dos quais se é visto e ouvido pelo outro/se vê e se ouve o outro, de diferentes perspectivas. Este é o significado da vida pública para a autora: conferir realidade a um mundo a partir do compartilhamento. Produzem-se assim modos de vida, embora se diga que, através de certos discursos – o da ciência, por exemplo –, se trate de descobri-los. Nega-se a imbricação inevitável entre a

realidade e as posições, na estrutura discursiva, desde as quais ela se tornou possível, escapando-se ao debate ético-político que precisa acompanhar essa produção.

Os desdobramentos ético-políticos decorrentes dessa negação das trajetórias do olhar na representação são precisamente anunciados por Lacan quando ele faz referência ao mito do Eu ideal, veiculado pelo discurso da ciência.

O mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma, a saber, o enunciador, eis precisamente o que o discurso universitário não pode eliminar do lugar onde se acha sua verdade. [...] surge irredutivelmente a *Eu-cracia* (LACAN [1969-70] 1992, p. 59).

Na *Eu-cracia* do ideal científico, trata-se de definir o que há e o que não há, o que é e o que não é, ignorando o jogo de equívocos implicado em qualquer interpretação do mundo, ignorando a posição impossível de domínio do eu sobre a dispersão do outro. Nesse movimento, escamoteia-se a dimensão real do objeto – aquela que resiste a toda e qualquer forma de totalização. É assim que, para Lacan, a fantasia de “um discurso sobre o que há [um discurso sobre o que é] isenta da responsabilidade de produzi-lo” (LACAN, [1972] 2003, p.479). Esse é um dos pontos que nos interessa sublinhar: *um discurso, quando rechaça seu caráter contingente, pensando poder capturar o objeto totalmente, exime-se da responsabilidade de tê-lo produzido.*

Não apenas os especialistas recorrem ao argumento da “verdade científica” ou do “cientificamente comprovado” para levar a cabo suas empreitadas. Educadores, publicitários, pais, jornalistas, governantes se utilizam deste artifício, para dar credibilidade às suas narrativas. A mídia, particularmente, encontra nesse nicho o “caminho da felicidade”: campanhas publicitárias estão repletas dessas ditas verdades constatadas. O discurso verdadeiro, objetivo e isento de valores, que responde pelo nome de científico, seduz, aglutina e dá audiência, demonstrando como uma estrutura alastra seus efeitos nos diferentes recantos da existência.

Hannah Arendt ([1958] 2005) também abordou os efeitos da inscrição das concepções científicas no quadrante das verdades sobre a existência. A capilarização do ideal científico nos retiros mais íntimos da vida é, para ela, correlata de um processo que nomeou como ascensão da *esfera social* sobre os espaços público e privado. Nesse sentido, ela dialoga com a problematização lacaniana acerca do discurso universitário como uma das dimensões estruturantes do laço social de nossa época, atentando para o fato de que o ideal científico é sim um ideal político. Nas suas palavras:

Na verdade, os feitos perderão cada vez mais a sua capacidade de opor-se à maré do comportamento, e os eventos perderão cada vez mais a sua importância, isto é, a sua capacidade de iluminar o tempo histórico. A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo, e sim o ideal político, já agora não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submetida na rotina do cotidiano, aceita pacificamente a concepção científica como inerente a sua própria existência (ARENDR, [1958] 2005, p. 53).

Desde esta perspectiva, a esfera social caracteriza-se por constituir-se como uma grande e normatizadora família, que visa levar seus membros a comportarem-se como iguais. Trata-se do empuxo a *comportar-se* de forma a preservar, aperfeiçoar e alongar a vida biológica. Lógica que difere frontalmente daquela operante no espaço público desenhado pelo mundo antigo, no qual era necessário *agir* para produzir um mundo comum e inscrever uma existência simbólica para além da vida biológica.

Esse deslocamento do campo da *ação*, como modo de diferenciar-se no espaço público, para o terreno do comportamento e da busca de uma igualdade no espaço social responderia a uma mudança relativa ao lugar do ideal (Arendt, [1958] 2005). Diríamos, com Lacan, que se trata de uma modificação estrutural no trabalho de tessitura do laço social realizado pelo ideal. Para a autora, a modernidade teria radicalizado a premissa de que “a vida e não o mundo comum é o bem supremo do homem” (Arendt, [1958] 2005, p.332), o que produziria alguns desdobramentos. Sem a busca de uma imortalidade simbólica, pela produção de um mundo comum que

permaneça e se transmita, não há espaço público que se sustente, refere Arendt ([1958] 2005).

Habitáramos então um espaço-tempo no qual o reconhecimento das diferenças entre os sujeitos não se faz mais pelas possibilidades da ação compartilhada no espaço público, mas pela proliferação das identificações imaginárias a verdades totalizantes definidoras dos comportamentos adequados aos indivíduos. Nesse sentido, a emergência da esfera social reforça a inversão de posições que o cristianismo trouxera para o mundo antigo em decadência, a saber: o desaparecimento da vida política e a manutenção de uma política da vida (ARENDR, [1958] 2005). Uma política que crê na harmonização da vida, via conforto individual, operando pela posta em cena de um campo de produção de homogeneidades à revelia do exercício ético-político de inscrição das diferenças.

Lacan ([1969-70] 1992), de sua parte, não cansará de nos incitar a pensar sobre como a ciência, enquanto produção discursiva, introduz-se na política, na medida em que constrange as possibilidades de relação ao outro e opera certos modos de regulação do gozo, produzindo possibilidades e impossibilidades para o sujeito.

A intrusão na política só pode ser feita reconhecendo-se que não há discurso – e não apenas o analítico – que não seja do gozo, pelo menos quando dele se espera o trabalho da verdade (LACAN, [1969-70] 1992, p. 74).

Nesse sentido, é preciso acolher absolutamente a categoria da responsabilidade como operador ético-político em qualquer narrativa do vivido, fazendo operar a falha que move a estrutura, dando consequências ao ponto invisível desde o qual o sujeito entra, como um vazio, no quadro que ele pinta. “Por nossa posição de sujeito – nos diz Lacan ([1965-66] 1998, p. 873) – sempre somos responsáveis”, ainda que ela se teça num laço social que naturaliza a cisão sujeito/objeto, como é o caso do discurso universitário.

Hoffmann (2011) refere que o sujeito da psicanálise é justamente aquele que, à pergunta pela identidade “quem és?”, responde com sua subjetividade. Este seria o sujeito convocado por Freud a partir do “Wo es war, soll Ich werden”, traduzido em Lacan por “lá onde isso era, lá como sujeito devo eu advir”<sup>12</sup>. O “Sollen” reenvia ao dever moral kantiano, introduzindo o sujeito freudiano na morada da ética.

Assim sendo, operar com o conceito de laço social como discurso é reconhecer que não há nada de natural no mundo humano, desde que a linguagem veio instaurar a perda do objeto, desde que o cavalo de Troia<sup>13</sup> despedaçou seu ventre. Nesse sentido, um dos pontos que consideramos crucial para seguir desdobrando o interrogante que nos concerne diz respeito ao fato de que, ao conceber o conhecimento como efeito de discurso, podemos interrogar os ideais que lhe tecem, as possibilidades de tratamento do gozo que incita, os modos de relação ao outro à que dá existência – o que não é sem consequências no que concerne ao campo da ética e da política.

Lo Bianco (2010) refere que, no gozo dos conhecimentos, tal qual se coloca no discurso universitário hoje em dia, está em jogo a busca do ilimitado e do imediato. Não se trata, de forma alguma, de dar entrada a um saber que viria do Outro, produzindo enigma, mas de respostas imediatas e plenas que não resguardam o lugar da questão. Ao contrário, desconsideram esse ponto de singularidade que contingencia a emergência de uma resposta.

Como nos alerta, precisamente, Colette Soler (2004), em referência a Lacan, não existem senão verdades particulares que respondam ao mal estar na civilização. No entanto, sofremos de uma pressa prescritiva, expressa nos códigos de etiqueta, protocolos de saúde, manuais de bem-viver, descobertas tecnocientíficas. Nesse nível do problema, introduz-se um aspecto fundamental para nossa

---

<sup>12</sup>Là où c'était, là comme sujet dois-je advenir.

<sup>13</sup>Com a referência ao cavalo de Troia, apontamos para uma fala de Lacan, que nos parece extremamente perspicaz em relação ao que está em jogo no saber veiculado pelo discurso universitário. Diz o autor: “Se há um saber que não se sabe, como já disse, ele é instituído no nível de S2, ou seja, aquele que chamo de outro significante. Esse outro significante não está sozinho. O ventre do Outro, do grande Outro, está repleto deles. Esse ventre é aquele que dá, como um cavalo de Tróia monstruoso, as bases para a fantasia de um saber-totalidade” (LACAN [1969-70] 1992, p.31).

problematização: a possível e funcional cumplicidade entre o discurso universitário e a lógica capitalista.

### 1.2.2. Discurso capitalista

“O seu cérebro é capaz de quase qualquer coisa”, anuncia a reportagem<sup>14</sup> de capa de uma revista, há várias décadas bastante conhecida da opinião pública brasileira. Na sequência, um texto que enumera os feitos das pesquisas neurocientíficas no final do século XX. “Ele consegue parar o tempo, ficar vários dias numa boa sem dormir, ler pensamentos, mover objetos à distância e se reconstruir de acordo com a necessidade” – garante a escrita entusiasmada, comparando as habilidades recentemente atribuídas ao cérebro aos superpoderes dos heróis de histórias em quadrinhos. O que parecia impossível ganha realidade, continua a reportagem, uma verdadeira revolução mudará não apenas o que se entende como “o cérebro”, mas “a imagem que fazemos do mundo, da realidade e de quem nós somos”.

O texto segue descrevendo as impressionantes ambições científicas de desvendar o funcionamento de um cérebro máquina, determinante do passado, presente e futuro dos corpos em que ele habita. É certo que os efeitos disso não passam despercebidos à perspicácia do repórter, que alude a uma “revolução como

---

<sup>14</sup>A máquina mais complexa do Universo está na sua cabeça. Agora que começamos a entender como ela funciona, descobrimos capacidades que nem imaginávamos. Saiba quais são esses superpoderes - e o que fazer para adquiri-los. [...] Parecem superpoderes de histórias em quadrinhos, mas são apenas algumas das descobertas que os neurocientistas fizeram ao longo da última década. Algumas dessas façanhas sempre fizeram parte do seu cérebro e só agora conseguimos perceber. Outras são fruto da ciência: ao decifrar alguns mecanismos da nossa mente, os pesquisadores estão encontrando maneiras de realizar coisas que antes pareciam impossíveis. O resultado é uma revolução como nenhuma outra, capaz de mudar não só a maneira como entendemos o cérebro, mas também a imagem que fazemos do mundo, da realidade e de quem somos nós (Revista Superinteressante, agosto de 2006, arquivo *online*, por Rafael Kenski). Disponível em [http://super.abril.com.br/superarquivo/2006/conteudo\\_458653.shtml](http://super.abril.com.br/superarquivo/2006/conteudo_458653.shtml). Acesso em janeiro de 2012.



nenhuma outra”: trata-se de algo capaz de transformar a experiência do/de ser humano – refere.

No que concerne às revoluções, Lacan ([1971] 2011, p. 15), já advertira sobre o talento que possuem para correr atrás do próprio rabo: “é que essa palavra é admiravelmente escolhida, por querer dizer *retorno ao ponto de partida*”. E qual seria, afinal, o ponto ao qual essa nova revolução científica nos faria retornar? Lacan continua a propósito do tema “revolucionar”:

O círculo disso tudo já era conhecido, mas é amplamente demonstrado no livro *História da Loucura*, de Michel Foucault. O psiquiatra tem, com efeito, um serviço social. Ele é a criação de uma certa virada histórica. A que atravessamos não está nem perto de aliviar esse fardo ou de reduzir seu lugar [...] (LACAN, [1971] 2011, p. 15).

A genialidade do neurocientista, no “desvelamento das superfunções” do cérebro, reenvia-nos à benevolência do psiquiatra que opera a individualização da loucura, pela criação da categoria “doença mental”. Retornamos ao ponto, no qual, notavelmente, ambos prestam um serviço social, que reinscreve a universalização do sujeito da ciência. Agora menos sujeito do que nunca.

O cérebro entra no quadro. No entanto, é o órgão e não mais o homem quem o pinta. O que ele pinta? Suas superpoderosas circunvoluções, seus heroicos neurotransmissores, suas ultrassônicas sinapses. Já é possível vislumbrar a obra. Basta olhar as telas coloridas e labirínticas dos exames de imagem que mapeiam o cérebro humano.

A reportagem continua, convidando o leitor a conhecer uma lista de superpoderes de nossos cérebros, até então ignorados, e relatando experimentos científicos. Em um deles se comemora a constatação de que, através da colocação de eletrodos no córtex motor de um homem paralítico, registraram-se disparos de mais de cem neurônios que, enviados a um computador, foram capazes de controlar um cursor em uma tela, abrindo e-mails, jogando videogames e comandando um braço robótico. O relato sugere que esse novo conhecimento permitirá não apenas a

produção de próteses para deficientes, mas também a criação de membros novos para pessoas perfeitamente saudáveis. “Que tal um terceiro braço?” – pergunta, em tom chistoso, o jornalista.

“O fascinante – refere um jovem neurocientista alemão, em entrevista à revista mencionada – é que os neurônios não costumam errar”. À diferença do sujeito cartesiano, que precisa dedicar a vida à construção de um método para garantir a distinção entre o verdadeiro e o falso, o sujeito da neurociência contemporânea pode confiar em suas sinapses – basta localizar o eletrodo no lugar adequado ou ingerir o fármaco correto. Aliás, a reportagem é taxativa: “ninguém tem prometido tanto um caminho para uma mente turbinada quanto a indústria farmacêutica”.

A última novidade, informa o repórter, é a produção de uma droga que possibilita prescindir do sono por dias. Lançada, há sete anos, para agir sobre um sintoma que se manifesta pelo sono súbito e incontrolável (narcolepsia), o remédio vem conquistando uma popularidade sem precedentes, com vendas alcançando cifras de milhões de dólares nos EUA. “Para alguns – comenta a reportagem – a droga fará para o sono o que o anticoncepcional fez para o sexo: separar o ato das suas consequências biológicas”. Por outro lado, apressa-se em perguntar o jornalista: “o que aconteceria com a vida em uma sociedade que nunca dorme?”

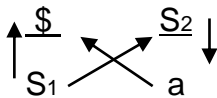
Na esteira das invenções tecnológicas que não cessam de inflacionar nossas fantasias de superpoderes, a universalidade do sujeito se reinstaura. Porém, nessas apologias contemporâneas do órgão, o discurso da ciência se faz acompanhar de outro discurso, definido por Lacan ([1972] 1953-1978) como extremamente astucioso. Trata-se do discurso capitalista, uma nova modalidade do discurso do mestre. Lacan ([1972] 1953-1978, s/p.), em “*Du discours psychanalytique*”, dirá:

[...] a crise, não do discurso do mestre, mas do discurso capitalista, que é seu substituto, está aberta. De forma alguma, lhes digo que o discurso capitalista seja feio, é ao contrário qualquer coisa de loucamente astucioso, hein? De loucamente astucioso, mas condenado ao furo [também pode ser traduzido por condenado à morte]. Enfim, depois de tudo que fez de astucioso como discurso, isso não é menos condenado ao furo [morte]. É insuportável. É

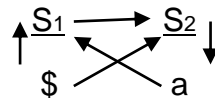
insuportável numa coisa que eu poderia lhes explicar... porque, o discurso capitalista está aí, vocês o veem... [indica a fórmula no quadro] uma inversão tão pequena simplesmente entre o S1 e o S barrado, que é o sujeito... isso basta para que funcione como sobre rodinhas, isso não pode funcionar melhor, mas justamente funciona demasiado rápido, se consome, se consome tanto quanto se desgasta (tradução nossa)<sup>15</sup>.

Segue abaixo o matema do discurso capitalista à que se refere a citação e, ao lado, o matema do discurso do mestre, para que possamos acompanhar a sutileza da modificação estrutural e suas consequências:

#### Discurso Capitalista



#### Discurso do Mestre



Nessa inversão, operada no interior do discurso, o S<sub>1</sub> passa a ocupar o lugar da verdade e o sujeito a posição do agente. Apaga-se a ligação entre a posição do agente e a do outro, onde figura o S<sub>2</sub> (o saber). Desse modo, institui-se uma relação direta entre o objeto produzido (a) e o sujeito (agora consumidor), sem a mediação do saber (S<sub>2</sub>). Detalhe decisivo pelo qual o saber não faz mais limite ao gozo.

A inversão estrutural, obrada pelo discurso capitalista, teria aberto uma crise no laço social, na medida em que nele se opera uma eficácia distinta daquela,

<sup>15</sup>[...] la crise, non pas du discours du maître, mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte. C'est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste, ce soit moche, c'est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein? De follement astucieux, mais voué à la crevaison. Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n'en est pas moins voué à la crevaison. C'est que c'est intenable. C'est intenable, dans un truc que je pourrais vous expliquer... parce que, le discours capitaliste est là, vous le voyez... [indica la formula alla lavagna]... une toute petite inversion simplement entre le S1 et le S barré, qui est le sujet... ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume (LACAN [1972] 1953-1978, s/p.).

analisada por Freud, com respeito ao discurso do mestre (LACAN [1972] 1953-1978). Como saldo da crise, o recrudescimento da posição objetual do sujeito contemporâneo, a emergência de ondas de dessubjetivação em ritmos alucinantes. Retomemos, por um instante, o caminho.

O discurso do mestre, como referimos, ordena a cadeia significante através do par  $S_1 \rightarrow S_2$ , ao mesmo tempo em que permite um enquadramento do gozo, via fantasia inconsciente, organizando a relação do sujeito ao objeto causa do desejo  $\$ \rightarrow a$ . Produz-se, desse modo, uma subjetividade dividida pelo inconsciente, desprovida do objeto derradeiro, e que fala, entre outras possibilidades, através do sintoma neurótico. Interrogado pelo dizer desse sintoma, Freud inventou a psicanálise.

Lacan ([1969-1970] 1992) situou o discurso do mestre no laço social em que se inscreve o governo, afirmando que esta estrutura discursiva funda a civilização. O que o mestre quer é que as coisas funcionem, refere o autor. E as coisas funcionam por referência a um significante – significante-mestre  $S_1$ , ordenador da relação ao saber – que situa o sujeito no laço ao outro/Outro e ao objeto perdido (a), abrindo possibilidades parciais de tratamento do gozo.

Lembremos que, na obra lacaniana, o termo gozo é articulado a partir da dialética hegeliana do mestre e do escravo, enquanto referência que possibilita a formulação do discurso do mestre. Porém, Lacan situa o gozo de forma diferente de Hegel: escrevendo-o sempre do lado do escravo. Introduce-se aí algo novo a despeito do pensamento de Hegel e Marx, a saber, que existe um discurso que articula a renúncia ao absoluto do gozo, fazendo aparecer o que ele chama de função do mais-de-gozar.

Contudo, enquanto o mestre antigo, identificado com a filosofia, é aquele que se apropria do *savoir-faire* do escravo para constituir seu saber – é um mestre que não trabalha, tendo sua relação ao objeto mediada pelo saber do escravo – o mestre moderno é o capital, comumente nomeado “a mão invisível do mercado”: um mestre desencarnado (VANIÉR, 2002). Assim, no discurso capitalista, ao mesmo tempo em que o saber ( $S_2$ ) não tem relação com o sujeito, ele torce sua relação com o  $S_1$

(significante-mestre), que já não é mais o agente do discurso – ponto estrutural de uma realidade discursiva – mas sim sua verdade absolutizada.

Desse modo, segundo Lacan ([1969-70] 1992, p. 29-30), “o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber”: o saber, propriedade do escravo, em posição de alteridade, rompe sua relação com o sujeito, de modo que o mestre, na posição da verdade, passa a proprietário do “tudo-saber”. O saber fica, então, situado em um lugar bastante semelhante ao do conhecimento – esse saber da ordem da consciência que não coloca perguntas e que pensa conhecer-se plenamente. Torna-se, assim, um instrumento que pretende conhecer todas as variantes do produto e do mercado para alcançar um êxito que já não é o do desejo, mas o do consumo (ZUBERMAN, 2008).

Além disso, prescrevendo uma relação direta entre produção e sujeito, o capitalismo faz do próprio trabalho – que, no discurso do mestre antigo, aparecia como um intermediário da relação à produção – uma mercadoria. Ao fazer do *savoir-faire* um produto, se veicula outro modo de referência ao objeto. Trata-se de uma relação menos mediada, mais imediata. Incita-se ao encontro instantâneo e volátil com os objetos de consumo, agora talvez mais objetos de cobiça do que objetos de desejo.

Atado a esse objeto incompetente na função de causa do desejo mas extremamente habilidoso na tarefa de incitar ao gozo, ao sujeito, resta padecer de um sofrimento sem interrogação, de um mal-estar incapaz de produzir enigma, de um cérebro superpoderoso e superdependente de psicofármacos. As questões – “Que quero?” “Aonde vou?” – ficam subsumidas nas soluções imperativas do consumismo. O sujeito se perde na busca de um êxito que já não pode sustentar diante dos outros e que também não o situa diante de si mesmo. Como efeito, Zuberman (2008) refere a emergência de uma gama de novas formas de sofrimento, ensaios insuficientes para alcançar ao sujeito a possibilidade de dispor de uma pergunta.

É importante, contudo, afirma o autor, fazer a diferença entre o modo de produção capitalista e o discurso capitalista. Segundo Zuberman (2008):

O modo de produção capitalista é facilitador do discurso capitalista, mas não se manifesta univocamente. Uma ciência sem pergunta, uma tecnologia que se apresenta respondendo a tudo, um discurso político que se apresenta como caminho sem fissuras em direção a um futuro “cientificamente demonstrado”, como o stalinismo ou o neoliberalismo são manifestações deste discurso destinado a estourar (ZUBERMAN, 2008, p. 25)<sup>16</sup>

É assim que o gozo do consumo também incide sobre a imperiosidade de produzir e consumir saberes. Enquanto a produção de *papers* e de livros cresce numa proporção incalculável – inclusive pelo que permite a engenhosidade do dispositivo da internet –, as possibilidades de formar pensadores que construam boas perguntas decrescem na mesma medida. Formar aqueles que sustentem a pergunta pela causa, que guarda o lugar da singularidade, se enfraquece a cada dia diante da avalanche de saberes mercadoria que explicariam tudo.

Sem poder contar com o significante para fazer frente ao gozo desenfreado do consumo, o discurso capitalista tende a degradar a própria possibilidade de fazer laço social (ZUBERMAN, 2008). Também para Quinet (2006), a não relação entre agente do discurso (o consumidor) e o outro, em marcha no discurso capitalista, teria como efeito a não instauração do laço. Essa possível leitura da escrita lacaniana do discurso capitalista nos sugere que nele se opera a forclusão da falta – aquela que o saber, em sua parcialidade, porta. Há, contudo, quem situe, na estrutura do discurso capitalista, não a forclusão da falta, mas seu desmentido, o que relegaria aos objetos de consumo o mesmo patamar dos objetos do gozo fetichista. Ali onde a falta deveria figurar, o olhar desvia-se, tão rápido quanto possível, na direção da mercadoria, tornada então objeto fetiche (GOLDENBERG, 1997).

---

<sup>16</sup>El modo de producción capitalista es facilitador del discurso capitalista, pero no se manifiesta unívocamente. Una ciencia sin pregunta, una tecnología que se presenta respondiendo a “todo”, o un discurso político que se presenta como camino sin fisuras hacia un futuro “cientificamente demostrado”, como el stalinismo o el neoliberalismo son manifestaciones de este discurso destinado a reventar (ZUBERMAN, 2008, p. 25).

Para Vanier (2002), no entanto, o motor das apressadas voltas do discurso capitalista segue sendo a perda, o que permitiria definir o objeto *a*, mesmo dentro da lógica capitalista, como causa – e não meta – do desejo (VANIÉR, 2002). O autor afirma que, onde há consumismo, há gozo e perda de gozo. Mercadorias são produzidas para serem rapidamente destruídas e, nesse sentido, realizam o destino inexorável do objeto desde que o mundo entrou na estrutura do discurso: ser jogado fora.

Desta feita, diferentemente de Marx, Lacan anunciaria que estamos em uma sociedade de escravos, todos do mesmo lado da máquina da produção capitalista. O trabalhador não tem acesso ao gozo da mais-valia, mas o capitalista também não o usufrui de todo, já que precisa reinvesti-lo na produção. A mais-valia, desse modo, presentifica a renúncia ao gozo total, operação que está no fundamento do laço social e que é, ao mesmo tempo, seu efeito. Renunciamos ao gozo, condição da entrada no laço social, e somos apanhados na promessa de recuperá-lo através do consumo, que seria “democraticamente”, repartido entre todos (VANIÉR, 2002).

Segundo Vanier (2002), a diferença do objeto produzido pelo trabalho do escravo na antiguidade e os produtos da máquina capitalista reside no fato de que aquele conservava seu valor de uso, enquanto o objeto produzido na lógica capitalista conserva apenas seu valor de troca. Não são objetos para serem utilizados, mas sim para sustentarem a circulação do capital, garantindo que a engrenagem capitalista funcione, que as rodinhas, como referiu Lacan ([1972] 1953-1978) sigam empreendendo seus giros. Passa-se, desse modo, a exigir mais e mais dos meios de produção a alimentar a voracidade do capital. Estamos falando de gozo em alta velocidade.

Resta perguntar em que medida essa descartabilidade vaporosa do objeto pode ofertar ao sujeito a possibilidade de registrar a perda. Nesses modos imediatos e voláteis de abordagem do objeto, a proposta é de autorreferência e o ideal de autoengendramento. Assim, esquece-se algo fundamental que a psicanálise vem nos lembrar, a saber, que surgimos primeiro em território alheio, campo do Outro. Não fossem os significantes do Outro, não existiríamos enquanto sujeito, o que quer dizer que nenhuma apropriação se tornaria possível.

Um diálogo entre dois personagens de uma história em quadrinhos fala, de forma assaz espirituosa, desse impasse do sujeito do capitalismo perante o Outro. A potência interrogante da tirinha aponta para um daqueles poderes, que não são os superpoderes de um cérebro turbinado, mas das faculdades do pensamento que, por um instante, tornam visível o ponto indiscernível onde a singularidade subsiste. Mafalda, personagem central da história, conta ao amigo sua última descoberta: “Mais do que pessoas somos uma decisão dos nossos pais” (QUINO, 2003, p. 255), comenta. É então que Manolito, inconformado com a revelação de Mafalda, exclama que daria um jeito de nascer de qualquer modo, independentemente, de quem fossem ou o que desejassem seus pais. Belo desenho do fantasma de governo do “eu” que ronda as noites insones do século XXI. Vale à pena ler os quadrinhos, seguem abaixo:



Lacan ([1965] 2003) também nos envia a ler nas manifestações da cultura as verdades da singularidade. Em *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein*, sugere que o artista precede o psicanalista no que diz respeito à potência de enunciar algo da verdade sobre o sujeito e o laço social. Em suas palavras: “a única vantagem que um analista tem direito de tirar de sua posição [...] é a de se lembrar, com Freud, que em sua matéria o artista sempre o precede e, portanto, ele não tem que bancar o psicólogo quando o artista lhe desbrava o caminho” (LACAN [1965] 2003, p.200). Vejamos então o que nos diz Andy Warhol.



Com latas de sopa<sup>17</sup>, caixas de Brillo (uma espécie de “Bom-bril”), retratos de celebridades, fotos de si mesmo tiradas com uma polaroide, Andy Warhol talvez tenha sido, no campo da arte, um dos pensadores que chegou mais perto de enunciar a verdade que sustenta o discurso capitalista. Ao ousar alçar objetos banais do cotidiano consumista da vida americana ao estatuto de obra de arte, ele transformou imagens exaustivamente propagadas, fabricadas para tamponar a falta, em qualquer coisa que ironiza, indaga, faz furo. Mercadoria? Obra? Imitação? Autoria? O artista fez os objetos emergentes no *american way of life* colocarem questões para os modos de vida de seu tempo.

Nessa arte da apropriação, o vazio do rosto do astro se metamorfoseava nas cores que lhe imprimia o artista. Jogando com a questão da falta de originalidade, a *pop art* de Warhol se valia da reprodução, da repetição, do falso, da produção em série. Andy Warhol se apropriou do que a cultura de mercado produzia de excessivo para colocar em cena seu esvaziamento. Uma arte que busca inspiração nos impasses colocados pela naturalização dos limites entre o próprio e o alheio no mundo do consumo.

Entretanto, curiosamente Warhol se transformou num dos artistas que mais vendeu suas peças. Indagou a relação do homem capitalista com seus objetos de consumo, mas acabou por ver suas criações expostas nas prateleiras e vitrines do mesmo mercado que questionou. Estas foram tomadas no fluxo incessante de produção de objetos a escamotear a falta – uma das propriedades mais marcantes do discurso capitalista de nosso tempo. Fica então como pergunta: sua obra não teria sido capturada pela própria rede que ela interrogou?

Tudo se passa como se o pensamento lacaniano operasse sua leitura nesse limiar pelo qual um discurso produz seu próprio contraponto: ali onde se opera uma captura, estariam dadas às condições de rebelião. Esta última seria então, ela mesma, o ponto analisador daquela. Nessa direção, a posição enunciativa dos estudantes franceses de maio de 68, como referiu Lacan, em alguma medida teria sustentado o discurso combatido, ao mesmo tempo em que teria aberto as condições de sua interrogação. É por dentro e não por fora do laço que se produzem

---

<sup>17</sup> Trata-se da sopa Campbell, um dos produtos alimentícios industrializados mais vendidos nos EUA, principalmente, em momentos de crise econômica.

as possibilidades de furo, de escape, de movimento; ainda que seja também, desde os interstícios do discurso, que a repetição sedimenta suas verdades alienadas.

De nossa parte, interessa sublinhar a cumplicidade entre o discurso universitário e o discurso capitalista em torno da individualização da loucura e da produção de sua posição de objeto. O primeiro justifica as psicoses como fenômeno *a priori*, independente do laço social que lhe dá existência; o segundo coloca-lhe numa engrenagem de produção homogeneizada, de acumulação imaginária, de exploração do semelhante. Quanto mais jogados nesse estado de coisas, pelo qual se é todos e ninguém, menos possibilidades de se produzir um lugar próprio para habitar um mundo compartilhado. Como pensar essa lógica de captura em relação ao fora que a psicose põe em jogo?

Feito esse breve percurso de apresentação e problematização da formulação lacaniana sobre os laços sociais, destacados os discursos universitário e capitalista, já é possível nos aproximarmos um pouco mais de nossa questão de pesquisa. Quais poderiam ser os efeitos do encontro entre o real da psicose e um discurso que tenta objetivar o outro pelo saber? Quais consequências para o trabalho com as psicoses de se ignorar a dimensão produtora de realidades presente no conhecimento? Quais os desdobramentos de se situar o psicótico no lugar de objeto de um saber que se quer totalidade, especialmente quando ele desliza sobre as rodinhas velozes da lógica autorreferencial capitalista? O “doente mental”, como objeto de estudo, não estaria aí justamente para testemunhar isso?

Para encaminhar estas perguntas, faremos um percurso por algumas considerações de Freud e Lacan acerca do universo psíquico nas psicoses, sublinhando o dizer lacaniano que o situa como fora-do-discurso.

Lembremos, entretanto, antes de passar ao ponto seguinte, que não é sem mal estar social que se objetaliza o outro. Diante da totalização do saber buscada pela ciência, o sujeito vem com seu sintoma fazer objeção ao totalitarismo, diz-nos Lacan ([1973] 2003), de modo que o discurso histórico pode ser situado como uma espécie de avesso do discurso da universidade. Desde esta perspectiva, Lacan nos adverte que não seria o mestre cientista que explicaria o inconsciente que a histórica oferece à interpretação do analista, como sugeriu certa feita Freud, mas o

inconsciente que viria pôr em questão os modos pelos quais o mestre cientista produz conhecimento.

[...] concluo que o discurso científico e o discurso histórico têm *quase* a mesma estrutura, o que explica o erro que Freud nos sugere da esperança de uma termodinâmica pela qual, no futuro da ciência o inconsciente encontraria sua explicação póstuma (LACAN [1973] 2003, p. 522).

Tomando a via que Lacan nos oferece ao afirmar que um discurso pode forçar alguma mudança sobre o outro, porque não pensar que o fora-do-discurso<sup>18</sup> possa produzir mudança nas estruturas discursivas? Se o discurso histórico, aquele com o qual se encontrou Freud, pôs em cheque o totalitarismo da posição do mestre, o que poderíamos dizer do fora-do-discurso das psicoses, achado de Lacan? É nesse sentido que nos perguntamos quais seriam os possíveis efeitos do acolhimento do fora-do-discurso das psicoses na morada do discurso universitário da era do capitalismo.

---

<sup>18</sup>A questão do fora-do-discurso, enquanto posição subjetiva concernente aos sujeitos estruturados no campo das psicoses, será trabalhada, em seguida, no ponto 2 de nosso texto.

## 2. DO FORA-DO-DISCURSO

Na ocasião da escrita de sua tese de doutorado *Da Psicose Paranoica em suas Relações com a Personalidade*, Lacan ([1932] 1987) enfatizou que a produção dos melhores e mais importantes textos de Aimée – Marguerite Pantaine, paciente cujo caso clínico foi abordado no trabalho – bem como o momento mais intenso de seu esforço de escrita ocorreram sob influência de ideias delirantes e num momento agudo de desorganização psíquica. A paranoia, tal qual Lacan ([1932] 1987) começa a delinear na época, foi equiparada, como mecanismo, às operações lógicas do pensamento dos criadores e teóricos. O delírio foi definido como consubstancial à interpretação e ao processo criativo.

Concebendo então a imaginação criadora de Aimée como não alheia à psicose, mas, ao contrário, um de seus efeitos, Lacan ([1932] 1987) acaba por interrogar a fronteira entre loucura e razão que se construía desde o pensamento médico. Roudinesco (1988) irá dizer a este respeito:

Já não se trata de fazer dela uma doença autêntica, mas, ao contrário, de designar uma proximidade entre duas realidades, a da loucura e a da razão. Melhor ainda: trata-se de dissolver o mundo da razão e tornar coerente ou exprimível o do imaginário, em sua própria forma. [...] a elaboração de Lacan fez um rombo no saber dominante (ROUDINESCO, 1988, p.132).

Tudo se passa de modo que a concepção lacaniana, desde seus primórdios, retira a psicose da exterioridade na qual o pensamento médico lhe havia inscrito: o fora da razão. Sublinha-se que isto ocorre já em um momento bastante precoce de seu percurso de formação. Estamos falando de algo que precede sua autorização enquanto analista, quando é ainda um jovem psiquiatra muito interessado pelo estudo da obra freudiana.

As “interpretações patológicas” – marcas da psicose, segundo a descrição psiquiátrica da época, por exemplo, em Sérieux e Capgras, mencionados por Lacan na tese – são desmistificadas, à medida que a hipótese teórica lacaniana põe em

questão a própria possibilidade de se raciocinar de forma correta. Na paranoia, não se trataria mais de um fora da razão, pois os limites que supostamente circunscreveriam o campo da razão são desconstruídos por Lacan.

Em *Formulações sobre a causalidade psíquica* – texto que já se inscreve dentro dos escritos psicanalíticos do autor –, Lacan ([1946] 1998) anuncia a importância de se retirar a psicose do âmbito da doença individual e pensá-la como estrutura por relação à linguagem. “Toda a loucura é vivida no registro do sentido”, nos diz (LACAN [1946] 1998: p. 166). Desse modo, bastante cedo em sua obra, podemos perceber a busca por produzir outra legibilidade para a psicose que não seja a fenomenológica, bem como um esforço por não concebê-la simplesmente como negativo da neurose.

Mais adiante, no seminário sobre as psicoses (LACAN, [1955-1956] 2002), somos novamente surpreendidos, agora pela afirmação da proximidade entre a lógica da paranoia e a da produção do conhecimento. Surge, de forma renovada, o questionamento da ideia de delírio como algo incongruente à realidade, abrindo-se novamente espaço para uma interrogação acerca do estatuto da mesma. Está dado o alerta para o fato de que não é a condição que uma ideia tem de especularizar a “realidade” que a faz mais verdadeira, de modo que a seara da verdade já começa a entrar assim, como questão, no percurso lacaniano. Nesse caminho, ele reafirma que o delírio nada teria a ver com um déficit no acesso à “realidade verdadeira”, mas seria uma construção, que diz de uma particular posição frente à linguagem.

Lacan diz em relação ao psicótico: “tudo para ele torna-se signo” (LACAN [1955-56] 2002, p. 18). O signo seria o que representa alguma coisa para alguém, enquanto o significante representaria um sujeito para outro significante. Há então uma distinção essencial entre significante e signo. O que os distingue é, exatamente, o fato de que o significante é em si mesmo sem significação própria; e o signo se faz pela colagem de um significante a uma significação. Enquanto há nesse último um congelamento do significado, no significante, por outro lado, trata-se sempre de enigma. Entre um significante e outro haveria um intervalo onde o sujeito apareceria para outorgar sentido<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup>Importa assinalar uma diferença entre os termos significado ou significação e sentido. Enquanto os dois primeiros remetem a algo mais fixo e estável, o segundo porta uma dimensão de movimento,

De outra parte, a apreensão perfeita da coisa pela transformação do significante em signo aboliria o lugar do enigma, tamponando o intervalo que permitiria a emergência do sujeito. “Na ordem imaginária, ou real, nós temos sempre um limiar, uma margem, uma continuidade” (LACAN [1955-56] 2002, p. 17). A psicose aparece então como um modo de estar no mundo em que haveria uma expansão imensa do imaginário, que se mostraria na fixidez de sentido e na inexistência do intervalo que possibilita o lugar de enunciação.

“Que vamos, pois, dizer afinal de contas sobre o delirante? Estará ele só? Não é tampouco o sentimento que temos, pois que ele é habitado certamente por todas as espécies de existências improváveis, mas cujo caráter significativo é certo, é um dado primeiro, e cuja articulação se torna cada vez mais elaborada à medida que avança o seu delírio. Ele é violado, manipulado, transformado, falado de todas as maneiras, é, eu diria, tagarelado” (LACAN [1955-56] 2002, p. 95).

Desse modo, como se pode ler na citação acima, Lacan ([1955-56] 2002) nos permite pensar a posição psicótica como um modo de habitar a linguagem, ou melhor, um modo de ser habitado por ela. Nesse particular modo de habitar – sendo habitado, violado, manipulado, transformado, tagarelado pelo Outro imaginário – o significante encontra muitas dificuldades para transpor a barreira do signo. Dito de outro modo, temos uma posição de exclusão à operação que funda o código compartilhado, operação que introduz uma parcialização do Outro, a qual se dá a ver na perda da dimensão unívoca da linguagem.

Desde esse momento, Lacan já aponta para a estruturação na psicose como problema da fronteira, recuperando a discussão acerca do fora que o fenômeno psicótico colocaria em cena. Esta problematização retornará, de forma extremamente instigante, mais tarde, quando da elaboração lacaniana sobre o laço social. Ocupando-se do desafio de dar a ver a natureza discursiva dos laços sociais, eis que emerge, em *L'étourdit*, um dos escritos de Lacan ([1972] 2003), uma afirmação ao mesmo tempo incisiva e periférica: a psicose é o fora-do-discurso. Temos então outro fora, não mais o fora da razão, mas o do discurso. Noutras

---

fluidez, na medida em que se avizinha à noção de direção. Assim, outorgar sentido ao significante nos remete à ideia de dar passagem, abrir caminho, permitir o andamento de seus efeitos no tecido do discurso, o que não quer dizer que algum enlace ao significado não tenha lugar.

palavras e retomando a questão trabalhada no item anterior, a psicose estaria fora do laço social.

Nesse texto – que se poderia adjetivar de largamente enigmático –, temos séries de significantes que nos levam a inúmeros equívocos de sentido, remetendo-nos ao que Lacan ([1972] 2003, p. 497) situa pelo “jogo do dito ao dizer”. Em tal escrita, cuja dispersão de sentidos já nos é apresentada em seu próprio título<sup>20</sup>, o *moi* (mim) presente em *moitié* (metade) é sublinhado para fazer menção ao sujeito dividido. O vocábulo *happé*, cuja tradução é “aprisionado”, irá, por sua vez, servir como uma referência à centralidade da *happiness* no *american way of life* – irônica retomada da crítica à sobreposição entre o sujeito freudiano e o *eu* a educar, objeto da psicologia do ego. “Imputam-lhe ser emotivo... Ah! Quem dera fosse possível adestrá-lo melhor, quero dizer, educá-lo. Quanto a isso, é inútil tentar” (LACAN, [1972] 2003, p. 460). Lemos nessa sutil ironia uma alusão ao impossível estruturante do discurso universitário, apontado desde Freud, quando ele cita os três fazeres impossíveis do homem moderno.

Estes são apenas alguns exemplos da longa série de peripécias languageiras, de que Lacan ([1972] 2003) se utiliza para apresentar as articulações entre o *nãotodo* (*pastout*) – extraído do trabalho com a lógica modal – e o real concernente à estrutura da linguagem. Assim como para apontar os caminhos pelos quais este real, “do qual o mundo [seria] apenas um descaído derrisório” (LACAN, [1972] 2003, p. 483), pode ou não ser encontrado em cada discurso. Lógica e topologia são algumas das vertentes do pensamento convocadas por Lacan a acompanhar-lhe nessa apresentação rigorosa e distraída (*étourdie/étourdite*).

Assim reafirmar-se-á algo já dito, inúmeras vezes, ao longo do ensino lacaniano: o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Acrescenta-se aí o fato de que é na análise, no caminho do dito ao dizer, que isso se estruturará como discurso. A verdade, por sua vez, surge como um dizer que não se diz totalmente,

---

<sup>20</sup>O verbo *étourdir* em francês, segundo o dicionário *Le Robert*, significa “*faire perdre à demi connaissance à quelqu’un*”: em português, literalmente, temos “fazer com que alguém perca meio conhecimento”. O dicionário esclarece ainda que se trata, em *étourdir*, de causar embriaguez ou vertigem, deixar sem sentido. O substantivo *étourdi(e)*, por sua vez, designa alguém distraído, que esquece as coisas, desatento, que sofre de falta de organização. A composição entre *étourdir* ou *étourdi* e *dit* (que significa dito) nos dá o título do escrito *L’étourdit*.

pela impossibilidade de fazer passar à palavra, em sua equivocidade estrutural, a totalidade do vivido.

Esse dizer provém apenas do fato de que o inconsciente por ser “estruturado *como uma* linguagem”, isto é como a *lalíngua* que ele habita, está sujeito à equivocidade pela qual cada uma delas se distingue. Uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela<sup>21</sup>. É o veio em que o real – [...] – se depositou ao longo das eras (LACAN, [1972] 2003, p. 492).

Em relação às psicoses, encontramos uma precisão importante: trata-se de uma posição que conta com o dito – não com o dizer. Ditos que, principalmente no caso da esquizofrenia, não contariam com a “ajuda de nenhum discurso estabelecido” (LACAN, [1972] 2003, p. 475). Desse modo, é possível afirmar que o psicótico é habitado pela linguagem, porém não lhe é possível entrar no discurso. É assim que Lacan ([1972] 2003), preocupado com os lugares da verdade e do real na estrutura discursiva, nos lança uma pedra de espera, apontando a dispersão que a psicose desenha, desde a perplexidade de seus viscerais ditos, na tangente dos laços sociais.

Esse dizer renomeia-se aí pelo embaraço que deixam transparecer campos tão dispersos quanto o oráculo e o fora-do-discurso da psicose, através do empréstimo que lhes faz do termo “interpretação” (LACAN, [1972] 2003, p. 492).

Embora saibamos que o que está em primeiro plano, para Lacan, em *L'Étourdit*, não é a psicose, mas a denúncia da estagnação da experiência analítica e o empenho em retomar a herança freudiana nomeada como discurso psicanalítico, ficamos com o enigma em torno da menção aí realizada à dispersão como concernente à psicose e à fala do oráculo. Vale ressaltar que o fora-do-discurso é

---

<sup>21</sup>Em *Das unheimliche*, Freud ([1919] 2003, p. 220) examina os desdobramentos do termo “estranho”, apontando algo semelhante a esta referência lacaniana em torno da *lalíngua*. Diz ele que buscou pesquisar os significados que o desenvolvimento da língua sedimentou na palavra *unheimlich*.



uma presença tão rara quanto intrigante na obra de Lacan. Se a questão desdobrada, em *L'étourdit*, diz respeito às condições de emergência do dizer como meia verdade – horizonte do trabalho de interpretação na análise –, o que poderíamos pensar da referência à psicose, como fora-do-discurso, logo neste momento de formulação conceitual? Ainda, o que poderíamos dizer de sua colocação ao lado do embaraço produzido pelo oráculo?

É então que, para dar consequências à formulação lacaniana sobre a exterioridade das psicoses em relação aos laços sociais, tomaremos duas direções. A primeira refere-se à tentativa de articular o surgimento instigante e evanescente da expressão *fora-do-discurso* às intrigantes (im)precisões conceituais apresentadas em *L'étourdit*. A segunda diz respeito a tomar em consideração a dispersão, mencionada por Lacan, como concernente à psicose e à fala do oráculo, que possibilitaria, em algum sentido, ao analista, recolocar a função da interpretação. Apostamos que estas duas direções mostrarão sua possível proximidade ao longo do texto.

## 2.1 AOS MUROS

“Eu falo aos [muros]”<sup>22</sup>, dirá Lacan num seminário proferido em meados da década de setenta, no Hospital Saint-Anne. Esta afirmação (LACAN [1971-72] 2011) abre um discurso que levará o psicanalista a estabelecer uma relação entre seu percurso de experiência clínica e formulação teórica junto às psicoses e a realização de uma leitura psicanalítica acerca da atualidade dos laços sociais. A forma com que

---

<sup>22</sup> O termo “mur”, em francês, pode significar tanto “muro” quanto “parede”. A tradução desta expressão de Lacan para o português, no livro “Estou falando com as paredes” (2011), opta por utilizar o termo paredes e não muros. Primeiro, provavelmente, porque Lacan emprega a expressão ao se referir às paredes da capela onde ministra a aula; além disso, a escolha parece ter a ver com manter o sentido da expressão idiomática francesa, na língua portuguesa, cujo significado é “ninguém está me escutando”. De nossa parte, optamos por usar a palavra “muro” para traduzir “mur”, de modo que se pudesse trabalhar com os deslizamentos significantes dela ao longo dos textos lacanianos e freudianos aos que lançamos mão. Nesse contexto, “mur” é certamente uma palavra mais significativa que “paredes”. O leitor observará que, nas citações, o termo “muro” estará entre colchetes para indicar que nós o pusemos ali, no lugar da palavra “parede”.

ele – orador experimentado e singular – tece os significantes que revisitam seu caminho é absolutamente algo a remarcar. Nesse dizer, a palavra “muros”, de maneira extremamente interessante, desloca-se em uma infinidade de sentidos.

O que eu posso dizer é que, por certa vertente, que é a de uma lógica, foi que pude – num percurso que, por ter partido de minha doente Aimée, levou, no meu penúltimo ano de Seminário, à enunciação dos quatro discursos para os quais converge o crivo de uma certa atualidade –, pude, por esse caminho, fazer o quê? Dar pelo menos a razão [dos muros] (LACAN, [1971-72] 2011, p. 87)<sup>23</sup>.

Poli (2008) nos lembra que, nesse “eu falo aos [muros]” – enunciação que nos interessa fazer operar sobre o fragmento de discurso apresentado acima –, pode-se, antes de qualquer coisa, reconhecer uma espécie de queixa proferida. Em português, inclusive, encontramos uma expressão similar que pode também funcionar nesse nível que a autora situa como registro da queixa: “estou falando para as paredes” – frase que intitula o livro recentemente publicado em português, que contém estas aulas lacanianas a que nos referimos aqui. O evocativo queixoso seria, para Poli (2008), do mesmo tipo de outras falas empreendidas em diferentes momentos dos últimos seminários lacanianos. Em *Encore*, por exemplo, Lacan ([1972-73] 1975) dirá: “você me escutam? Você estão mesmo me escutando?” “Por que ainda estão aqui? É mesmo surpreendente que ainda (*encore*) estejam aqui”<sup>24</sup>.

Contudo, se há certa dimensão de queixa, conforme sublinhou Poli (2008), parece-nos haver também outra leitura possível. Nesse “eu falo aos muros”, não se trataria de figurar, em alguma medida, o impossível implicado em toda escuta? Como se Lacan ([1972-73] 1975) apontasse para a dimensão insuportável de um ensino, cujo *telos* é a transmissão do real. Em “você me escutam?” ou “é mesmo

---

<sup>23</sup> Optamos por manter, além da versão em português no corpo do texto, a versão original em nota de rodapé, de modo que o leitor possa ter acesso ao uso do termo “mur” conforme segue: Ce que je peux dire, c'est que par un certain biais qui est celui d'une logique que j'ai pu dans un parcours qui, pour partir de ma malade Aimée, a abouti, à mon avant-dernière année de séminaire, à énoncer, sous le titre de 4 discours, vers quoi converge le crible d'une certaine actualité, que j'ai pu, par cette voie, quoi faire? Donner au moins la raison des murs (p. 6). Disponível em <[http://gaogoa.free.fr/Seminaires\\_pdf/19-bis-le%20savoir%20du%20psychanalyste/XIXbis-SP-3-06011972.pdf](http://gaogoa.free.fr/Seminaires_pdf/19-bis-le%20savoir%20du%20psychanalyste/XIXbis-SP-3-06011972.pdf)>. Acesso em 8 dez. 2012.

<sup>24</sup>[...] et que vous êtes là. Je m'em éttone toujours... encore (LACAN [1972-73] 1975, p. 9).

surpreendente que ainda estejam aqui” (LACAN [1972-73], 1975, p. 9), entrevemos um alerta de que, não raro, o destino do real é fazer-se muro.

Nessa direção de leitura, ocorre-nos, insistentemente, o sonho de Primo Levi, narrado no livro *É isto um homem*. Sobrevivente da vivência concentracionária de Auschwitz, ele escreveu uma série de livros acerca daquele vivido terrível. No sonho a que nos referimos, Primo Levi retorna à casa, reúne sua família na sala e começa a contar a todos, com detalhes, o que tinha acontecido. Ao iniciar seu testemunho, observa que, lentamente, um a um, os presentes se levantam e caminham em direção à porta de saída. Sozinho, não tendo ninguém com quem compartilhar sua história, resta-lhe, no sonho, o desespero. Para Sousa (2001), esta narrativa nos diz de uma questão crucial: *a de saber até onde o outro pode suportar uma escuta*.

No que diz respeito a Lacan ([1971-1972],2011), ele prossegue dizendo: “sempre falei aos [muros]”<sup>25</sup>. Situa, assim, o endereço de seu discurso no campo da repetição, inscrevendo sua posição discursiva em uma série temporal. A linha do tempo traçada nos remete, surpreendentemente, à escuta de Aimée, no interior do espaço asilar, como ponto de partida de um percurso que alcançaria, décadas após, a formulação dos quatro discursos como estruturantes dos laços sociais. Os “muros” teriam, absolutamente, a ver com esta construção, desde o princípio.

Nesse caminho, trilhado entre a interpelação do discurso científico, pela desconstrução da ideia de psicose-déficit e subversão da legibilidade da mesma no registro da clínica psiquiátrica – em sua tese de doutorado –, ao momento de elaboração da estrutura discursiva dos laços sociais, Lacan afirma ter construído as condições de enunciação do que ele nomeia como sendo “a razão dos [muros]”. *Em que medida e de que modo uma teoria sobre o discurso como laço social e da psicose como o fora-do-discurso nos permitiria interrogar a razão dos muros?*

Para encaminhar tal pergunta, será preciso seguir na direção dos outros sentidos que o significante “muros”, a partir da enunciação lacaniana, pode suportar. De imediato, pode-se supor que se trata de uma referência aos muros do hospital no qual Lacan está ministrando seu ensino e onde realizou a experiência clínica que deu origem à sua pesquisa de doutorado antes mencionada. Nessa primeira

---

<sup>25</sup>“J'y ai toujours parlé aux murs”.

acepção, o “muro” situa a barreira real pela qual o hospital psiquiátrico aparta o fora-do-discurso da vida na cidade. Sendo assim, num primeiro tempo, parece ser à materialidade da lógica de enclausuramento asilar que se dirige a fala de Lacan. “O certo é que, dentro daquilo que, na época em que éramos honestos, era chamado de asilo, o *asilo clínico*, como diziam – [os muros], enfim, não eram pouca coisa”<sup>26</sup>(LACAN, [1971-1972],2011, p. 80).

Ana Costa<sup>27</sup> coloca que se podem vislumbrar, nessa alusão “aos muros”, três possíveis destinos de problematização. Tratar-se-ia de introduzir uma referência ao muro de exclusão da loucura – que já mencionamos –, ao muro que se oferece à escrita da pulsão de morte e ao muro que situa o impossível do encontro sexual. De nossa parte, acrescentaríamos ainda outro deslizamento significativo: os muros da cidade, escritos pelos estudantes franceses que denunciaram a instituição universitária e a lógica capitalista em maio de 68. Psicose, pulsão de morte, impossível, discurso: que haveria aí de concernente ao muro?

É, por meio de um poema de Antoine Tudal (*apud* Lacan, [1971-72] 2011, p. 90), evocado em dois momentos bastante distantes de seu percurso de ensino, que Lacan nos abre caminho para desdobrarmos esta questão:

*Entre o homem e a mulher*

*Há o amor.*

*Entre o homem e o amor*

*Há um mundo.*

*Entre o homem e o mundo*

*Há um muro.*

Na primeira evocação do poema, na ocasião do Discurso de Roma (LACAN [1953] 1998), estava na ordem do dia precisar a incidência do simbólico na produção

---

<sup>26</sup>Il est certain que les murs, dans ce qu'on appelle - dans ce qu'on appelait au temps où on était honnête, un asile, l'asile clinique, comme on disait - les murs tout de même, c'est pas rien » (p. 3) Disponível em [http://gaogoa.free.fr/Seminaires\\_pdf/19-bis-le%20savoir%20du%20psychanalyste/XIXbis-SP-3-06011972.pdf](http://gaogoa.free.fr/Seminaires_pdf/19-bis-le%20savoir%20du%20psychanalyste/XIXbis-SP-3-06011972.pdf). Acesso em janeiro de 2012.

<sup>27</sup> Questão trabalhada por Ana Costa, em sua arguição, na ocasião da qualificação do projeto desta tese.

do humano, enfatizando a dimensão nomeante da linguagem em detrimento de sua função comunicativa. Situando analista e analisante do mesmo lado do muro da linguagem, sob a égide do inconsciente, Lacan ([1953] 1998) empreende um esforço teórico que demonstrará toda a sua importância pela definição do campo do Outro. Aqui, um deslocamento ético e metodológico importante se enuncia: analista e analisando compartilham o campo do Outro, na medida em que ambos são atravessados pelo inconsciente. Aquele analista que se creia capaz de revelar a verdade da dor alheia esquece que, no fim das contas, não existe Outro do Outro.

À medida que o ensino lacaniano ganha amplitude no tempo, desloca-se o acento da primazia do simbólico para a problematização do gozo, de maneira que também o muro sofrerá deslizamentos. Duas décadas após a primeira referência à Tudal, será para situar o real da estrutura, que a repetida evocação do poema servirá. No seminário intitulado *O saber do psicanalista*, Lacan evocará o poema, extraindo-lhe consequências teóricas dos efeitos fonéticos de sentido entre as palavras “amor” e “muro”. Há, na língua francesa, uma homofonia entre *amour* (amor) e *mur* (muro), de modo que, pela condensação de ambas, teríamos *amur* (amuro). O psicanalista se serve dessa (co)incidência para dizer do impossível em jogo no encontro sexual. Assim se distinguirá o amor narcisista que visa à queda do Outro, do amor que aparece como possibilidade de enlace. Na assunção da impossibilidade de se aceder à completude, no impossível da relação sexual: o *amur* (amuro), amor como (des)encontro<sup>28</sup>.

No que tange à pulsão de morte, ela é trazida a partir do tema do destino prescrito, na medida em que Lacan ([1971-1972], 2011) retoma, nessa fala aos muros, a história de Belsazar, último rei da Babilônia. Este ponto merece nossa especial atenção pela própria relação estabelecida, em *L'étourdit*, entre a psicose e a fala do oráculo. Segundo o conto bíblico, o rei é surpreendido, durante uma grande festa, por um anúncio divino escrito por uma mão invisível sobre os muros do reino. Como palavras enigmáticas, Belsazar lê seu destino: *Mené, Tequel, Pharsin*. Essa escrita enigmática pedia intérprete, cuja leitura revelou-se a prescrição de um destino inexorável: o fim de seu reino e a eminência de sua morte.

---

<sup>28</sup>Este ponto da teoria é abordado amplamente nos Seminários 19 e 20 lacanianos. Como não constituem o eixo de nossa discussão, optamos por mencioná-lo no sentido de situar o leitor acerca da trama conceitual e do campo de proveniência aos quais a menção ao fora-do-discurso se articula.

Trata-se, nessa revelação, segundo Ana Costa<sup>29</sup>, de algo da mesma ordem da proposição lacaniana acerca da escrita pulsional, enquanto o que contém o signo de um destino mortal. Nesse sentido, seria a relação entre o muro da linguagem e a escrita da pulsão o que entraria em análise nos diferentes discursos. Dito de outro modo, a referência ao muro indicaria ainda que a pulsão de morte desdobra, em cada laço social, certas possibilidades discursivas, ainda que subsista, na interpretação, um destino mortal: cifra de impossível leitura.

Assim, ao abandonar seu caráter de bloco intransponível, barreira da clausura, os muros estariam aí para dizer do impossível. É do encontro entre a pulsão de morte e a linguagem que do muro pode-se fazer furo, ali onde alguma interpretação abrirá possibilidades de enlace.

Acerca disso, Pereira (2006) refere, como Costa, que o oráculo nos remete à questão do destino, inexorável em dois sentidos. Em um deles, ele apareceria antecipando aquilo que irá acontecer – “aquilo que é” – como um Outro que tudo vê, que tudo sabe. Noutra, a dimensão de antecipação que se opera na escrita oracular não anunciaria uma verdade última, toda e apriorística, mas, como texto, pediria leitura, interpretação. “O oráculo não significa (*mean*), ele joga uma carta verbal” (PEREIRA, 2006, p.12), sendo a narrativa que produzirá seu efeito de verdade. O efeito oracular se dá num tempo segundo, quando o vivido é interpretado a partir do texto antecipado.

No conto de Machado de Assis, *A cartomante*, narra-se essa espécie de efeito oracular na relação com a palavra. Ele nos conta a história de Rita e Camilo, personagens que acomodam, confortavelmente, os significados que dão aos acontecimentos de suas vidas, bem como aquilo que desejam que aconteça, aos desígnios de uma cartomante. Temos aí a interpretação do dito oracular articulada à dimensão do desejo, a qual o próprio Lacan ([1961-1962] 2003) já tematizou, por exemplo, no Seminário *A Identificação*, quando afirma que o inconsciente é oráculo.

A experiência analítica, ela mesma, tira suas consequências deste solo: tomar na dimensão significativa, portanto equívoca, o texto “antecipado” pelo inconsciente – antecipado *a posteriori*. Desse modo, na análise, não se tratará, como nos

---

<sup>29</sup>Trata-se nessa referência de mais um desdobramento de uma questão trabalhada por Ana Costa, em sua arguição, na ocasião da qualificação do projeto desta tese em novembro de 2009.

personagens de Machado, de acomodar o vivido aos significados, mas de desacomodá-lo com os significantes. É assim que se entra no terreno acidentado do dito ao dizer, fazendo com a linguagem, como afirma Lacan ([1972] 2003), um discurso endereçado ao analista.

De outra parte, a psicose nos dá testemunho da primeira acepção do dito oracular, na qual o destino aparece não como contingente, mas como escrito mortal antecipado e inflexível. A palavra, desprovida de seu vazio constitutivo, cola no objeto, tornando-se a própria coisa. É assim que ela operou para Schreber, ejetado no campo excessivo do signo e confrontado com o abismo da falta de um significante. Lacan ([1972] 2003) enunciará, em *L'Étourdit*, que se trata para Schreber de uma vivência própria ao campo de um Outro da ordem do estranho e do fora do sentido.

Desenvolvendo a inscrição que fiz da psicose de Schreber por uma função hiperbólica, poderia demonstrar, no que ele tem de sarcástico, o efeito de empuxo-à-mulher que se especifica pelo primeiro quantificador, depois de precisar que é pela irrupção de *Um-pai* como sem-razão que se precipita, aqui, o efeito sentido como de forçamento para o campo de um Outro a ser pensado como o mais estranho a qualquer sentido (LACAN [1972] 2003, p. 466).

Do empuxo à mulher à irrupção de Um-pai como sem razão, Schreber é precipitado para o universo oceânico, mencionado por Freud ([1930] 2004), em *O mal-estar na cultura*. Lembremos que ele situa as fronteiras do eu como não sendo nem primárias nem permanentes e chama de sentimento oceânico o resquício no eu de seu momento primordial de continuidade com o exterior. Jogado nesse mundo sem limites, nessa continuidade com o universo, Schreber se vê diante de um Outro que tudo sabe, que tudo vê, que invade, e cujos ditos mortais determinam sem saída o vivido. O que é equivalente a dizer que nenhum anteparo significativo pôde socorrê-lo em seu desamparo.

Feito esse percurso pelos desdobramentos da referência lacaniana aos muros, já é possível dizer de como lemos a menção ao fora-do-discurso, num seminário em que se trata de afirmar o real estruturante da interpretação analítica.

Já é possível entrever, desde nossa posição discursiva, algo disso que Lacan situa pela “razão dos muros”.

A razão dos muros é dada pelo real, que pede limite a ser escrito, pela mão invisível do Outro, e interpretado, desde a posição de um sujeito. É desde aí que o fora-do-discurso pede muros: circunscrição de algum intervalo possível de existência diante de um Outro absoluto, sobre o qual temos notícia através do testemunho de uma subjetividade sem sujeito, mergulhada no universo ilimitado do Outro.

*Que a cumplicidade entre os discursos universitário e capitalista tenha, em determinado momento da história da cultura, possibilitado interpretar este pedido estrutural, pela edificação do asilo clínico – para usar um termo de Lacan – e pela delimitação da categoria “doença mental”, já é outra coisa. No lugar de uma fronteira que não se inscreveu, faz-se a transparência tirânica entre o eu e o outro/Outro, o que os muros do hospício e do discurso universitário sobre a loucura, não raro, só fazem acentuar.*

## 2.2 DO UNIVERSO ILIMITADO DO OUTRO

Retomando o trabalho de Freud com o livro *Memórias de Um Doente dos Nervos*, de Daniel Paul Schreber (1909), Lacan ([1955-1956] 2002) aborda a questão do Outro na psicose. Schreber, jurista renomado, teve sua psicose desencadeada após a visita de um ministro da corte que lhe trouxe a notícia de sua nomeação para o cargo de *Senatspräsident*, juiz-presidente da Corte de Apelação. Era um posto excepcionalmente elevado para sua idade (51 anos), e a nomeação, que ocorria por determinação direta do rei, era irreversível. No intervalo entre a visita do ministro e a posse, Schreber relata nas *Memórias* um sonho e um devaneio: sonha que a antiga doença nervosa tinha voltado e se descobre pensando que seria belo ser uma mulher no ato sexual (SCHREBER [1903] 1985). Nesse pensamento, aparece aquilo que Lacan ([1972] 2003, p. 466) definiu, em *L'étourdit*, como “empuxo-à-mulher”. A nomeação confrontou o jurista com o vazio, convocando o



sujeito ali onde ele não podia responder, ali onde não havia significante por efeito da *verwerfung* (LACAN [1954-55] 1997), conforme comenta Hoffmann (2007).

O sujeito psicótico está aqui em grande dificuldade, não podendo fundar o significante do Outro, do inconsciente, em ato de palavra. Daí seu retorno no real, uma vez que não advindo à palavra, o que deixa o sujeito absolutamente sem recursos, incapaz de fazer operar a *Verneinung* (o juízo) a respeito do evento e de sua transformação em advento de palavra (HOFFMANN, 2007)<sup>30</sup>.

Solto na perplexidade do fora-do-discurso, o presidente Schreber viu-se sem recursos para resguardar a parcialidade das mensagens do Outro. Na tangente da ordem discursiva, experimentou visceralmente os efeitos de retorno no real da falta de um significante. É, contudo, desde esta posição de exclusão à operação que funda o código compartilhado, que ele produziu a escrita de suas Memórias, as quais foram lidas e trabalhadas por Freud ([1911] 2004), no artigo *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Dementia Paranoides)*. Assim como a Aimée de Lacan, Schreber fez de seu momento agudo de padecimento psíquico, tempo para escrever. Daremos, então, passagem, a sua escrita, privilegiando um fragmento no qual ele descreve minuciosamente o universo aberto entre si e seu médico, o professor Flechsig. A escolha e a extensão da citação mostrarão, à medida do avanço da leitura, sua razão de ser.

No dia seguinte cedo (segunda-feira) viajamos para Leipzig e da estação da Baviera fomos de fiacre diretamente para a clínica da universidade, ter com o professor Flechsig, que já estava advertido dessa visita por um telegrama de véspera. Seguiu-se uma longa entrevista, na qual, não posso dizer de outro modo, o professor Flechsig desenvolveu uma extraordinária eloquência, que não deixou de me causar um impacto profundo. Falou de progressos que a psiquiatria havia feito desde a época de minha primeira doença, dos novos soníferos descobertos, etc., e me deu a esperança de

---

<sup>30</sup>Le sujet psychotique est ici en grande difficulté, ne pouvant pas fonder le signifiant de l'Autre, de l'inconscient, en acte de parole. De ce fait il revient dans le réel, parce que non advenu à la parole, ce qui laisse le sujet absolument démuné, incapable de faire réussir la *Verneinung* (le jugement) à l'égard de l'événement et de sa transformation en avènement de parole (HOFFMANN, 2007). <<http://www.crpms.shc.univ-paris-diderot.fr/spip.php?article73>>. Acesso em 7 jan. 2012.

(falta uma palavra) toda a minha doença por meio de um único sono profícuo, que deveria durar, se possível, de três horas da tarde até o dia seguinte. Graças a isso melhorou meu estado de ânimo, ainda mais que os nervos se tinham fortalecido um pouco pela viagem de várias horas ao ar fresco da manhã e pela hora do dia (manhã). Fomos logo buscar na farmácia o sonífero prescrito, comemos com minha mãe em casa desta e passei o resto do dia, no geral, bastante bem, fazendo, entre outras coisas, um pequeno passeio. A ida para cama (em casa de minha mãe) não se deu naturalmente às três horas, mas (de acordo com uma instrução secreta recebida por minha esposa) foi adiada até às nove horas. Pouco antes de dormir surgiram de novo sintomas inquietantes. Infelizmente também a cama, em consequência de um longo arejamento, estava muito fria, de modo que fui tomado por um forte calafrio e foi já em estado de violenta agitação que tomei já o sonífero. Por isso este falhou quase completamente em sua eficácia, de modo que depois de uma ou de algumas horas minha esposa concordou em me dar o hidrato de cloral, guardado como reserva. Apesar disso passei praticamente toda a noite sem dormir e até me levantei da cama uma vez em estado de angústia para tentar uma espécie de suicídio por meio de um lenço ou um expediente deste tipo, o que minha esposa, despertada por isso, me impediu de fazer. Na manhã seguinte já se apresentava um grande transtorno nervoso; o sangue tinha refluído de todas as extremidades para o coração, meu estado de ânimo era profundamente sombrio e o professor Flechsig, que tinham mandado chamar já de manhã bem cedo, considerou necessária minha internação em sua clínica [...] (SCHREBER, [1903] 1985, p.62-3).

Schreber segue descrevendo em detalhes os efeitos da afirmação do professor Flechsig de que toda a doença seria combatida por meio de um único sono profícuo. Vemos que, ao narrar esta construção, falta a Schreber uma palavra, lacuna que, em nossa escrita, é preenchida com a palavra “combatida”. Talvez tal lacuna esteja apontando para a impossibilidade de Schreber parcializar o absoluto desta afirmação do médico, bem como para seus efeitos subjetivos insuportáveis. É assim que Flechsig se transforma em alguém muito poderoso, personagem central no delírio do presidente Schreber, encarnação de uma alteridade absoluta.

Muitas noites insones seguiram-se à cena descrita no fragmento acima. Segundo Schreber, seu estado só veio a piorar, de modo que pensamentos de morte insistiam em emergir como saída para tamanho sofrimento. Constrói-se para

ele a hipótese de que Flechsig talvez estivesse submetendo-lhe a um tratamento no qual uma piora violenta seria induzida para que, posteriormente, uma melhora súbita e total ganhasse lugar – única explicação encontrada para a acentuação abrupta e constante de seu estado nervoso.

Certa feita, sua esposa viaja para a casa dos pais para descansar da situação enfrentada com o marido. Schreber considera oportuna a ausência da mulher, visto o estado de decadência em que se encontrava e do qual ela mereceria descanso. Resta, no entanto, que, no retorno da esposa, o marido não mais lhe reconheceria. “Acreditei ver nela não mais um ser vivo, mas apenas uma figura humana feita por milagre, do tipo ‘homens feitos às pressas’” (SCHREBER, [1903] 1985, p.66-7), escreve ele. E, depois de uma noite insone, em que ele conta ter tido cerca de meia dúzia de poluções, segue-se a escrita de uma nova configuração do lugar do médico em seu delírio.

A partir de então surgiram os primeiros sinais de uma relação com forças sobrenaturais, em particular uma conexão nervosa que o professor Flechsig estabeleceu comigo, no sentido de que falava com meus nervos sem estar presente em pessoa. A partir desta época fiquei também com a impressão de que o professor Flechsig não tinha boas intenções a meu respeito; creio ter encontrado uma comprovação dessa impressão quando, por ocasião de uma visita pessoal, eu lhe perguntei se ele realmente acreditava em uma cura no meu caso: ele tentou me consolar de algum modo, *mas* – ao menos me pareceu – *não conseguiu mais olhar-me nos olhos enquanto falava* (SCHREBER, [1903] 1985, p.66-7).

É assim que o professor Flechsig se destaca como perseguidor. A posição evasiva da resposta do médico, nesse momento de encontro com Schreber, não é situada como da ordem da incerteza, da impossibilidade de saber, mas sim é entendida como sinal de uma intenção maléfica. O não saber, a imprevisibilidade, a impossibilidade não têm lugar na cena que nos descreve Schreber. Pelo contrário, temos uma descrição muito clara da sobreposição do lugar do médico ao lugar do “nada saber”, que redundava na encarnação do mal.

É um momento perigoso porquanto essa figura do pai pode redobrar-se com o sujeito suposto saber e, entre uma imagem de pai e o fato transferencial do sujeito suposto saber, o risco é obter o equivalente do pai da paranoia. Um pai que sabe tudo. É um risco particular da transferência nesta passagem que é preciso sublinhar. Quer dizer, esse momento de passagem entre narcisismo e eixo paterno deve estar acompanhado por uma estupidez completa do analista, o que não é difícil porque geralmente não se entende muito. E o risco nesse momento é que se sabe algo se produza o redobramento entre a figura paterna e o sujeito suposto saber. Isto não quer dizer, claro, que o saber vai deixar de fazer função, porque é o saber do inconsciente o que está produzindo essa figura paternal, mas deve-se cuidar que sempre seja o saber do analisante e não o do analista o que esteja em primeiro plano; porque se não obteremos o pai persecutório da paranoia, um pai que vê tudo, que sabe tudo. O contrário do pai simbólico, que é um ignorante e se contenta com fazer furo (POMMIER, 1997, p. 52).

Nesse particular modo de habitar a linguagem, o redobramento entre a figura paterna e o sujeito suposto saber é um risco da transferência<sup>31</sup>, demonstrando o fracasso da função do terceiro, qual seja, a de operar como furo. É então com Schreber de Freud que Lacan ([1955-56] 2002) situa o paradoxo concernente à posição do sujeito na psicose. De não poder passar do narcisismo ao pai ignorante, o sujeito padece da presença maciça e ilimitada do Outro. Ao mesmo tempo em que tudo lhe diz respeito, não há absolutamente nada que possa ser experienciado como próprio. Se nenhuma alteridade for circunscrita, não há a possibilidade de que uma apropriação se produza.

Num sujeito como Schreber, as coisas vão tão longe que o mundo todo está tomado nesse delírio de significação, de tal modo que se pode dizer que, ao invés de estar só, quase nada há de tudo que o cerca que, de certo modo, ele não seja. Em compensação, tudo o que ele faz existir nessa significação é de alguma maneira vazio dele próprio (LACAN, [1955-1956] 2002, p.95).

---

<sup>31</sup>O tema da transferência nas psicoses será abordado, mais demoradamente, no capítulo 3 deste trabalho.

Nesse sentido, poderíamos conjecturar que, no jorrar da escrita de Schreber, talvez se tratasse da tentativa de imprimir algum limite, alguma descontinuidade com o Outro, qualquer espécie de fronteira, ainda que evanescente, entre o próprio e o alheio. Curioso e terrível desdobramento este que a posição psicótica, fora-do-discurso, engendra: uma exterioridade ao pacto que inscreve a cisão sujeito/objeto, uma exclusão ao acordo que legitima os limites do próprio e do alheio.

E se o pacto ou acordo coletivo em torno dos limites próprio/alheio, eu/outro, sujeito/objeto esqueceu sua dimensão de produção, impondo-se como certeza *a priori* – conforme apontamos acerca do discurso universitário –, não seria o encontro com o universo ilimitado do Outro na psicose um bom momento para lembrar isso?

Em uma tarde de fevereiro de 1932, na cidade francesa de Le Mans, um par exemplar de criadas de uma tradicional casa burguesa comete um crime cuja crueza irá mobilizar maciça e intensamente a opinião pública da época. O acontecimento, extensamente noticiado na ocasião, provocará comoção generalizada, evocando manifestações acaloradas e uma variedade de interpretações. No artigo “*Motivos do crime paranoico: o crime das irmãs Papin*” – publicado na revista *Le Minotaure*, em dezembro de 1933, e encontrado, também, ao final da publicação da tese de doutorado lacaniana, como uma espécie de apêndice –, o crime é analisado por Lacan.

A patroa das irmãs Christine e Léa Papin chegava à casa com sua filha após fazer compras em um bazar de caridade. De súbito, ambas foram atacadas por suas criadas que, literalmente, lhes arrancaram os olhos. Utilizando-se de todos os instrumentos ao alcance – martelo, facas de cozinha, um vaso de estanho – as irmãs Papin transformaram as patroas em cadáveres ensanguentados e pavorosamente despedaçados. Qual teria sido o motivo do crime? Não havia, aparentemente, nada na relação entre criadas e patroas que pudesse servir de explicação a tamanho ódio.

Diz-se que o enigma do caso Papin dividiu a França em dois. De um lado, os intelectuais de esquerda como Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, que teriam feito, das irmãs, vítimas emblemáticas da luta de classes (VIALET-BINE & CORIAT, 2001). Também, para os surrealistas Paul Éluard e Benjamin Peret, o duplo

assassinato significaria o protesto máximo contra uma estrutura social na qual elas estavam aprisionadas e escravizadas (FER et. ali, 1998). De outro lado, estavam os mais numerosos, que reivindicavam retaliação, o que teria se traduzido inclusive na composição de uma canção popular que exigia força para as criminosas (VIALET-BINE & CORIAT, 2001). Lacan dirá a esse respeito:

Assim é esse crime das irmãs Papin, pela emoção que ele desperta e que ultrapassa seu horror, por seu valor de imagem atroz, porém simbólica até nos seus mais hediondos detalhes: as metáforas mais usadas do ódio: “Eu lhe arrancarei os olhos” recebem sua execução literal. A consciência popular revela o sentido que ela dá a este ódio aplicando aqui o máximo da pena, como a lei antiga no crime dos escravos (LACAN, (1933) 1987, p. 385).

Dentre a variedade de interpretações atribuídas ao episódio sangrento, surge o artigo de Lacan. Nele, o jovem psiquiatra afirmará que se tratava de um crime paranoico (VIALET-BINE & CORIAT, 2001). Na tarde fatídica, as irmãs teriam associado “à imagem de suas patroas a miragem de seu mal” (LACAN, [1933] 1987, p. 390). Elas que, de tão unas, de tão mutuamente aderidas, não podiam nem tomar a distância necessária para matarem-se uma a outra.

Ao ler os depoimentos sobre o crime, um dos médicos que se ocupou do caso teria se impressionado com o aspecto duplo dos registros das falas de Léa e Christine. Era possível atribuir a uma mesma pessoa a autoria de ambos os testemunhos. As irmãs Papin, desde a leitura lacaniana, sofreriam do “mal de ser dois” (LACAN, [1933] 1987, p. 389), o que pouco as liberaria do mal de narciso, paixão mortal que acaba na entrega à morte. Fora do discurso, antes da distinção entre bem e mal, entre dentro e fora, entre próprio e alheio, as irmãs Papin experimentaram um mal-estar sem precedentes. Não aquele circunscrito como efeito da operação simbólica de perda, mas um *Mal* radical de dimensões oceânicas. Do fracasso da passagem do narcisismo ao pai ignorante, um oceano de gozo sem qualquer delimitação, cujos efeitos podem ser dantescos.

“*C’est Du propre! Voilà Du propre!*” – “Está tudo limpo!” – teria sido o dito das irmãs, tornadas assassinas, após tirarem as roupas usadas durante o crime,

limparem todos os objetos utilizados na dionisíaca carnificina e deitarem-se juntas na mesma cama.

Elas arrancaram os olhos como castravam as Bacantes. A curiosidade sacrílega que constitui a angústia do homem desde as priscas eras, é ela que as anima quando desejam suas vítimas, quando elas acossam em suas feridas hiantes o que Christine mais tarde, perante o juiz, devia chamar em sua inocência, “o mistério da vida” (LACAN, [1933] 1987, p. 390).

Três antecedentes ao crime teriam grande importância para entrever do que nele se tratava. O primeiro diz respeito à modificação na relação fria e distante mantida por anos entre patroa e criadas, a partir do momento em que aquela intervém garantindo que Léa e Christine pudessem guardar na íntegra os próprios salários, desde sempre entregues a sua mãe. O segundo refere-se ao fato de as irmãs Papin acabarem por romper totalmente o contato com a mãe tempos depois da intervenção “generosa” da patroa (VIALET-BINE & CORIAT, 2001). Contudo, na oposição à exploração materna, na defesa da propriedade das Papin sobre o valor de seu trabalho, na busca da emancipação das criadas da opressão materna, a “justa” patroa não tinha a menor ideia do que estaria por vir.

O terceiro antecedente importante, apontado por Vialet-bine e Coriat (2001), revela-se particularmente interessante. As reclusas irmãs vão à prefeitura da cidade solicitar ao prefeito a emancipação de Léa – irmã mais nova. Da proximidade fonética entre *mère* (mãe) e *maire* (prefeito), os autores extraem um dos argumentos que sustenta sua leitura: tratava-se, em tal pedido de emancipação, de uma solicitação ao outro materno. Uma solicitação que, ao não encontrar resposta – uma vez que o prefeito nada entendeu do que se lhes passava, encaminhando-as a delegacia central –, acentuou seu tom delirante. Léa e Christine passaram a acusá-lo de, ao invés de protegê-las, tê-las perseguido.

O fato é que o intento da patroa de garantir os direitos de trabalhadoras das irmãs Papin, a saber, a propriedade sobre o gozo dos salários, não cessa de ressoar para nós como próximo ao discurso dos intelectuais de esquerda que leram no ato

de Léa e Christine uma resposta desesperada à exploração do trabalho. Tais discursos, em seu conteúdo, atribuem ao par fraterno o lugar de vítima do poder indesejável de um outro terrível: a mãe, no primeiro caso, e os patrões, como representantes da classe capitalista exploradora, no segundo. Até aí comungamos de sua interpretação.

O problema começa quando se coloca em cena uma estrutura discursiva que ignora o fato de que essa dimensão terrível do outro talvez esteja cumprindo uma função na subjetividade de Léa e Christine. Ou seja, esteja respondendo a uma necessidade estrutural – o que não quer dizer, de forma alguma, que seja natural, ou que se constitua como a única forma possível de resposta. Esse problema se intensifica à medida que o bem das criadas é tomado por acessível, se resguardados os direitos ao gozo do próprio e à libertação da exploração do gozo alheio. E ele demonstra, ainda, toda sua amplitude quando ignora que, do benfeitor ao perseguidor – já diria Flechsig, doutor de Schreber –, basta um passo.

Nesse sentido, tanto o discurso que teria, talvez, funcionado como trampolim para o ato criminoso das Papin, quanto aquele que, na cena pública pós-crime, outorgou-lhe pertinência social, paradoxalmente, conservariam um parentesco estrutural. Desde nossa visada, trata-se de uma *cumplicidade entre a lógica capitalista e o discurso universitário, pela qual os limites do eu e do outro, do próprio e do alheio são, rapidamente, tomados como verdade a priori*. Desde aí, o brilho da independência, o imperativo da emancipação, a sacralização do indivíduo. É nesse chão que a democracia pode deslizar à *Eu-cracia*: infelicidade que Christine e Léa Papin, desde sua posição fora-do-discurso, testemunham.

### 2.2.1 Fragmentos do fora: *questionages*

*As pessoas me perguntam  
Pelos caminhos onde eu passo  
Se eu sou o poeta*



Numa reunião clínica em um espaço universitário, terapeutas em formação e professores psicanalistas discutiam sobre o pedido de um dos sujeitos atendido na clínica-escola. Escutado em atendimentos individuais há um punhado de anos e frequentador assíduo do espaço da clínica ainda que não tivesse hora marcada em nenhum dispositivo de tratamento, o homem fora convidado a participar de uma apresentação psicanalítica de pacientes. Satisfeito com o convite e empolgado com a possibilidade de contar sua história a uma plateia de estudantes que aprenderiam com ele, Ari compareceu à clínica mais de hora antes do horário marcado para a atividade. Foi entrevistado por um experiente psicanalista da cidade, contando passagens de sua vida diante dos olhares atentos dos estudantes de psicologia e dos membros da equipe técnica da instituição.

Dentre as muitas histórias que contou, deu ênfase ao momento *princeps* de seu adoecimento quando, ao encontrar preservativos na casa da noiva, teria percebido que ela planejava ter relações sexuais com ele antes do casamento. Sentiu-se traído. Daí em diante, passa a referir uma carta escrita pela noiva onde a mesma falava de sua atração e de suas sedutoras intenções em relação a ele. A carta – foi possível perceber em seu testemunho – portava algo que lhe era insuportável. “A caneta escreve e a letra mata”, dentre as frases ditas por Ari naquela ocasião, seguiu retumbando nas escutas atentas de muitos ali presentes.

Começara-se a organizar, na mesma época, espaços coletivos de acolhida aos pacientes, as chamadas oficinas terapêuticas. Àqueles que buscavam a clínica fora dos espaços instituídos de escuta, na sua maioria sujeitos com diagnóstico de psicose, ofereceu-se a possibilidade de participar de tais espaços. Desde então, e talvez sem que se pudesse ainda perceber naquele momento, certa virada se processou na direção de seu tratamento.

À disponibilização de uma oficina de escrita, uma de teatro e, em seguida, uma oficina de música, Ari – que referira na apresentação de paciente o caráter mortífero das letras – responde escolhendo frequentar o espaço destinado ao

---

<sup>32</sup> Trata-se de um dos poemas inventados e recitados de improviso por Ari na oficina de escrita. Está publicado no livro artesanal construído por ele: “*O poder de um poeta*”.

trabalho com a escrita. Surpresa para muitos, à equipe restara a questão. Será que justamente no ponto onde algo de insuportável irrompeu para este homem – na escrita – emergiria alguma possibilidade de trabalho com ele? Se “a letra mata”, como seria o encontro semanal com as letras no espaço da oficina?

O fato é que ele tornou-se um dos participantes mais assíduos e, sempre que comparecia esforçava-se em transformar a oficina de escrita, como ele mesmo dizia, em uma “oficina de conversa”. Para usar outra de suas palavras particulares, numa oficina de “*questionages*”. Ari marcava sua presença com uma infinidade de perguntas direcionadas aos coordenadores do trabalho (oficineiros). As “*questionages*” se referiam principalmente ao amor e à loucura. “Quem ama trai?” “Por que somos loucos?” “Teu namorado já te traiu?” “Tu sentes solidão?” Tal interrogatório desenfreado deixava osicineiros perplexos, na medida em que nada que se dissesse, fosse uma opinião, outra pergunta ou o próprio silêncio, era aceito pelo questionador como resposta. Dali em diante, passamos a escrever as “*questionages*” que nos eram destinadas, como resposta possível às perguntas de Ari, mas também como forma de registrar sua participação naquele espaço, já que ele negava-se a escrever.

Em certo momento, suas “*questionages*” ganharam uma direção diferente. Com a entrada de uma nova participante na oficina, mulher letrada que se dizia professora, advogada e psicopedagoga, as “*questionages*” passaram a encontrar resposta válida. “Por que somos solitários?” – pergunta Ari à nova integrante da oficina. Ao que ela responde: “só fica sozinho quem não tem medo dos próprios pensamentos. Eu moro sozinha e não sinto solidão. De noite, eu fecho toda a casa, os oitenta e quatro cadeados, e escrevo na minha agenda.” Nesse momento, mostra uma agenda cheia de papezinhos colados, cartões, recortes de jornal, fotos, marcações de compromissos. “Aqui eu guardo tudo”, completa. E diante de uma “*questionage*” sobre a frustração, a mulher de letras disserta longamente sobre a violência e a maldade do mundo.

No final daquele encontro, no qual se trabalhou com o oferecimento de material diferente dos encontros anteriores – disponibilizando-se cartões postais, papéis de vários tamanhos e cores, afeitos a escrita de cartas, recados e bilhetes –, uma surpresa. Ari escolhe um papel pequeno, do tamanho de um cartão de apresentação, entrega a umicineiro, solicitando-lhe que escreva algo que ele

próprio irá ditar para entregar à nova e letrada colega. “Talvez um dia serei um poeta. Não posso dizer que sou dono da solidão. Porque não hei de ser solitário. A solidão não pode sufocar em mim.” “Que lindo poema” – orgulhosa, a colega lhe responde.

Desde então, a declamação de poemas de improviso – os quais nós, oficinairos, escrevíamos – tornou-se a forma de participação de Ari na oficina, o que resultou, após cerca de dois anos de trabalho, na publicação artesanal de um livro, por ele intitulado como “*O poder de um poeta*”. Tal livro foi veículo de uma nova circulação, tanto pelos corredores da universidade, quanto pela cidade a fora. A equipe seguia com a questão acerca da possibilidade que se construía exatamente sobre o ponto de insuportabilidade – “a caneta escreve e a letra mata”. Como as letras, de lugar de morte, haviam se transformado em veículo de existência? A “*questionage*” seguia ressonando, mas havia ainda outra pergunta, a qual, diferentemente da primeira, estaria silenciada.

Na mesma época em que o livro começara a existir no imaginário do poeta e dos oficinairos, o homem – que costumava comentar sobre a importância que a atividade da apresentação de pacientes havia tido em sua vida, referindo-se a ela como “a aula” que havia dado – pediu para levar consigo a fita gravada naquela ocasião. A atividade de apresentação de pacientes havia sido filmada, com o consentimento do entrevistado, no intuito de que outros estudantes pudessem ter acesso ao material e aprender com ele posteriormente.

O homem queria mostrar “a aula” para a família, queria mostrá-la a todos aqueles que não lhe davam crédito por lhe considerarem louco. O insistente pedido do poeta deixou a todos na equipe sem saber como responder. É certo que havia aqueles que se apressavam em criar respostas para o dito pedido de forma a evitar seus efeitos de interrogação. “Que ele traga a família aqui para assistir o vídeo” – sugeriram alguns, defendendo a clínica-escola como guardiã daquele valioso pedaço de conhecimento. “Entreguemos a fita ao paciente, é direito dele!” – bradavam outros, apontando para a importância de se reconhecer a propriedade para/de Ari.

No entanto, havia quem não arriscasse nenhuma saída rápida ao impasse. Dentre estes, do mesmo lado do muro, alguns estudantes e alguns dos clínicos mais experientes da instituição. Como seria deixá-lo levar a gravação para fora do espaço da clínica? Como seria ter um material clínico circulando pela cidade nas mãos de um paciente? Quais os efeitos de negar-lhe a propriedade daquela produção? Estas eram as questões que apareciam manifestas. Latejando sob elas, estava uma “*questionage*” silenciosa: afinal, a fita era propriedade de quem?

## 2.3 DO PRÓPRIO E DO ALHEIO

Para desdobrar tal questão, retomaremos dois textos freudianos em que a problemática dentro/fora, próprio/alheio é tomada como eixo de uma formulação que terá consequências para o pensamento lacaniano sobre as psicoses: *Das unheimliche*, de 1919, e *Die verneinug*, de 1925. No primeiro, Freud ([1919] 2003) aborda o universo do estranho, como qualidade do sentir, que daria notícias de uma particular condição do psiquismo, pela qual o eu e o Outro<sup>33</sup> não estariam separados desde sempre. No segundo, encontramos construções freudianas acerca da origem da função do juízo, as quais, como o próprio Freud ([1925] 2003) assinalou, podem ser lidas como hipóteses acerca da gênese do pensamento. A importância da negação para a construção das articulações que dão conta dos primórdios da constituição psíquica será afirmada, a partir de uma elaboração que versa sobre a função do juízo na inscrição das fronteiras entre o próprio e o alheio.

Começamos pelo estranho, na esteira do testemunho de Schreber e do sinistro crime das Irmãs Papin. Segundo nos conta, em um modesto pé de página de sua vasta obra, Freud ([1919] 2003), certa vez, experimentou a surpresa de ver a si mesmo, como outro, no espelho de uma cabine de trem. Quem é este senhor que me olha? – perguntou-se, antes de se submeter à estranha conclusão de que a dita

---

<sup>33</sup>Na tradução do texto *Das unheimliche* em espanhol, de Amorrortu Editores, Argentina, a palavra outro aparece com letra maiúscula. Pareceu-nos interessante referir esta ocorrência, a título de curiosidade, assim como nos perguntamos sobre se o original em alemão apresentaria o vocábulo desta mesma maneira.

imagem era a sua própria; de tão familiar, irreconhecível. Levados pelas mãos desta breve narrativa de margem, interessa-nos apresentar as elaborações freudianas em torno da vivência do estranhamento.

É a partir de uma pesquisa etimológica, acerca do termo *unheimlich*, que Freud ([1919] 2003) nos alertará para o fato de que muitas línguas carecem de uma palavra para designar esse matiz do terrorífico. Tomamos a liberdade de interpretar esse achado freudiano por uma via que nos leva a supor certa dificuldade de transposição do que é da ordem dessa qualidade de sensação para o registro do significante. De saída, diríamos que, no *unheimlich*, encontra-se um vivido que resiste: ao entrar no discurso, produz o efeito de estranhamento.

Na língua alemã, no entanto, Freud situa uma interessante especificidade nas utilizações do termo *heimlich*. Este desliza na direção de muitos sentidos até coincidir com seu oposto *unheimlich*. O primeiro designa íntimo, familiar, sendo, entretanto – observou Freud ([1919] 2003) –, muitas vezes, empregado para dizer do clandestino, do que se mantém oculto ou, ainda, daquilo que estaria subtraído do conhecimento. *Unheimlich*, por sua vez, além de ser o nome da sinistra e terrorífica sensação de estranhamento, designa também tudo o que, destinado a estar oculto, veio à luz, tornando-se conhecido. Nesse momento, o psicanalista formula a hipótese de que *unheimlich* seria uma variedade de *heimlich*. Dito de outro modo, propõe que o estranho é uma nuance do íntimo, e que o *um* seria a marca do recalçamento.

Lacan ([1959-60] 1997) traduzirá essa proposição do seguinte modo: na intimidade, há algo de uma estranha exterioridade, uma *extimidade*. Na sensação do estranho haveria uma suspensão desse limite que inscreve o íntimo e o estranho, o próprio e o alheio. Em última instância, o próprio e o alheio, por sua condição de continuidade originária, padeceriam de existências incertas e cambiantes.

Nessa reviravolta freudiana, passa-se a habitar um mundo *(un)heimlich*, no qual é preciso tecer um redefinir constante de contornos. E, uma vez que a inscrição de algum limite entre o próprio e o alheio não encontre as condições estruturais de acontecer, estaremos diante de uma vivência completamente jogada no campo do estranho. Como referiu Lacan ([1956-55] 2002), acerca do mundo de Schreber, tudo

lhe diz respeito e, paradoxalmente, ele não pode reconhecer-se em absolutamente nada: não há apropriação possível. É também assim que o par de criadas francesas, no momento agudo de seu padecimento fora-do-discurso, testemunharam a dimensão aniquilante da vivência do *unheimlich*.

Em *Die verneinung*, Freud ([1925] 2003) trabalhará também numa direção que nos permitirá lançar luz sobre o binômio próprio/alheio. Trata-se, entretanto, de tomá-lo agora, desdobrando como a função do juízo operaria nos primórdios da constituição psíquica. Teríamos uma operação em dois tempos: primeiramente, tratar-se-ia de atribuir ou não uma propriedade a alguma coisa e, posteriormente, em admitir ou não a existência de uma representação na realidade.

No primeiro tempo, o do juízo de atribuição, todo o experienciado como prazeroso ganhará lugar no interior do eu, e tudo o que for sentido como mal será atribuído ao exterior. Nos termos da pulsão oral, a operação do juízo de atribuição, poderia ser figurada por “o que comer e o que cuspir”. No juízo de existência, estaria em questão a verificação da existência na realidade de algo que apareceria no eu como representação. Textualmente, em Freud ([1925] 2003, p. 255), temos, em relação a este segundo tempo da operação:

Agora já não se trata de se algo percebido (uma coisa do mundo) deve ser acolhido ou não no interior do eu, senão de se algo presente como representação dentro do eu pode ser reencontrado também na percepção. De novo, como se vê, estamos diante de uma questão de *dentro* e *fora*. O não real, o meramente representado, o subjetivo, é só interior; o outro, o real, está presente também lá *fora* (tradução nossa)<sup>34</sup>.

Tomando a questão dentro/fora desse modo, Freud esboça uma concepção sobre a diferença entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo. Há, para ele, um divórcio entre subjetivo e objetivo que corresponde ao momento no qual o juízo de

---

<sup>34</sup> Ahora ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogido o no en el interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción. De nuevo, como se ve, estamos de frente a una cuestión de *afuera* y adentro. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí *afuera* (FREUD [1925] 2003, p. 255).

existência toma partido. Nesse divórcio, a possibilidade de produção do discurso, pelo qual o mundo pode existir como objeto para um sujeito. Faltaria não esquecer que se trata de um processo litigioso e interminável, o que parece ser, justamente, aquilo que a posição subjetiva conjugada no discurso universitário acredita poder apagar.

Uma das passagens marcantes, nesse texto, é a afirmação freudiana de que a operação que institui primordialmente os limites do eu, dando as bases para a construção do pensamento, faz não-eu e mau coincidirem. O delírio de Schreber e o crime das irmãs Papin também nos deram pistas disso. Diante da benfeitoria ilimitada do Outro, um intento de delimitar a imensidão, ainda que seja atribuindo-lhe a imagem do mau.

Com Hyppolite, Lacan relê *Die verneinug*, marcando sua posição a respeito da construção desse limite incipiente do eu e fornecendo-nos elementos para pensarmos a estruturação do sujeito na psicose. A partir do comentário de Hyppolite, a formulação freudiana presente em *Die verneinung* é pensada por Lacan como dizendo respeito mais a um momento mítico do que genético da constituição do sujeito. Nessa mesma direção, ela falaria não tanto da relação do sujeito com o mundo, mas sim da relação do sujeito com o ser.

O que lhes conto é também um mito, pois não creio de modo algum que haja em parte alguma um momento, uma etapa em que o sujeito adquire em primeiro lugar o significante primitivo, e que depois disso o jogo das significações é introduzido, e que depois disso ainda, significante e significado tendo se dado os braços, entremos no domínio do discurso (LACAN, [1955-1956] 2002, p.175).

Tratar-se-ia, para Lacan ([1954] 1998), na formulação freudiana do juízo de atribuição, de uma espécie de intersecção primitiva do simbólico com o real sem a intermediação do imaginário: momento mítico, e não genético, da entrada no domínio do discurso. A expulsão primordial, *Austossung*, implicada no juízo de atribuição, é para Lacan o que constitui o real como domínio que subsiste fora da simbolização. A *Bejahung*, por sua vez, seria uma espécie de afirmação primordial

na qual o juízo atributivo se enraíza. Seria uma aparição primitiva do significante, antes mesmo que o sujeito aprendesse a articular a linguagem. No nível dessa afirmação primordial, algo poderia não operar, dando lugar ao que Freud ([1925] 2003) nomeou como *Verwerfung*, diz Lacan ([1955-1956] 2002), e cujo efeito é a abolição simbólica.

De que se trata quando falo da *verwerfung*? Trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará desde então nesse nível. Eis o mecanismo fundamental que suponho na base da paranóia. Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significantes (LACAN, [1955-1956] 2002, p.174).

Se o universo simbólico é o que introduz a dimensão equívoca da linguagem, levando-nos a nunca saber perfeitamente o que o Outro quer, quais as consequências de sua não instauração? Quais seriam os efeitos da não delimitação desse fora primordial que funda o real como objeto perdido desde sempre? Uma continuidade *entre* dentro e fora?

Restaria assim ao psicótico “interpretar” o mundo a partir de uma colagem entre a representação e seu objeto, conforme apontou Pereira (2006) acerca de uma primeira acepção da função oracular. Nesse nicho, a interpretação perde sua potência de operar como muro-furo que venha limitar o universo ilimitado do Outro. O fora-do-discurso emerge sempre que essa fronteira, efeito do simbólico, está inoperante. De outra parte, com a fronteira inscrita, é possível que se tome o dito oracular como um dizer que, acima de tudo, pergunta.

Nesse sentido, quando dizemos que, nas psicoses, trata-se da problematização da instauração da fronteira sujeito/outro-Outro, próprio/alheio, por efeito da *verwerfung*, estamos, ao mesmo tempo, sublinhando o caráter de excessiva permeabilidade ao discurso que daí decorre. Pois dizer que o sujeito psicótico está fora do discurso, que nenhuma estrutura discursiva vem socorrê-lo em seu desamparo, não é o mesmo que dizer que ele não é afetado pelo que se passa no laço. O fora que Lacan ([1972] 2003) nos apresenta como dizendo respeito à



psicose é, portanto, difícil de conceber. Intentemos: as psicoses correspondem a uma posição de exclusão aos laços sociais, porém, na medida em que se trata nela de uma aderência maciça ao universo do Outro, em tal posição subjetiva é-se excessivamente permeável aos discursos – mensagens que chegam de modo direto, sem intermediação simbólica.

A retomada de *Das unheimliche* e de *Die verneinung*, junto à leitura lacaniana, abre duas direções de reflexão acerca do fora-do-discurso das psicoses. A primeira direção diz respeito a pensar a proximidade entre a operação que permite a emergência da condição de pensar e o mecanismo situado na raiz da estrutura paranoica. Este ponto foi, de diversas formas, abordado por Lacan, inclusive quando ele afirma, como já referimos, que o conhecimento é paranoico. As bases do pensamento – lembremos – se constroem sobre uma operação de expulsão de significantes que situam o primeiro exterior ao corpo como maléfico. Não é esta operação que o psicótico tenta inscrever na construção do delírio? Delimitar o alheio, nem que seja uma alteridade que encarne o mau? Em que pese a pertinência das perguntas, não é esse o caminho que escolhemos tomar no tratamento de nosso interrogante de pesquisa.

Tal proximidade entre a constituição primordial do Outro e a estrutura do conhecimento nos interessa na medida em que permite enunciar perguntas que operam na direção inversa, ou seja, ao invés de versarem sobre uma possível clínica das psicoses, interrogam as possibilidades discursivas dos laços sociais. Afinal, se, como referimos anteriormente, no ideal científico, trata-se de varrer do mapa o equívoco inerente a qualquer interpretação do mundo, desconsiderando a dimensão discursiva – produtora, portanto, de realidades – inerente ao conhecimento, o que se passaria uma vez que o discurso que responde a esse ideal tomasse por objeto de estudo uma produção oriunda do fora-do-discurso?

Abre-se aqui a direção de debate que situamos, desde o princípio, como nosso interrogante. Dissemos que o laço se faz possível à medida que se opera uma perda que funda o real. Num tempo mítico, o eu-prazer teria expulsado os significantes do mal-estar, fundando um fora primordial eminentemente mau, para mais adiante ter de se haver novamente com eles, na emergência do princípio de realidade. No psicótico, a expulsão primordial seria falha, e esses significantes

primeiros do mal-estar, forcluídos, não podem ser encontrados no nível em que a expulsão primordial os situaria, qual seja, em um alheio, ainda que primitivo. Como efeito disso teríamos a problematização da fronteira que separa eu e não-eu. Noutras palavras, uma permeabilidade excessiva ao Outro: aquilo a que chamamos, anteriormente, de universo ilimitado do Outro.

Desta feita, afirmar a posição psicótica como estando fora-do-discurso é apontar para sua exterioridade em relação à operação da perda e ao mal-estar que é seu efeito, ao mesmo tempo em que é sublinhar sua permeabilidade ilimitada ao Outro. É considerar a tensão inerente à instauração dos limites simbólicos que inscrevem o próprio e o alheio e reconhecê-la como tarefa difícil da existência. É a perspectiva da leitura lacaniana, ao situar a psicose em uma exterioridade ao campo discursivo, interrogar os efeitos do encontro com a mesma para o campo cultural de compartilhamento que os discursos criam.

O que a escuta dessa posição de exterioridade e permeabilidade ao laço social, que a psicose encarna, permitiria interrogar em torno da operação que nele se faz? O que um acolhimento dessa condição psíquica permitiria indagar em torno da operação estruturante do discurso universitário? A psicose, por sua posição estrangeira ao discurso e sua relação íntima com o ritmo do real (LACAN, [1932] 1987), quando tomada como objeto de estudo, não poderia incidir nas condições de nomeação do vivido e, portanto, nas possibilidades em jogo para a produção do conhecimento?

Será, no entanto, preciso acolher a alteridade que a psicose encarna dando lugar à tensão interminável que subsiste nos limites do próprio e do alheio, o que não é, de modo algum, sem consequências, especialmente, no que diz respeito à estrutura do discurso universitário. É, exatamente, esta perturbação nos limites da propriedade que Ari faz ecoar em nossas escutas como pergunta. Afinal, de quem é a fita? Que destino dar-lhe? Qual sua função e para quem? O que entra ou não em questão na definição desses limites?

Tais perguntas não são sem efeitos para a produção do conhecimento desdobrada naquela clínica-escola. São interrogantes que incidem sobre o “como”.

Como se posicionar diante daquilo que se escuta; como operar diante disso que se apresenta. Ao fim e ao cabo, trata-se de perguntas concernentes ao método.

Nessa direção, seria possível afirmar que dar hospitalidade às psicoses pode levar a efeitos de método? Acolher a diferença constitutiva dos sujeitos estruturados fora-do-discurso poderia produzir deslizamentos metodológicos no interior de um discurso universitário?<sup>35</sup>

Nenhuma resposta é possível, antes de situarmos de que se trata quando dizemos acolhida e o que está em causa quando invocamos a hospitalidade para nomear essa possível afetação *entre* um laço social e o fora-do-discurso.

---

<sup>35</sup>Nessa mesma direção – ainda que discutir as condições de produção da obra de Lacan não seja o foco de nossa pesquisa – vale registrar algumas considerações sobre o percurso lacaniano de produção do conhecimento. O caso *Aimée*, abordado em sua tese de doutorado, viria, segundo a intencionalidade lacaniana, colocar em questão a “cegueira secular” do “isento método da observação psiquiátrica” (LACAN, [1932] 1987, p.267). Não teria sido a própria acolhida do fora-do-discurso, por Lacan, o que incidiu decisivamente sobre o destino do saber que, desde sua posição no discurso, o psicanalista pode enunciar?

### 3. ENTRE O PRÓPRIO E O ALHEIO

Se a hipótese sobre os possíveis efeitos de método derivados do encontro *entre* o fora-do-discurso das psicoses e o discurso universitário é pertinente, é preciso dizer em que condições esses ocorreriam. Quais as condições de, no encontro entre um pesquisador e o fora-do-discurso das psicoses, produzir-se uma indagação em relação ao método? Dissemos que isso depende da constituição de um espaço de acolhimento e propusemos que acolher a alteridade da psicose implica dar lugar à tensão subsistente no limiar *entre* o próprio e o alheio. Desde aí se colheriam consequências. Alguns caminhos se abrem nesse sentido.

O primeiro diz respeito a narrar fragmentos desse espaço-tempo que definimos como emergente da afetação *entre* o discurso e as psicoses. Outro nos leva a privilegiar a apresentação e articulação da trama conceitual a partir da qual recorreremos à noção de acolhimento, o que implica abordar noções conceituais nas quais a tensão subsistente entre o próprio e o alheio encontra lugar. Trata-se das noções de transferência e testemunho, desde Freud e Lacan e de hospitalidade, a partir de Derrida. Há ainda uma terceira via possível, pela qual faremos coincidir conceito e vivência, situando os lugares de seus entrelaçamentos. Esta última demonstra toda a sua pertinência, já que nossa interrogação reside, justamente, nesse limiar pelo qual o real opera (ou não) por dentro de um método. Este é o destino de nosso texto a partir de agora.

Começamos, então, por explicitar porque escolhemos dizer do encontro *entre* psicose e discurso entrelaçando as noções de transferência, testemunho e hospitalidade. *Hospitalitas* deriva do substantivo *hospitalis*, o qual tem sua origem no termo *hospes*, a saber, aquele que recebe o outro. Derrida (2003, 2008) aborda o tema remetendo-nos à questão da linguagem e situando, a partir dela, duas dimensões da alteridade, que apresentaremos mais adiante. Aqui, queremos, como começo, ressaltar que o modo pelo qual o autor desdobra esta questão nos permite estabelecer um diálogo, a nosso ver, bastante potente, com a psicanálise, permitindo enunciar algo sobre as condições de compartilhamento de um vivido – ainda que uma das posições psíquicas envolvidas se conjugue fora-do-discurso.

Assim, operar com a noção de hospitalidade enquanto definidora do gesto de dar lugar à diferença em cena na estrutura psicótica exigiu adentrar um campo conceitual estrangeiro à psicanálise, mas que, desde nossa perspectiva, guarda, com esta, relações importantes no que diz respeito a sua estrutura discursiva e seus efeitos de formulação. Neste esforço de tessitura entre campos conceituais heterogêneos, o texto derridiano mostrou-se um hóspede/anfitrião por excelência, mantendo sua posição de alteridade e, ao mesmo tempo, acolhendo nosso percurso pela psicanálise. O andamento da escrita dirá se nossa impressão é verdadeira.

Além deste (des)encontro bem sucedido entre transferência, testemunho e hospitalidade, há ainda outra razão para termos escolhido esta via de trabalho. Hospital e hospício – como a própria fonética e grafia das palavras não nos deixam negar – inscrevem-se na série dos termos derivados do vocábulo *hospitalis*. Numa reflexão afeita ao campo do estrutural – que é a nossa – como poderíamos pensá-lo? Tomando esta pista etimológica, nos vemos novamente diante da problemática do enclausuramento da loucura e de como a produção do hospital psiquiátrico se fez associada a um discurso de acolhida, proteção, redenção que, pela inserção do estrangeiro no campo do desvio à norma, não faz mais que ignorar a alteridade das psicoses – como discutiremos mais adiante.

Desde nossa perspectiva, seguindo o percurso teórico que realizamos, optaríamos por nomear este modo de guarida, produzido pela criação dos hospícios, de maneira distinta. Porém, queiramos ou não, essa contraditória aproximação já está escrita na história e na língua. Pois, se, desde nosso ponto de vista, na internação dos loucos no espaço asilar, não se trata de nada que seja afeito à noção de hospitalidade tal qual a entendemos, é preciso que se diga por quê.

Sendo assim, nossa escolha conceitual nos permitirá também refletir, ainda neste terceiro capítulo, sobre a proposta de hospitalidade pela qual a loucura é inscrita no campo da doença mental, contrapondo-lhe à noção que construiremos com Freud, Derrida e Lacan, a saber: a hospitalidade como posição de afetação *entre* o fora-do-discurso e o discurso. Aqui o desafio é articular a dimensão estrutural do debate à perspectiva sócio-histórica, o que não deixa de ser a contínua corda bamba de nosso texto.

Vale lembrar, a esse respeito, que, se intentamos dizer de algo que se passa no sujeito e nos laços sociais e se estes, desde Lacan, são pensados pela via da estrutura, é também certo que os mesmos ganham diversas formas e vestes ao longo da história das culturas. Afinal, a maneira como os lugares e os espaços, domésticos ou públicos, informais ou oficiais, historicamente, ordenam e moldam a relação à alteridade e concorrem para sua acolhida, rejeição ou indiferença é, para nós, uma questão de discurso. Todo espaço institucional é um território discursivamente construído e, quando falamos de lugares e tempos, também nos referimos ao universo estrutural do psiquismo.

Tomaremos então a psicose pelo estrangeiro que ronda a soleira de nosso laço social, porquanto não compartilha da operação que inscreve essas moradas. De imediato, colocaremos, lado a lado, transferência, resistência e testemunho – a partir de Freud e Lacan – e hospitalidade – com Derrida –, como possíveis nomes do espaço-tempo de tensão entre o próprio e o alheio que se arma no encontro entre a psicose e o discurso. Desde esta conjugação entre transferência, resistência, testemunho e território de hospitalidade, refletiremos sobre as condições de afetação *entre* o fora-do-discurso e o laço social.

### 3.1 A TRANSFERÊNCIA

Como não poderia deixar de ser, é partindo da experiência freudiana que abordaremos a questão da transferência. Nas Conferências Introdutórias de Psicanálise, momento em Freud dirige seu discurso a uma plateia de médicos, a fim de introduzi-los no campo da psicanálise, podem-se entrever algumas das condições de emergência de certos achados clínicos seus. Dedicando-se, em cada conferência, a um conceito fundamental – em uma espécie de elaboração de síntese de percurso – Freud nos brinda com narrativas que versam sobre os modos pelos quais os conceitos surgiram em seu caminho de pesquisa. Em tais conferências, leem-se indícios da construção de um método, além de inúmeras pistas sobre o que

está em jogo quando se trata de acolher a alteridade.

Todos sabemos que Freud operou um deslocamento essencial concernente à abordagem do sofrimento psíquico: da ênfase no olhar como forma de acesso ao sintoma, na busca de um substrato biológico visível que sustente o enunciado do conhecimento (modelo médico), para a escuta como via régia de acesso às formações sintomáticas, dando lugar à emergência de um saber em transferência. Assim, desde Freud ([1915-1916] 2003), no que tange ao sofrimento psíquico, já não se trata mais de verificar a existência de um referente último para o sintoma, através de um olhar cheio de saber, mas de escutar a história de sua constituição, na parcialidade concernente a todo saber. O *locus* do saber migra da posição do especialista para o lugar daquele que lhe dirige seu discurso, mesmo que este não o saiba.

Desde nossa perspectiva, seguindo Freud, esta seria uma das condições de toda a acolhida: a suspensão do saber do especialista para que um outro saber possa existir. É assim que a escuta se torna um operador metodológico, trazendo consigo seu aspecto estruturante, a saber, a transferência. Desde então, a psicanálise emerge como uma práxis que busca criar condições para a escuta do outro na transferência. Este “na” demonstra toda sua relevância à medida que nos remete, sem vacilar, às dimensões de espaço e temporalidade.

A noção de transferência nasce, como operador teórico-metodológico, a partir do encontro freudiano com uma estranha repetição. Uma alteridade insistente é acolhida pelo psicanalista, conforme se lê:

Mas se esse vínculo terno do paciente com o médico se repete de maneira regular em cada novo caso; se uma e outra vez se apresenta, nas condições mais desfavoráveis e originando malentendidos diretamente grotescos [...]; se isso ocorre, temos que abandonar sem dúvida a ideia de uma contingência perturbadora e reconhecer que se trata de um fenômeno que está na mais íntima relação com a natureza mesma da enfermidade (FREUD [1917] 2004, p. 402-3)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup>Pero si ese vínculo tierno del paciente con el médico se repete de manera regular con cada nuevo caso; si una y otra vez se presenta, en las condiciones más desfavorables y originando malentendidos directamente grotescos, aun en la mujer ya anciana y respecto del hombre

Dois pontos nos chamam atenção nesta passagem freudiana. O primeiro refere-se à atenção, dispensada por Freud, a essa espécie de contingência perturbadora da experiência. É como se nos dissesse que, num caminho de pesquisa, não se trata de limpar o campo para tramitar mais tranquilamente por ele; ao contrário, será preciso tomar em consideração a perturbação, incluindo-a na análise dos achados. Será preciso acolher o que se apresenta como perturbador, estranho, como algo constitutivo do caminho, e se perguntar sobre o que diz da natureza da experiência na qual se está imerso. Nesse interrogar-se, reside o segundo ponto que queremos destacar:

Esclareçamo-nos isto: todo ser humano, por efeito conjugado de suas disposições inatas e dos influxos que recebe em sua infância, adquire uma especificidade determinada para o exercício de sua vida amorosa, ou seja, para as condições de amor que estabelecerá e as pulsões que satisfará, assim como para as metas às que terá de fixar-se. Isto tem como resultado, digamos assim, um clichê (ou também vários) que se repete – é reimpresso – de maneira regular na trajetória da vida [...] (FREUD [1912] 2004, p. 97-8)<sup>37</sup>.

A pergunta pelo caráter perturbador de uma escuta leva Freud ([1912] 2004) a formular a hipótese da transferência: algo da experiência psíquica do paciente salta, de algum modo, em direção ao analista, à medida de sua disponibilidade de escuta. Mas o que é transferido? Uma especificidade no modo de praticar a vida amorosa, nos dirá Freud ([1912] 2004), modo este que é constantemente reimpresso no decorrer de uma existência. É Freud quem nos diz: trata-se aí de um fenômeno que guarda íntima relação com a natureza da posição psíquica do analisante, mas ao qual o analista, enquanto incluído no campo das vivências transferenciais, está

---

encanecido, aun allí donde a nuestro juicio ya no hay nada seductor; si tal ocurre, tenemos que abandonar sin duda la idea de una contingencia perturbadora y reconocer que se trata de un fenómeno que está en la más íntima relación con la naturaleza de la enfermedad misma (FREUD [1917] 2004, p. 402-3).

<sup>37</sup> Aclarémonos esto: todo ser humano, por efecto conjugado de sus disposiciones innatas y de los influjos que recibe en su infancia, adquire una especificidad determinada para el ejercicio de su vida amorosa, o sea, para las condiciones de amor que establecerá y las pulsiones que satisfará, así como para las metas que habrá de fijarse. Esto da por resultado, digamos así, un clisé (o también varios) que se repite – es reimpresso – de manera regular en la trayectoria de la vida [...] (FREUD [1912] 2004, p. 97-8).



absolutamente concernido.

A respeito da transferência, Pommier (1997) refere que o mais central e, ao mesmo tempo, mais simples é o fato de que algo está pedindo para ser transferido de um lugar para outro. Nesse sentido, a escolha do termo, na língua alemã, é bastante bem sucedida. Hanns (1996), no livro *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*, esclarece que o substantivo *Übertragung* remete a um arco que mantém um processo de ida e vinda, nas acepções temporal, geográfica ou de pessoa a pessoa. Trata-se de uma imagem que remete a origem, percurso e destino, porém não faz apelo ao linear, afirmando-se em sua plasticidade e reversibilidade. Tudo se passa como se Freud nos apontasse para a produção de um particular espaço-tempo, criado na relação ao outro no cerne da experiência analítica. Nesse *entre* que a escuta do outro cria, as fronteiras psíquicas parecem afrouxar-se, tornando-se mais permeáveis a passagens: lugar de acolhimento, afetações entre o eu e o outro-Outro, o íntimo e o público, o próprio e o alheio.

Quando Freud, por exemplo, convoca a modéstia do analista como para adverti-lo a não tomar pessoalmente os sentimentos que o paciente, em transferência, lhe endereça, parece-nos emblemático desse gesto de dar lugar ao outro-Outro. À convocação amorosa em cena no laço transferencial, Freud responde “isso diz e não diz respeito a mim”, acolhendo a vulnerabilidade da fronteira entre o próprio e o alheio ou, ainda, inscrevendo e suspendendo, simultaneamente, este problemático e estruturante limite.

Nesse sentido, Lacan ([1964] 1998) sublinha que o ponto central relativo à transferência diz respeito à peculiar inclusão do analista na sua montagem, na medida em que não se trata de incluir-se narcisicamente, mas de se deixar capturar pelo lugar oferecido, preservando o não-saber como tempo operativo. Para Costa (2008), a dificuldade dessa condição, na qual o analista se deixa capturar, é aceitar ser suporte de uma posição de ignorância. Pois, dirá Lacan ([1960-1961] 1992, p.104), se Freud escolheu Édipo como a pedra fundamental da estrutura discursiva que construiu foi porque “*ele não sabia* que tinha matado seu pai e dormia com sua mãe”. Ele não sabia que o que lhe parecia mais hostil e alheio, não era senão, absolutamente concernente a si próprio. É o *ele não sabia* o que está no centro do discurso freudiano que nomeia o inconsciente e, na fronteira nebulosa que delimita o

próprio e o alheio, dá lugar à transferência.

Esta espécie de cegueira sofrida e cometida que caracteriza a posição de ignorância nos remete à dimensão paradoxal da transferência. Um tal laço, alertamos Freud (FREUD, [1917] 2004, p. 405), possui dupla face. Ao mesmo tempo em que constitui ameaça ao processo analítico – uma vez que presentifica, na relação ao analista, sentimentos e associações que podem obstaculizar o acesso ao inconsciente –, é o instrumento que o viabiliza, pois é apenas dando lugar à contingência perturbadora que nos cega que se pode entrever mais claramente. Dito de outra maneira, a transferência possui uma dimensão resistencial: faz muro, embora permita também fazer furo. Leiamos Freud quando ele nos alerta para esta especial dinâmica da transferência:

À primeira vista, parece uma gigantesca desvantagem metodológica da psicanálise que nela a transferência, comumente a mais poderosa alavanca do êxito, se transforme no meio mais potente de resistência. [...] (FREUD [1912] 2004, p. 99).<sup>38</sup>

Quando Lacan ([1954-55] 1985) trabalha esse ponto da obra freudiana, ele nos diz que a resistência nada mais é do que “o estado atual de uma interpretação do sujeito”, “a maneira pela qual, num dado momento, o sujeito interpreta o ponto em que ele está” (LACAN ([1954-55] 1985, p. 287). Assinala que o analista, ao nomear este fenômeno como resistência, cria um ponto ideal abstrato a partir daquilo que ele imagina ser a interpretação a que o paciente deveria chegar. Como se, desde o lugar do analista, se tratasse de mostrar ao sujeito uma verdade que estaria lá, desde o princípio, e a qual o paciente, por causa de sua particular posição resistencial, não teria acesso. Lacan ([1954-55] 1985, p. 287) é irônico a esse respeito, dizendo: “depois de criar uma abstração [o conceito de resistência], vocês dizem – é preciso fazer desaparecer esta abstração”. E continua: “existe apenas uma resistência, é a resistência do analista. O analista resiste quando não entende com o que ele tem de lidar.” Por essa via, novamente entra em jogo uma

---

<sup>38</sup>A primera vista, parece una gigantesca desventaja metódica del psicoanálisis que en él la transferencia, de ordinario la más poderosa palanca del éxito, se mude en el medio más potente de la resistencia (FREUD [1912] 2004, p. 99).

interrogação em torno dos limites do próprio e do alheio: de quem afinal é a resistência?

É desse modo que, primeiro com Freud, depois com Lacan, a resistência aparece como constitutiva da transferência e, conseqüentemente, relativa ao espaço-tempo que se produz no laço *entre* analista e analisando. Nesse sentido, não se trataria de aniquilar o ponto resistencial de interpretação do sujeito sobre o qual uma transferência vem dar notícias, mas de “ensinar o sujeito a nomear, a articular, a fazer passar para a existência” isso “que está para aquém da existência” (LACAN (1954-55] 1985, p. 287). Nas palavras de Lacan:

(...) não se trata de reconhecer algo que estaria aí, já dado, pronto para ser coaptado. Ao nomeá-lo, o sujeito cria, faz surgir uma nova presença no mundo. Ele introduz a presença como tal e, da mesma feita, cava a ausência como tal. É apenas neste nível que a ação de interpretação é concebível (LACAN ([1954-55] 1985, p. 287).

Nesse apontamento freudiano acerca da dimensão resistencial inerente à transferência e na subversão lacaniana de que aquela opera sempre do lado do analista, lemos um parentesco com o que dissemos acerca do laço social no primeiro capítulo. Em referência a Freud, situamos o laço ao outro como possibilidade e impossibilidade de tratamento do mal estar na cultura. No que diz respeito à transferência, como dispositivo de *escuta do outro*, parece que ela rearma esse território compartilhado no qual possível e impossível incidem, a par e passo, pedindo passagem.

Desde esta perspectiva, uma escuta dependeria da disponibilidade de dar lugar à alteridade no discurso, de possibilitar passagem ao estranho, justamente onde ele ultrapassa, incessantemente, a definição que se poderia fazer dele. Na perspectiva que acabamos de abrir, trata-se de dar hospitalidade ao outro, exatamente ali onde o recebo para além da capacidade do eu.

### 3.1.1 Transferência nas psicoses

Adentrando um tanto mais o campo que nos diz respeito, é chegado o momento de nos perguntarmos das possibilidades de afetação entre o fora-do-discurso das psicoses e o discurso, via laço transferencial. Se, por estrutura, na psicose, não se acede ao discurso, como pensar o espaço-tempo da transferência?

O próprio Freud já havia enunciado sua desconfiança em relação à possibilidade da instauração da transferência nas psicoses, nomeadas por ele como neuroses narcísicas em distinção às neuroses de transferência – histeria e neurose obsessiva. O psicanalista define como indiferença a relação ao outro em cena desde essa posição subjetiva – “rechaçam o médico, não com hostilidade, senão com indiferença”<sup>39</sup> (FREUD [1917] 2004, p. 406) –, afirmando ser vão o esforço terapêutico da psicanálise na abordagem dos padecimentos dela oriundos.

As neuroses narcísicas dificilmente podem ser acometidas mediante a técnica que nos foi de utilidade nas neuroses de transferência. Em breve os senhores saberão por quê. Com elas, o que sempre acontece é, **após avançarmos uma curta distância, depararmos com um muro que nos força a parar**. Nas neuroses de transferência, como sabem, também nos defrontamos com barreiras de resistência, mas conseguimos demoli-las, parte por parte. Nas neuroses narcísicas, a resistência é intransponível; quando muito, somos capazes de lançar um olhar perscrutador por cima do topo do muro e divisar o que se está passando no outro lado (FREUD, [1916-17] 2004, p. 384-5)<sup>40</sup>.

Assim, Freud ([1912] 2004, p. 104) nos aponta um horizonte (im)possível de transferência nas psicoses, também, ao enunciar que, na paranoia, “a capacidade de transferir se torna essencialmente negativa”, de modo que o trabalho analítico

---

<sup>39</sup>Rechazan al médico, no con hostilidad, sino con indiferencia (FREUD [1917] 2004, p. 406).

<sup>40</sup> Las neurosis narcisistas son apenas abordables con la técnica que nos ha servido en el caso de las neurosis de transferencia. Pronto sabrán la razón. Siempre nos ocurre que tras un breve avance tropezamos con un muro que nos detiene. Como ya saben, también en las neurosis de transferencia tropezamos en barreras parecidas que oponía la resistencia, pero pudimos desmontarlas pieza por pieza. En las neurosis narcisistas la resistencia es insuperable; a lo sumo, podemos arrojar una mirada curiosa por encima de ese muro para atisbar lo que ocurre del otro lado (FREUD, [1916-17] 2004, p. 384-5).

não encontra as condições de se desenrolar. Se os indivíduos acometidos pelas “neuroses narcísicas não têm nenhuma capacidade de transferência ou apenas uns restos insuficientes dela” <sup>41</sup> (FREUD [1917] 2004, p. 406), se edificaria aí um muro intransponível para a escuta? De que forma garantir acolhimento, ali onde o muro da resistência é tal que – como sublinhou Freud – barra as passagens?

Lembremos Schreber e as irmãs Papin, que tiveram de se haver com um Outro absoluto: testemunho maciço da paridade, que demonstra toda sua potência na paranoia. Seja através dos duplos que organizam a circulação do sujeito, seja na luta mortal instalada entre o eu e o outro, ou ainda na montagem delirante que não admite uma lógica que não seja a de um binarismo extremado, a paridade ali insiste. Num universo atormentado pelo ilimitado, que padece dos efeitos da ausência de um anteparo, quais as condições de se instaurar um espaço-tempo possível de transferência?

Para Pommier (1997), numa referência ao campo lacaniano, o fenômeno da transferência é algo que diz respeito a todos aqueles que habitam a linguagem. As psicoses, a seu turno, se incluíam nessa realidade desde uma particular posição, a saber, como já dissemos com Lacan, a de serem habitados e pouco habitantes dela. Ser mais habitado que habitante da linguagem é uma condição que diz respeito a todos, em qualquer estrutura psíquica; contudo, a experiência subjetiva das psicoses radicaliza essa condição. O gozo do Outro encontra aí sua conjuntura absoluta, enquanto não se arma alguma possibilidade de parciaisá-lo.

Pommier (1997) nos propõe, então, que, na escuta do fora-do-discurso das psicoses, o que pediria passagem, demandando transferência, seria a pulsão de morte. Enquanto na neurose a simbolização permite aceder à perda, inscrevendo a separação do Outro e libertando a agressividade da captura especular; nas psicoses, a agressividade encontraria dificuldades para desembocar no ponto em que seria possível simbolizar a perda, de modo que se permaneceria no beco sem saída da relação narcísica.

Sousa (2006), num belíssimo ensaio, fala-nos dessa experiência frágil dos contornos do eu que, como defesa à diluição no Outro, por vezes, nos joga na

---

<sup>41</sup> “Neurosis narcisistas no tienen ninguna capacidad de transferencia o solo unos restos insuficientes de ella” (FREUD [1917] 2004, p. 406).

agressividade do duplo. A operação matemática que figuraria esse empuxo à síntese com o outro, essa vontade de extinção da diferença, esse horror ao resto, seria do tipo  $1-1 = \text{zero}$ . Para dizer disso, o autor recorre a um conto de Jack London, “A Sombra e o Brilho” (2002), no qual se desdobra uma luta mortal entre dois personagens idênticos, não fosse a diferença de suas cores. Essa pequena diferença crômica funcionava como dobradiça, um ponto de passagem entre existências aprisionadas na captura do espelho. Também como dobradiça, a presença de um amigo da dupla – quem narra o texto – lançando-se à empreitada de apartar a agônica rivalidade. Nesse entremeio, o narrador desesperado.

“Os monocromos psíquicos – afirma Sousa (2006, p. 84) – funcionam como manchas que tentam encobrir um pouco os buracos”. O problema, refere o autor, é, no fim das contas, sempre o da distinção. O que nos interessa, acrescenta, são os trânsitos, as passagens “do dia para a noite, do eu para o Outro” (SOUSA, 2006, p.81). Trânsitos que ensaiamos no acompanhamento clínico de alguns sujeitos e que contamos ao longo de nosso texto. Passagens difíceis de tramitar quando se trata das psicoses.

Pois, se o fenômeno da transferência concerne a todos aqueles atravessados pela linguagem, é preciso dizer que não é um caminho natural que todas as transferências, inclusive as engendradas desde o fora-do-discurso, encontrem território de acolhimento. Como já dissemos, a história registra que o encontro com a dispersão da pulsão de morte e com os duplos mortais que ele evoca pode levar ao recrudescimento dos muros da indiferença. Seja pela edificação da clausura, seja pela veiculação de um conhecimento isolado de sua responsabilidade de produção discursiva, os muros se edificam e encontram função social. E, justamente, porque se trata de uma lógica que encontra função, escapar a ela não é tarefa fácil.

No que diz respeito a Lacan, o psicanalista tomou para si uma herança de Freud: ao conferir centralidade ao testemunho, como possibilidade clínica nas psicoses, apontou-nos algum horizonte a contornar um oceano de impossíveis. Na escuta de uma existência aniquilada pelo sofrimento psicótico, Lacan aconselha a não retroceder diante da presença estrangeira da pulsão de morte, presa na captura especular. Tomando a direção deste horizonte, o psicanalista escutou, ao longo de vários anos de trabalho, os testemunhos de sujeitos psicóticos, através de

apresentações psicanalíticas de pacientes, incluindo no território de escuta a singularidade de um espaço público de ensino. Seu lugar, nesse espaço clínico-público de transmissão, seria o de secretário.

A expressão “secretário do alienado”, empregada no passado “para censurar a impotência dos alienistas” (LACAN [1955-1956] 2002, p. 235) no trato com a loucura, desde Lacan passa a ser tomada como um norteador metodológico do fazer clínico. Na experiência clínica com a psicose, seria preciso tomar essa suposta impotência como possibilidade de trabalho. Novamente, a contingência perturbadora ganha estatuto de método. Assim, trata-se de tomar ao pé da letra o termo secretário, escutando o sujeito e sua construção “delirante”, deixando-se ser guiado por ele, ao invés de, desde um lugar de saber, pôr-se a classificar fenômenos.

Lacan ([1955-1956] 2002) refere que, com a escrita de suas *Memórias*, Schreber conferiu ao seu testemunho um relevo essencial, uma vez que convocou a comunidade médica a lê-lo, a acolher suas letras, a reconhecer alguma verdade no que dizia. Assim, embora Freud ([1911] 2004) não tenha afirmado o valor da escuta no campo acidentado do sofrimento psicótico, ele levou às últimas consequências o pedido que leu nos escritos de Schreber, cogitando que talvez houvesse mais verdade no delírio do jurista do que em sua própria teoria. Em suas palavras: “o que nós consideramos produção patológica, a formação delirante, é, na realidade, a tentativa de restabelecimento, a reconstrução”<sup>42</sup> (FREUD [1910-1911] 2004, p.65).

Escutar a psicose, na transferência que ela territorializa, é então secretariar um testemunho. Este último, conforme evoca Lacan, diz respeito aos efeitos subjetivos de fazer passar uma história adiante. Lá onde o abismo temporal da irrupção do real, não espera nada nem da palavra nem do sujeito, o analista responderia com sua presença. O “delirante”, ao contar sua história, dá testemunho de seu padecimento, e o analista secretaria a emergência dessa produção. Trata-se de ser uma presença capaz de suportar a escuta do fora-do-discurso, que carrega um excesso próprio ao que Freud estabeleceu como sendo da ordem do trauma e que Lacan situa pelo real – a pulsão de morte. Trata-se, em última instância, de suportar a transferência da pulsão de morte: dimensão absoluta do Outro.

---

<sup>42</sup>Io que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción.

O conceito de trauma como vivência transbordante, ferida na memória, emerge do trabalho freudiano com as neuroses de guerra. Os sonhos de repetição da cena traumática, recorrentes em sujeitos egressos da frente de batalha, levam Freud ([1920] 2004) a postular que há uma pulsão mais originária, mais elementar, situada para além da busca de constância instaurada pelo princípio do prazer. Trata-se da pulsão de morte, pulsão desligada do sentido, que irrompia abismos narrativos, desnudando a impossibilidade de um discurso que tentasse dizer do horror da guerra. A esse respeito, Seligmann-Silva (2002) nos convida a ler o testemunho de Elie Wiesel sobre a *Shoah*: “eu não contei algo do meu passado para que vocês o conheçam, mas sim para que vocês saibam que vocês nunca o conhecerão” (WIESEL, *apud* SELIGMANN-SILVA 2002, p. 79).

Lacan ([1955-56] 2002), ao fazer menção à escuta do testemunho, atenta-nos para o fato de que um trabalho possível com as psicoses implica seguir essa mesma via. Longe de produzir alguma compreensão sobre o que se escuta, seria preciso dar lugar ao incompreensível.

O progresso maior da psiquiatria, desde a introdução desse movimento de investigação que se chama psicanálise, consistiu em restituir o sentido na cadeia dos fenômenos. Isso não é falso em si. Porém, o que é falso, é conceber que o sentido de que se trata é aquele que se compreende. [...] Compreender os doentes [é uma] pura miragem [...] A compreensão só é evocada como uma relação sempre no limite. Desde que dela nos aproximamos, ela é, a rigor, inapreensível (LACAN [1955-56] 2002, p. 14-5).

A compreensão do analista apontaria, justamente, para uma posição de detentor do saber, posição perigosa, na medida em que suspende a parcialidade do lado do analista, colocando-o no lugar de Outro absoluto. Os efeitos da presença absoluta do Outro que atormenta o sujeito na psicose só se incrementa pela colocação em cena da compreensão, da explicação, do saber do especialista. Em contrapartida, o lugar de secretário, de testemunha, nutre-se, por outro lado, da atualização do parcial, do não-todo, da sustentação da perda fundadora – ainda que ela não possa ter inscrição do lado do sujeito.

Desse modo, não se trataria de compreender, buscando acomodar o que se escuta numa rede de sentidos familiares; mas, antes, de dar passagem à produção,



permitir que a história siga adiante na sua estranheza e incompreensibilidade, reconhecendo ali uma verdade. Seria isso suficiente para dar lugar a essa perturbação que emerge, absoluta, pelo encontro com as produções das psicoses na tangente dos laços sociais? O que nos assegura escapar ao risco da caridade, da idealização objetificante, ou da simples assimilação do outro?

### 3.1.2 Fragmentos do fora: do *shopping Center* ao centro da cidade

*Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução. Nesse caso, o nome das ruas deve soar para aquele que se perde como o estalar do graveto seco a ser pisado, e as vielas do centro da cidade devem refletir as horas do dia tão nitidamente como um desfiladeiro.*

Walter Benjamin, *Infância em Berlim*.

Amanda, nos últimos tempos, quase não saía de casa, quase não falava com ninguém, quase não se beneficiava do tratamento que seguia no CAPS. Das atividades de terapia ocupacional, desistiu-se – “ela ficava muito agitada”. Da escola, já se havia desistido há anos, por aconselhamento da professora que não via resultados positivos em sua permanência ali. Com a familiaridade da cidade natal também já não podia contar, era preciso viver na capital para realizar o tratamento. Podia contar com a dedicação fervorosa da mãe, é bem verdade, mas também é certo que isso não lhe ajudava muito ultrapassar “os quases” da vida. Quem sabe um acompanhante terapêutico (at), a fim de realizar com Amanda os “trabalhinhos”, que ela já não suportava fazer na oficina, em casa? Assim se fez o pedido para

acompanhar Amanda, o que acolhemos – em uma altura do percurso em que também se tratava de ensaiar um primeiro passo<sup>43</sup>.

A história de Amanda, contada pela mãe, condensava sua amplitude de vinte e poucos anos em uma única e violenta cena. A menina, então com quatorze anos, é encontrada caída ao lado da casa, toda ensanguentada, sem conseguir contar nada do que se passou. A mãe constrói a hipótese de que houve um estupro, levantando suspeita sobre homens que trabalhavam em uma construção perto da casa. Depois disso, que parece ter sido uma primeira menstruação, todos os períodos menstruais de Amanda foram acompanhados de crises mais ou menos agudas. A mãe lembrava as crises como momentos em que a filha negava-se a tudo, era violenta – a ponto de ameaçar os irmãos com faca – e, frequentemente, fugia de casa.

Já morando em Porto Alegre, então com dezessete anos, as crises configuravam fugas ao centro da cidade, lugar que lhe fascinava. Adorava – contou a terapeuta – “as bonecas” (manequins) das vitrines, podendo ficar horas trocando olhares com elas. Foi encontrada, na ocasião de uma destas fugas, caída no chão, muda, ensanguentada e magra – imagem que remete à narrativa da mãe sobre o momento primeiro de desorganização psíquica. Quanto à hipótese sobre o ocorrido, de parte da mãe, trata-se do mesmo: o sangue, real do corpo que daria quiçá notícias da diferença sexual, só podia ser significado como violência. A diferença era, para a mãe, um estupro.

---

<sup>43</sup>Essa experiência aconteceu em nosso primeiro estágio acadêmico, há cerca de onze anos, sendo também o primeiro momento clínico do qual participamos. A convocação a reescrever aqui tal passagem do percurso apareceu, tardiamente, no momento mesmo de finalizar a produção da tese. Na busca de um polígrafo, guardado em um baú, eis que o trabalho escrito em 2001 salta aos olhos – “Acompanhamento Terapêutico: abrindo caminhos para acompanhante e acompanhada” – e pede para ser lido. Estranhamento e comoção seguem-se à leitura do primeiro parágrafo do texto, que reproduzimos agora. “Ao escrever as primeiras frases sobre o acompanhamento terapêutico, na tentativa de transmitir os momentos que me pareciam mais importantes durante os atendimentos, senti-me insatisfeita e um pouco angustiada. Insatisfeita, pois nada do que eu escrevia conseguia dar conta de expressar as experiências que tínhamos tido. Minhas frases só diziam de um amontoado de fatos, eram insuficientes para representar a riqueza das cenas que aconteceram no acompanhamento terapêutico. Tive de me acostumar com a limitação das palavras, afinal elas não tinham o dever de refletir o que só a vivência, ela mesma, explicaria. Angustiada, pois, do que eu escrevia, o que mais se aproximava do que tinha se passado durante o trabalho dizia muito de mim. Assim, adiei por algum tempo o momento de escrever essa história [...] recorte de uma experiência que vem nos confrontar com os limites do nosso discurso” (Fragmento da introdução do trabalho apresentado ao final do estágio mencionado, 2001).

Depois de ouvir sobre tantas fugas ao centro, éramos só interrogação sobre a ligação de Amanda com aquele lugar, que nos parecia, à primeira vista, tão pouco atrativo, além de bastante turbulento. Após longos momentos de trabalho dentro de casa – quando, mais do que fazer os “trabalhinhos” recomendados, experimentamos a densidade viscosa de habitar um lugar de captura no gozo do Outro –, Amanda pode enunciar um pedido: ela queria ir ao centro de Porto Alegre. Em supervisão com a equipe do CAPS, foi abordada a questão de se tratar de um lugar desprotegido, que daria muitas oportunidades de fuga, podendo levar Amanda a uma nova crise. Sugeriu-se, para uma primeira saída, um lugar que, assim como o centro, tinha lancherias, lojas e bastante circulação de pessoas: o *shopping center*. Na época, a contraposta nem nos parecia tão absurda.

Chegando ao *shopping*, acompanhante e acompanhada vão direto à praça de alimentação<sup>44</sup>, por escolha de Amanda, que se dirige ao primeiro restaurante. O seguimento da cena foi registrado, na ocasião, da seguinte forma:

Perguntei se ela não gostaria de olhar outros restaurantes da praça. Ela disse que não e acrescentou: “tu vai comer bolo também, né?”. Eu, sem nem pensar no que realmente estava com vontade de comer, concordei. Lá estávamos nós, na hora do almoço, quando para mim qualquer comida seria melhor do que um doce, cada uma com sua fatia de bolo de chocolate. Naquele momento do pedido do bolo, o que me habitava era a vontade de Amanda. Não sei explicar como aconteceu a decisão de comer o bolo junto com ela, mas ali estávamos meio misturadas, acompanhante e acompanhada<sup>45</sup>.

É possível lembrar ainda hoje que, ao contar esse fragmento do trabalho para a equipe do CAPS, um médico apressou-se em nos alertar: “cuidado com a contratransferência”. De nossa parte, confiamos no dizer de uma colega, que realizava acompanhamento terapêutico em outro serviço de saúde mental da cidade e a qual encontrávamos, semanalmente, na supervisão acadêmica do trabalho. A

---

<sup>44</sup> O recorte de experiência clínica que descrevemos neste momento do texto também foi trabalhado na tese de doutorado intitulada *Vertigens de uma psicanálise a céu aberto – a cidade: contribuições do acompanhamento terapêutico à clínica na Reforma Psiquiátrica*, cuja autora, Analice Palombini, era supervisora de nosso trabalho na ocasião.

<sup>45</sup> Fragmento do trabalho de estágio onde atuamos como acompanhante terapêutica em 2001. Há outros fragmentos deste mesmo texto ao longo deste capítulo.

palavra “acompanhar” – conta ela, arrebatada pelo achado<sup>46</sup> – tem origem no latim, sendo formada pelos elementos *cum*, que significa comer e *panis*, que quer dizer pão. Assim, *acompanhar*, de algum modo, tem a ver com comer do mesmo pão.

A cena do bolo de chocolate – em que se dividiu o mesmo pão – foi lembrada por Amanda nos acompanhamentos que se seguiram e também em suas sessões com os profissionais do CAPS. Menos boneca, mais gente, ela reiterava aonde queria ir. Nós celebrávamos a mudança e encontrávamos razões fortes para bancar, diante da equipe do serviço, o tão polêmico e esperado passeio ao centro.

O fato é que hoje, nossa hesitação diante do convite do outro, segue produzindo efeitos de interrogação. É certo que não fomos embora, ao contrário, permanecemos e oferecemos algo em troca. Irônica troca pela qual substituímos o centro da cidade – a *Rua da Praia* – pelo centro das compras – o *Shopping Center Praia de Belas*. Surpreendente repetição, na qual titubeamos diante da verdade perturbadora: justamente ali onde algo aparece como intramitável para um sujeito, impossível de transitar, é que se torna necessário acompanhá-lo. Tal como com Ari, no acompanhamento da produção de sua outra escrita, ainda que, para ele, de saída e sempre, “a caneta escreve e a letra mata”. Inusitado, por fim, o reencontro com um impasse emergente na tensão entre dois centros distintos: as paredes da propriedade e o céu aberto da alteridade.

Relendo linhas, tão estranhas e familiares, distantes e próximas, uma interrogação se renova: o *shopping* oferecia amparo para quem? Que proteção se condensa nas paredes de um *shopping center*? Amanda nos mostra um caminho possível de resposta.

Na semana seguinte, chego à casa de Amanda e a encontro muito bem vestida, com *blazer* e calça social que pareciam ser de sua mãe. Dona Marília diz que a filha arrumou-se sozinha, inclusive penteou-se o cabelo, o que sempre era feito pela mãe. A mãe se oferece para prender melhor o passador de cabelo e ela diz que não. “*Vamo pro centro!*” – anuncia Amanda. Surpresa, comento que não me

---

<sup>46</sup> O achado é proveniente da leitura do livro *Ética e técnica no acompanhamento terapêutico: andanças com Dom Quixote e Sancho Pança*, de Kleber Duarte Barretto, 2. Ed, São Paulo, Unimarco, 2000 – obra que é parada obrigatória para aqueles que se aventuram pela clínica itinerante do Acompanhamento Terapêutico.

lembrava de termos combinado ser aquele o dia do passeio. Ela ri. Eu digo: “então vamos!”. Afinal, já estava mais do que na hora de acolher aquele pedido. [...] Amanda conhecia o Centro melhor do que eu e foi me guiando até a loja em que pretendia ver as bonecas da vitrine. No caminho, ia recolhendo todos os panfletos oferecidos, respondia aos ambulantes que ofereciam promoções de fotografia e de cortes de cabelo. Tudo o que as pessoas, geralmente, ignoram, quando, apressadas, passam pelo centro, prendia a atenção de Amanda. [...] Quando finalmente chegamos a tal loja das bonecas, Amanda fixa o olhar em duas manequins, especialmente. Uma estava vestida de noiva, a outra, vestida de grávida.

O acompanhamento terapêutico, refere Palombini (2009), tem por objetivo acompanhar os sujeitos nos seus espaço-tempos cotidianos, de modo que se facilitem a circulação pela cidade e a construção de redes sociais, operando a desinstitucionalização da loucura na afirmação do direito da diferença habitar a cidade. Frequentemente é um trabalho demandado em situações de isolamento social, quando o sujeito padece de uma existência confinada, seja na própria casa, seja em instituições asilares – o que era uma realidade para Amanda. Nessas situações, é comum que o acompanhamento terapêutico comece por abrir espaços no interior das moradas, para posteriormente, ganhar a rua – momento que se faz presente desde o princípio, ainda que no horizonte. Por outro lado, a casa, ou mesmo o hospício, são repletos de pedaços e marcas do espaço urbano, seja nos objetos que contém, seja na luz que entra pelas magras aberturas das portas e janelas que se puder suportar (PALOMBINI, 2009).

Em referência ao título de um dos primeiros livros publicados sobre a experiência do acompanhamento terapêutico no Brasil – *Crise e Cidade* (1997) –, Palombini (2009) afirma que, na clínica do AT, a cidade, em sua fragmentação e polifonia, comparece com força. Deixar-se tomar pelo acaso, pelo inusitado, pela errância à que a psicose convoca, nas andanças pela cidade, reinscreve – por que não dizer? – a associação livre inventada por Freud, agora no andar pelas ruas, no habitar do espaço público.

No encontro com a rua, a clínica desacomoda-se. O termo “crise”, assim, compondo com “cidade” o título, pode ser referido tanto ao desmoronar de uma subjetividade, requerendo acompanhamento

para que possa colher, junto aos elementos do urbano, modos inéditos com que se fazer novos contornos, quanto à desestabilização dos saberes instituídos, aos quais o AT, tocado pela cidade, já não pode mais recorrer sem que neles se produzam transformações (PALOMBINI, 2007, p. 181).

Honestamente, podemos dizer que a ida ao *shopping* servia de proteção para nós, da equipe do CAPS, mais do que para Amanda. Tratava-se de evitar a crise das certezas do saber, mais do que da subjetividade do acompanhado. É nesse sentido que o acompanhamento terapêutico é mais que uma proposta de tratamento possível das psicoses ou de desinstitucionalização das pessoas. É uma vivência que abre espaço para a pergunta sobre os efeitos do encontro entre o fora-do-discurso e o laço social, recolocando a questão do lado deste, cuja estrutura orienta o clínico/pesquisador que se lança à experiência.

A estada no ambiente sitiado do *shopping center* deu lugar ao inusitado encontro entre o próprio e o alheio, em continuidade, no duplo bolo de chocolate. Um encontro emergente justo no templo do consumo, onde a captura do alheio não cansa de determinar a ilusão da propriedade. O que narramos aqui diz de um deslocamento da clínica que pode ou não ter como efeito a produção de novas formas de habitar o espaço público. Formas que resistam à lógica instituída, pela qual o valor de uso dos espaços da cidade é capturado num “laço” social que privilegia o apego ao consumo, numa velocidade sem precedentes.

A relação do acompanhamento terapêutico com a cidade foi figurada pelo grupo de pesquisa que integrávamos, na ocasião da apresentação de um trabalho acadêmico, através do desenho de um corpo delimitado pelo espaço urbano, de modo que o contorno da pele era dado pelas ruas da cidade, e estas, preenchidas pelo corpo desenhado. A imagem, bela, nos diz dessa afetação mútua ali onde interior e exterior se confundem, produzindo novos contornos tanto para a cidade quanto para o sujeito.

Essa produção coletiva ficou adormecida na memória até o momento de retomarmos nossas reflexões sobre a especificidade de uma clínica que se interroga no limiar do próprio e do alheio. O AT, por sua vez, pode encontrar na alteridade do espaço público da cidade, a possibilidade de uma experiência mais hospitaleira a

esse impasse constitutivo da existência. Sujeitos se desenhando na materialidade simbólica da cidade. Cidades se redesenhando nas andanças dos sujeitos. Pois, se os traços do arquiteto constroem a cidade avião, as asas do governo, a veloz cidade ausente de esquinas, de encontros, os traços do acompanhamento terapêutico podem recorrer a outras formas de construção do tempo-espaço, tal como nos convidou Benjamin (1995).

Sob o céu aberto da cidade, a clínica do AT nos colocou uma condição: a disponibilidade ao encontro com o outro, como duplo, como desconhecido e como absolutamente inesperado. Hospitalidade oferecida à tensão adensadora do limiar do próprio e do alheio, nos desfiladeiros das ruas de um centro da cidade, espaço público, morada do Outro.

### 3.2 A HOSPITALIDADE

Tal qual enunciada por Derrida (2003), a noção de hospitalidade também nos fala, como na transferência, dos possíveis e impossíveis na produção de um espaço-tempo de passagens no limiar do próprio e do alheio. Desse modo, recorreremos ao texto derridiano ali onde ele nos permite aproximar transferência e hospitalidade, para refletirmos sobre as condições de acolhimento da transferência nas psicoses. Vale ressaltar que a obra derridiana é vasta e complexa e que, portanto, não temos e nem poderíamos ter a ambição de abordá-la, em toda sua amplitude, por referência à psicanálise de Freud e Lacan. Isto resultaria em outro trabalho, que não se inclui no marco aqui delimitado para encaminhar nossas perguntas de pesquisa.

O Derrida a que convocamos limita-se a dois momentos de produção, a saber, os livros *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*(2003) e *Adeus a Emmanuel Lévinas* ([1997] 2008). Nestes, o autor se empenha em designar os lugares da hospitalidade entre a ética, a política e o direito, abordando as relações entre uma ética e uma política da hospitalidade. Partindo desse recorte, construiremos uma interlocução entre a noção derridiana de

hospitalidade e o acolhimento da transferência da pulsão de morte através da escuta/acompanhamento de um testemunho.

Para Derrida (2003), a hospitalidade nos acena desde duas perspectivas indissociáveis e inconciliáveis. Em uma delas, há pacto, a partir do qual estariam em jogo leis da hospitalidade; noutra, trata-se de um território fora de qualquer pacto<sup>47</sup>. Estas duas dimensões do acolhimento ao outro aparecem nas perguntas ao leitor, endereçadas como segue abaixo.

A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? Ela começa pela questão endereçada a quem vem [...]: como te chamas? [...] Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, num duplo apagamento, o apagamento da questão e do nome? É mais justo e mais amável perguntar ou não perguntar? chamar pelo nome ou sem o nome? dar ou aprender um nome já dado? Oferece-se hospitalidade a um sujeito? a um sujeito identificável pelo nome? a um sujeito de direito? Ou a hospitalidade se *torna*, se *dá* ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele esteja (posto ou suposto como tal) sujeito, sujeito de direito e sujeito nominável por seu nome de família, etc.? (DERRIDA, 2003, p. 27).

A condição da hospitalidade, na perspectiva política, seria a de que o outro não chegasse anônimo, mas se apresentasse pelo nome. Somente assim ele teria direito à hospitalidade. Trata-se aí de apresentar-se a partir de sua origem, sua filiação, pois “um nome próprio não é nunca puramente individual” (DERRIDA, 2003, p.23). O outro é aqui um estrangeiro, uma alteridade nomeável, capaz de compartilhar o código que inscreve um coletivo.

A diferença entre o estrangeiro e o outro absoluto é a de que, para receber o primeiro, começa-se por perguntar seu nome, enquanto que o último é aquele que coloca em questão a possibilidade do nome. Estamos, nessa segunda via, diante da dimensão incondicional da hospitalidade, a qual se desvincula de qualquer tipo de regramento político ou jurídico. “A hospitalidade não se institui por dever” – afirma

---

<sup>47</sup>Grassi (2011) coloca que a hospitalidade real ou condicional remonta ao mundo helênico, aparecendo entre os séculos VIII e V A.C. ligada essencialmente ao *status* da *polis* e servindo a regramentos sociais e políticos. A hospitalidade incondicional, por sua vez, tem uma origem homérica e, posteriormente, bíblica, animando os mitos estruturantes dos textos do início da civilização.



Derrida (2003, p.73). Assim, na perspectiva dessa hospitalidade absoluta, romper-se-ia com o direito ou dever de guarida.

A hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea [...], no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável) (DERRIDA, 2003, p.25).

Trata-se na hospitalidade incondicional de algo que precede o político, mas nem por isto pertenceria ao campo do natural. É, antes, da ordem do an-árquico e, como enfatiza Derrida (2008), do eminentemente ético. Essa hospitalidade, “quase-sinônimo” de acolhimento, resistiria à tematização. Com a psicanálise, poderíamos dizer que se trata da presença absoluta do Outro, essa que deriva do nascimento do real, criando as condições de toda e qualquer nomeação, ao mesmo tempo em que resiste à possibilidade do nome.

Ato sem atividade, razão como receptividade, experiência sensível e racional do *receber*, gesto de acolhimento, boas-vindas oferecidas ao outro como estrangeiro, a hospitalidade abre-se como intencionalidade, mas ele não saberia tornar-se objeto, coisa ou tema. O fechar a porta, a inospitalidade, a guerra, a alergia já implicam, como sua possibilidade, a hospitalidade oferecida ou recebida: uma declaração de paz original, mais precisamente pré-originária (DERRIDA, 2008, p.66).

A menção ao pré-originário poderia remeter-nos à noção de natural, o que não é o caso. Seria, antes, uma pré-abertura na direção do outro. Abertura da porta e do limiar ao outro: ali onde ele se subtrai à fenomenalidade e à tematicidade. Diz

respeito ao acolhimento do outro ao qual minha liberdade se subordina. A subordinação, por sua vez, significa um assujeitamento que, ao invés de privar o sujeito de ser livre, é propriamente o que lhe confere a existência e a possibilidade de algum exercício de liberdade. “A hospitalidade incondicional seria esta vulnerabilidade – ao mesmo tempo passiva, exposta e assumida” (DERRIDA, 2008, p. 71).

Derrida (2003) irá falar da hospitalidade absoluta a partir de Édipo em Colono, destacando-o da figura do simples estrangeiro. Aqui outra aproximação à psicanálise, justamente no ponto em que Lacan recorre a Édipo em Colono<sup>48</sup> – fruto de uma união incestuosa, parricida, cego e carregado ao exílio pela filha Antígona – para sublinhar o *ele não sabia* através do qual o inconsciente é situado pelo real, inscrevendo-se como alteridade radical no sujeito.

Depois de uma caminhada errante, Édipo pede hospitalidade sem poder dizer de sua origem, suplicando a Teseu, rei de Atenas, uma última morada (a sepultura) e pedindo segredo absoluto sobre ela. Assim, ele é a própria encarnação da alteridade absoluta que pede morada incondicional, sem insígnias, sem nomes, sem registro. Inscreverá no país do outro o não lugar, o fora de lugar e Atenas estará

---

<sup>48</sup> “Édipo em Colono” é a segunda parte da Trilogia Tebana escrita por Sófocles. Dela também fazem parte Édipo Rei (primeira parte da trilogia) e Antígona (terceira e última parte). Édipo Rei é, certamente, a tragédia mais conhecida de Sófocles. Contaremos então, de forma breve, a história de Édipo em Colono, já que a construção de Derrida (2003) sobre a *hospitalidade* evoca, em muitos momentos, trechos dessa obra. A peça começa com Édipo e sua filha Antígona saindo de Tebas em direção a Atenas, após Édipo ter furado os próprios olhos em razão da descoberta de que desposou a mãe (Jocasta) e matou o próprio pai (Laio). O enredo da peça – que tem como cenário, na maioria do tempo, a fronteira entre Tebas e Atenas – coloca em evidência o sofrimento de Édipo e sua decisão de manter-se longe de Tebas. Creonte, seu sucessor no trono, busca convencê-lo a voltar à cidade em que reinou. Édipo nega-se e pede a proteção de Teseu – rei de Atenas – para que ninguém o conduza de volta a Tebas. Teseu acolhe seu pedido. Nessa caminhada errante até Atenas, Édipo encontra também Polínices, um de seus filhos, que lhe pede apoio na luta contra o irmão Etéocles pelo governo de Tebas. Ao que Édipo responde lançando sobre os filhos uma maldição: “Tebas. Ouve bem: jamais poderás conquistá-la; antes morrerás sangrentamente e teu irmão cairá contigo” (a cena de combate entre Etéocles e Polínices, antecipada pelas palavras de Édipo, abre a terceira parte da trilogia tebana – Antígona). Édipo pede, por fim, a Teseu que lhe conceda um lugar em suas terras para morrer sozinho e se despede de suas filhas Ismene e Antígona. Pede ainda que o rei não revele a ninguém o sítio de sua sepultura, nem faça nela qualquer marca que a identifique. A peça termina com Antígona e Ismene tentando descobrir o local em que jaz o pai e sendo barradas por Teseu. Vale a pena reproduzirmos os diálogos finais entre Antígona e Teseu: “Antígona – Ele morreu em solo estranho de acordo com sua própria vontade. Seu leito está oculto para sempre e ao nosso luto não faltarão lágrimas. (...) Teseu – O próprio Édipo deu-me a incumbência de não deixar qualquer mortal chegar às vizinhanças daquele lugar e de impedir que até com sua voz alguém pudesse perturbar a paz do túmulo sagrado onde ele jaz; terei, se respeitar a sua ordem, uma Pátria livre de provações. Dessas promessas foram testemunhas o nosso deus e o próprio Juramento, filho do grande Zeus que ouve tudo”. Tradução de Mário da Gama Kury, *A trilogia tebana*, de Sófocles, Jorge Zahar, 1997.

protegida se Teseu resguardar o lugar do enigma.

Suplico-te pela hospitalidade [...] O lugar onde devo morrer, levar-te-ei ali eu mesmo sem que qualquer guia me tenha pela mão. [...] Mas tu, não o indiques tu a nenhum outro, não reveles nem onde se esconde, nem o lugar onde se encontra, se queres que um dia eu te valha uma ajuda igual a mil escudos, a uma armada de reforço mandada por um país vizinho (SÓFOCLES, 1997, p. 132).

Segundo Derrida (2008), hospitalidade implica supor uma separação radical como experiência da alteridade. De nossa parte, diríamos que, ainda que esta separação radical não esteja inscrita desde sempre, será preciso concebê-la como real para que ela possa ter lugar. Tudo se passa como se acolher o outro implicasse dar lugar na estrutura à anterioridade lógica da pulsão de morte, do inominável, do impossível, tomando a existência, o nome, as possibilidades, num tempo *a posteriori*. Apenas assim os contornos do próprio e do alheio ganhariam lugar como existência, a cada passo reinscrita, contra seu caráter de normatização. Por outro lado, a assimilação do outro a categorias pré-estabelecidas do próprio faria desaparecer a face hospitaleira do gesto, dando lugar à pura hostilidade. Os impasses de Schreber, das irmãs Papin e mesmo de Amanda nos deram notícias disso.

Em *Adeus a Emmanuel Lévinas*, Derrida ([1997] 2008) refere-se à relação entre a propriedade e a hospitalidade, afirmando a precedência desta com relação àquela. Que a propriedade seja situada como posterior à hospitalidade nos parece absolutamente algo a remarcar. Seria mais fácil postular que só se pode dar hospitalidade quando se é proprietário de um espaço, porém Derrida, com Lévinas, vem alertar-nos para a anterioridade do acolhimento sobre a apropriação. Em suas palavras:

(...) a casa não é possuída. Ao menos, ela só é possuída, num sentido muito particular deste termo, na medida em que ela já é hospitaleira ao seu proprietário. O dono da casa, “o senhor do lugar”, já é um hóspede *recebido*, o *guest*, em sua própria casa (DERRIDA, 2008, p. 59).

Trata-se de uma inversão na lógica com que comumente se pensa a relação ao outro. Nesse avesso, o alheio precede o próprio, a hospitalidade do outro permite “minha” propriedade. Desde esta perspectiva, entrevemos um diálogo com o que Freud afirma em torno da noção de nascimento do sujeito pela inscrição de um interior/exterior do psiquismo – conforme trabalhamos no ponto 2 de nosso texto. É apenas na medida em que alguma alteridade ganha lugar, que o próprio pode existir.

Nessa mesma direção, movimenta-se outro argumento derridiano, estruturante de seu pensamento sobre o temada hospitalidade. Da polissemia da palavra (*hôte*), que em francês significa, ao mesmo tempo, hóspede e anfitrião, Derrida (2003) retira o operador que lhe permitirá enunciar o que está em jogo no acolhimento aí posto em marcha: é-se sempre um hóspede-anfitrião e um anfitrião-hóspede. A linguagem é, para Derrida (2003), desde sempre, língua estrangeira, língua do Outro, sendo, em si mesma, a morada onde hóspede e anfitrião se encontram. Assim, dirá o autor, para poder enunciar-se, em alguma medida, desde um lugar próprio será necessário ser alojado na língua do Outro.

Ao receber o hóspede, o anfitrião dá ao recém-chegado uma parte de sua autoridade do lugar, da mesma feita em que afirma sua posição originária de estrangeiro à própria morada. Na incondicionalidade dos pedidos de Amanda, nos encontramos, não raro e subitamente, nessa posição, onde é a vontade<sup>49</sup> maciça do Outro quem nos conduz pelo caminho. Édipo em Colono, de outro modo, também nos diz disso. Enquanto anfitrião do anfitrião, o rei exilado de Tebas guia Teseu, soberano de Atenas, ao lugar em que descansará finalmente. Este último, nesse encontro absoluto, já não é mais tão senhor do território, tornando-se hóspede do hóspede.

Mas se um hóspede é, simultaneamente, um anfitrião, é preciso dizer que também é refém. O ser-hóspede ou o ser-refém são a própria subjetividade como responsabilidade pelo outro, que, segundo Derrida, não pode jamais ser confundida

---

<sup>49</sup>Aqui vale ressaltar os motivos da escolha do termo “vontade do Outro” ao nos referirmos à invasão experimentada da “vontade de Amanda”. Não nos parece que coubesse dizer “desejo do Outro”, pois, em se tratando do desejo, temos sempre ao alcance da mão a possibilidade de uma pergunta. A experiência de que falamos era de outra ordem, demandava fazer, não perguntava nada. Por isso nos pareceu adequado utilizar a expressão “vontade”, aludindo a esta força do fora que nos empurrava, sem vacilar, à ação. Quanto ao desejo, talvez ele estivesse, silencioso, guardando as condições de nossa estada ali.

com a vontade altruísta. Édipo torna-se responsável por guardar as fronteiras de Atenas, à medida que ganha morada naquele território. Um refém, dirá Derrida ([1997] 2008), é, antes de qualquer coisa, alguém cuja unicidade sofre de não estar assegurada. “O sujeito é refém enquanto ele é menos ‘questão’ do que ‘em questão’” (DERRIDA, [1997] 2008, p. 73). O “ser-em-questão” do sujeito nada tem a ver com ser questionador ou questionado, mas sim com ser colocado em causa.

O laço transferencial parece conservar a dimensão hospitaleira, referida por Derrida, em sua dupla acepção: como acolhida ao estrangeiro, na pergunta por seu nome, e como encontro com a dimensão absoluta do Outro, aquela que resiste à apreensão no discurso. Nas psicoses, a hospitalidade encontraria as dificuldades inerentes à transferência da pulsão de morte que subsiste na captura especular, lá onde o limite entre o próprio e o alheio está em tal estado de suspensão que a alteridade mostra, sobretudo, sua face absoluta: lá onde o an-árquico bate à porta da democracia.

Que possibilidades de dar hospitalidade às desmedidas, fragmentárias e literais transferências do fora-de-discurso das psicoses o espaço-tempo em que vivemos guarda? Como dar hospitalidade a essa alteridade que não aceita condições? E ainda, a partir do encontro com o fora-do-discurso, em que medida e sobre qual camada do discurso se produziria aquilo que Derrida nomeia como o ser-em-questão?

Será preciso acolher a transferência do fora-do-discurso, assumindo os riscos do encontro com a face absoluta do Outro. Nesse gesto, voltamos nossa atenção para o ponto mítico de fundação da cultura, ali onde se opera a renúncia pulsional que nos destaca do todo. Suspendemos, por um momento, o caráter necessário da cisão sujeito-objeto, acolhendo o que ela tem de impossível para, então, considerarmos a condição contingente de nossa existência. É frente a frente com a pulsão de morte que podemos nos perguntar sobre os modos pelos quais esta se tece, com os fios dos ideais, em nossos corpos. Tal efeito, certamente, depende mais da posição de quem acolhe um sujeito na psicose do que propriamente de uma disponibilidade daquele que, desde sua posição exterior ao discurso, erra em sua existência. Somente assim poderíamos, nesse encontro, recolher possíveis enigmas, para então endereçá-los aos laços sociais.

Não há, porém, nada de fácil em fazer-se suporte desse limiar ao Outro/outro, posto em cena na transferência do fora-do-discurso. Nossa experiência no acompanhamento terapêutico com Amanda, bem como a história do pensamento científico sobre a “doença mental”, testemunham, de modos distintos, essa dificuldade.

### 3.2.1 Uma hospitalidade de Estado?

A noção de hospitalidade é comumente aplicada a contextos problemáticos, nos quais o que acontece não é, propriamente, da ordem de um acolhimento à alteridade. O ocidente cristão, para dar um exemplo, fez coincidir hospitalidade e caridade. De nossa parte, questionamos se efetivamente a racionalidade do *caritas* permite que o situemos nesse quadrante de relações. Na mesma direção, a hospitalidade foi associada a políticas de proteção social, tendo servido inclusive como justificativa para o enclausuramento da loucura no espaço asilar. É nesse sentido que se torna importante precisar as diferenças entre as formas de relação ao outro que estruturam esses processos, visibilizando os pontos em que se distanciam das dimensões da hospitalidade antes trabalhadas. Desta feita, voltamos, uma vez mais, a abordar a razão dos muros.

Grassi (2011), a partir da oposição entre sedentarismo e nomadismo ou errância, lembra-nos que, ao longo da história da humanidade, existiram duas categorias de sujeitos errantes, em relação aos quais se disponibilizaram distintas formas de alojamento. Havia aqueles reconhecidos como possuindo bons motivos para errar, sendo incondicionalmente acolhidos – monges, peregrinos, soldados e militares – e aqueles para os quais esse privilégio era comumente negado – pobres, sem-terra, mendigos, marginais, imigrantes sem documentos, enfim, todos os filiados a ordens impensadas pela sociedade. Estes errantes que não teriam merecido o *status* de hóspede, estes sem pátria, filiação ou patrimônio, figuram na história mais recente como alvos de uma suposta hospitalidade de Estado. Um Estado que, em determinado momento, decidiu por sedentarizar os caminhantes.

Desde esta perspectiva, Grassi (2011) situa a hospitalidade moderna como tentando operar passagens de estado: da mobilidade à fixidez, da desordem à ordem, para trazer alguns exemplos. Curiosa expressão esta, escolhida pela autora, que nos permite jogar com as palavras dizendo, quem sabe, que se tratava, antes e também, de passagens de Estado.

Sabe-se que esta suposta hospitalidade de Estado teve seu ápice na grande internação – analisada por Michel Foucault em *História da loucura na Idade Clássica* ([1964] 1990) – quando o anonimato e a mobilidade difusa dos errantes tornaram-se, em alguma medida, perigosos para a ordem pública. Legitimadas pelo édito de 1662, que ordenou a implantação de um hospital geral em cada cidade ou grande burgo dos reinos, as instituições de proteção social foram ampliadas e pulverizadas na Europa da segunda metade do século XVII. Essa política manteve a dupla função atribuída aos hospitais gerais: terapêutica e caridade, tendo caráter social tanto quanto médico. Vale ressaltar que o termo mais antigo que recobre ambas as funções é o de “hospício” (Bois et al, 2011).

Lacan ([1959-60] 1997) em referência ao texto freudiano *O mal estar na civilização*, possibilita-nos analisar esse movimento social desde uma perspectiva ética. Nesse texto, que, segundo Lacan, teria modificado as bases do problema ético, Freud demonstrou todo o seu horror diante do imperativo moral do amor ao próximo que anima a lógica da caridade. Isto responde, desde a visada lacaniana, ao fato de que, para Freud, o mal habita o próximo. O amor, em contrapartida, aparece como um bem valioso que não se pode oferecer a qualquer um apenas por este ter se aproximado.

Contudo, se há uma maldade profunda no próximo, segundo a leitura lacaniana do texto freudiano, esta também reside no próprio sujeito, atendendo pelo nome de gozo. É ele – o gozo – que Freud situou como um mal, nos diz Lacan ([1959-60] 1997, p. 225), pois ele “comporta o mal do próximo”. Assim, se justificaria a impossibilidade de cumprimento do mandato do amor ao próximo. Pois, se é da natureza do bem ser altruísta, não é, em absoluto, disso que se trata no amor. Neste, é a lógica do gozo que organiza a “festa”.

Enquanto se trata do bem não há problema – o nosso e o do outro são feitos do mesmo pano. São Martinho partilha seu manto, e disso se fez uma longa história, mas, enfim, é uma simples questão de domesticação, o pano é, por natureza, feito para ser espalhado, ele tanto pertence ao outro quanto a mim. Certamente tocamos aí num termo primitivo, a necessidade que deve ser satisfeita, pois o mendigo está nu. Mas talvez, para além de precisar vestir-se, mendigava ele outra coisa, que São Martinho o matasse, ou que trepasse com ele. É uma questão muito diferente a de saber o que significa num encontro a resposta, não da beneficência, mas do amor (LACAN, [1959-60] 1997, p. 230).

Distanciando o amor do bem, a partir de Freud, Lacan ([1959-60] 1997) nos coloca diante da problemática da ética, o que não deixará de produzir consequências políticas. Pois, se, por um lado, uma racionalidade pautada pela lógica da necessidade pode postular um bem mais ou menos universal, por outro, quando se trata do desejo, estaríamos novamente diante de um dique à generalização. Quanto ao bem do outro, afirma Lacan, encontramos uma margem irreduzível e intransponível na medida em que se trata de uma alteridade absoluta à qual não é possível nomear. Espalhar o pano, dividindo-lhe com o mendigo nu, nos empurra para um limiar no qual a beneficência força o acesso ao outro, acabando por assimilá-lo a categorias que apagam a dimensão da singularidade. Como decidimos sobre o bem do outro? Lacan sugere que, nesse nível, a coisa acontece mais ou menos assim:

(...) mantenho todos igualmente, esses próximos, no nível do pouco de realidade de minha existência. Não é espantoso que nessas condições todo mundo esteja mal, que haja mal-estar na civilização. É um fato de experiência – o que quero é o bem dos outros à imagem do meu. Isso não vale grande coisa. O que quero é o bem dos outros, contanto que permaneça à imagem do meu. Diria mais, isso se degrada tão rápido que se torna – contanto que ele dependa de meu esforço (LACAN [1959-60] 1997, p. 231).

Foi, no entanto, sob este argumento da promoção do bem do outro que a loucura foi situada pela nascente cidade capitalista no campo do fora da razão, juntamente com as figuras do crime, da ociosidade e da sexualidade desviada, conforme Foucault ([1964]1990) apontou em *História da loucura na Idade Clássica*.



Tratava-se, é preciso dizer, de uma razão bastante peculiar: a racionalidade do modo de produção capitalista. Assim, com o capitalismo, assistiu-se um novo capítulo de apresentação da razão dos muros.

Foi para curar a doença da cidade que a loucura foi excluída nos asilos da Idade Clássica, nos dirá Foucault ([1964] 1990). Entre os muros dos hospitais gerais da época, estavam depositados todos aqueles que perturbavam a ordem social, não tendo mais serventia para a cidade. Fica claro que o primeiro *fora* atribuído à loucura esteve estreitamente relacionado a uma exclusão daqueles considerados incapazes de produzir dentro da lógica circunscrita pelo trabalho capitalista.

Sublinha-se, ainda, outro aspecto bastante curioso a esse respeito. O manual léxico do padre Prévost, por exemplo, publicado em 1755, define hospício como um lugar onde se alojam os estrangeiros. Esta teria sido uma das funções de origem dos primeiros estabelecimentos hospitalares (BOIS et al., 2011). A curiosidade fica por conta da aproximação entre o estrangeiro e aquele que necessita do cuidado da caridade, aquele que precisa que decidamos sobre seu bem. No fundo, dirá Grassi (2011), estes estrangeiros são tão socorridos quanto temidos. A “estrangeirice”, por outro lado, correria, na verdade, por conta do perigo que a alteridade passara a representar no seio de determinada ordem social. A presença do errante, não filiado a alguma camada social reconhecida, ameaçaria a identidade do sedentário moderno, integrado à ordem da cidade (GRASSI, 2011). Como então proteger a cidade da possibilidade de amalgamar-se à desordem trazida por ele?

A partir de 1851, a legislação francesa estabelece a distinção entre hospital e hospício. O primeiro torna-se o lugar por excelência dos cuidados médicos, enquanto o segundo, espaço onde são recebidos todos aqueles que necessitariam, segundo o discurso político vigente, de algum tipo de socorro social: idosos, enfermos terminais, pobres, crianças abandonadas.

Desta feita, se a cidade industrial capitalista excluiu o louco tomando como justificativa motivos sociais; a cidade científica capitalista, pouco tempo depois, localizou no indivíduo e não mais no espaço social os motivos para o asilo. Neste momento segundo, a loucura ganha um estatuto próprio, quando o mestre cientista, representado pelo médico, lhe inscreve no quadrante da enfermidade. Pinel,

instrumentalizado pelo tratamento moral, vê-se convocado a separar os loucos das demais figuras da desrazão, fazendo existir a loucura como doença mental. Sua imagem segue esculpida e bem postada, sob o *Boulevard de l'Hôpital*, na entrada do antigo asilo *Salpêtrière* em Paris. Abaixo da escultura, figura a frase: *Philippe Pinel – benfeitor dos alienados*.

Assim sendo, no que se refere às psicoses, é a posição estrangeira e refratária ao discurso que passa a oferecer perigo ao laço social emergente, merecendo a beneficência do médico. Que as andanças desses estranhos caminhantes, autênticos estrangeiros à própria língua, provoque algum questionamento identitário – conforme sugerido por Grassi (2011) sobre os errantes hospitalizados –, isso não se fez desde sempre. Apenas num mundo em que o idêntico passa a ser uma questão do indivíduo, e não mais do coletivo, a chegada de um estrangeiro ao discurso pode ser ameaçadora da identidade. Dito de outra forma, só a falta de garantias do lugar social, gestada no mundo moderno, pode fazer do fora-do-discurso uma ameaça à integridade do cidadão.

É também somente quando a produção em larga escala, visando à acumulação do capital, ganha centralidade na vida civilizada que um modo errante de produção pode ser situado como elemento indesejado e ameaçador à ordem social. Pois não nos passa despercebido que a inscrição da loucura no campo da doença mental tenha se operado sobre as bases do surgimento da asséptica e produtiva cidade moderna. Por esta via, seria possível dizer que o discurso capitalista, o discurso universitário (da ciência) e a loucura como doença mental, objeto de estudo deste, teriam um mesmo campo de proveniência. As expressões “louco é quem rasga dinheiro” e “de médico e de louco todo mundo tem um pouco” nos dariam notícias desse co-nascimento/conhecimento que a sabedoria popular registra em seus ditos, demonstrando como a língua conserva algo dos movimentos da vida ao longo das épocas.

Bois e outros (2010) se detêm mais longamente na análise dos modos pelos quais a caridade do Estado deu, por exemplo, guarida aos idosos. Ainda que não se trate do estrangeiro que nos concerne, pensamos que suas colocações potencializam nossas reflexões sobre os cuidados institucionais aos ditos “doentes mentais”. Segundo os autores, vários teriam sido os modelos adotados para a

abrigagem. Em relação ao modelo hospitalar, que é o mesmo que estruturou o asilo dos “doentes mentais”, os autores ressaltam:

Recolhidas mais do que acolhidas, as pessoas idosas não podem compensar sua perda de cidadania e de *status* social pelo investimento de seu novo espaço de vida, na medida em que não lhes é reconhecida nenhuma possibilidade de apropriação dos espaços: impossibilidade de mobiliar o quarto, de conservar enfeites e objetos pessoais (Bois et al, 2011, p. 547).

No confinamento hospitalar, a higiene, a ordem, a funcionalidade, constituem a alma institucional. A vida diária se tece da monotonia das ações elementares regradas com rigidez: refeições, higiene, etc. O espaço da intimidade é inexistente. Os limites do próprio e do alheio já não tem mais importância; fundem-se no oceano institucional e na eternidade do tempo que ali reina. Em prol de uma razão administrativa da saúde, as vidas singulares se interrompem no tempo: máquina de aplainamento das diferenças, das singularidades.

Os corpos são manejados. A instituição é um todo e grande corpo, delimitado pelos muros reais, simbólicos e imaginários que a separam da vida na cidade. A roupa, numerada, é de todos e de ninguém. A distribuição da comida também concorre ao lugar de ponto absoluto de homogeneização: para todos, o mesmo prato azul de plástico, na mesma hora, do mesmo jeito. Universo do mesmo que cria as condições de isolamento e classificação dos fenômenos da loucura pelo saber-totalidade da psiquiatria científica. Em nome do bem, o horror do (in)diferenciado, a (im)própria indiferença.

Para nossa surpresa, Freud ([1912] 2004) também faz menção aos modos pelos quais os tratamentos dos “enfermos mentais” se operam no que ele chama de “institutos de internação”. Interessa-lhe, nesse momento de elaboração teórica, registrar que o fenômeno da transferência não é exclusividade do processo analítico, mas se coloca também no território comum da vida, e mesmo em tratamentos cujos métodos diferem da psicanálise. Se a transferência parece inexistente nestas instituições destinadas à cura, refere Freud ([1912] 2004), é pelo fato de que não basta que ela se mostre, é preciso tomá-la como tal. Nessa direção, Freud

empreende uma crítica aos supostos processos de cura levados a cabo nestes locais, conforme segue:

Pode-se perguntar, ainda, porque os fenômenos de resistência transferencial vêm à luz apenas na psicanálise, e não em um tratamento indiferente, por exemplo, em institutos de internação. A resposta é a seguinte: também ali eles se mostram, é necessário apenas apreciá-los como tal. E a eclosão da transferência negativa é inclusive, muito comum, neles. O paciente abandona o sanatório sem experimentar mudanças, ou ainda, deteriorado, tão logo cai sob o domínio da transferência negativa. E se nos institutos a transferência erótica não é tão inibitória, se deve ao fato de que neles, como na vida comum, lhe escondemos em lugar de descobri-la; mas ela se exterioriza, com toda nitidez, como resistência contra a cura, não por certo expulsando os enfermos dos institutos – ao contrário, os retém aí – mas sim lhes mantendo afastados da vida (FREUD [1912] 2004, p. 103-4).<sup>50</sup>

No fim das contas, Freud nos atenta para o fato de que não se trata, nesses locais de tratamento, de lugares que possam acolher a transferência. E, em não podendo dar lugar a esses modos singulares de encaminhar os impasses da existência, a instituição ignora aquilo com o qual ela teria de lidar. Diante de uma escuta que não acontece, assistem-se alguns desfechos: abandono de tratamento, deterioração psíquica, ou mesmo longa permanência no espaço asilar e decorrente afastamento da vida. Efeitos de estrutura: efeitos do encontro entre uma subjetividade sem sujeito e uma instituição que materializa o Outro absoluto.

A este modo de abrigar a loucura se poderia dar o nome de hospitalidade? Haveria uma hospitalidade psiquiátrica? – se interroga Dury (2011). Quem é acolhido na psiquiatria como um outro? Nas entranhas do saber universitário, o qual justifica o asilo psiquiátrico, haveria lugar para a alteridade que as psicoses colocam em cena?

---

<sup>50</sup>Puede preguntar-se, aún, por qué los fenómenos de resistencia transferencial salen a la luz sólo en él psicoanálisis, y no en un tratamiento indiferente, por ejemplo en institutos de internación. La respuesta reza: también allí se muestran, sólo que es preciso apreciarlos como tales. Y el estallido de la transferencia negativa es incluso harto frecuente en ellos. El enfermo abandona el sanatorio sin experimentar cambios o aun desmejorado tan pronto cae bajo el imperio de la transferencia negativa. Y si en los institutos la transferencia erótica no es tan inhibitoria, se debe a que en ellos, como en la vida ordinaria, se la esconde en lugar de ponerla en descubierto; pero se exterioriza con toda nitidez como resistencia contra la curación, no por cierto expulsando del instituto a los enfermos – al contrario, los retiene ahí –, sino manteniéndolos alejados de la vida (FREUD [1912] 2004, p. 103-4).

Diz Dury (2011) a esse respeito:

De fato, o outro acolhido se revela hóspede difícil. Nas obras de psiquiatria, lê-se, por exemplo, em “esquizofrenia”: “empobrecimento da afetividade e das reações emocionais”, “indiferença para com outrem”, “condutas sociais severamente perturbadas: a ambivalência e o desinteresse acarretam frequentemente um isolamento social progressivo, um abandono das atividades escolares, profissionais ou de lazer e uma ruptura dos vínculos familiares ou afetivos” (Guelfi, p.190 *apud* DURY, 2011, p. 557). Como ter então uma relação de hospitalidade com quem não tem, ou quase não tem, relação com outrem? Essas pessoas, que já não parecem sequer hospitaleiras para consigo mesmas, como ser recebido por elas? Como recebê-las? (DURY, 2011, p.557).

De saída, a autora situa, nas psicoses, um hóspede difícil. O que dizer então de seu suposto anfitrião? Esse que define como indiferente a posição psíquica do hóspede e que situa sua desadaptação como déficit e suas condutas como perturbadas? Esse que atribui ao indivíduo, e tão somente a ele, a perturbação do encontro? Esse que sacraliza os próprios ideais (atividades escolares, profissionais, vínculos familiares)? Pode-se chamar anfitrião àquele que faz muro diante da convocação à posição de hóspede?

De imediato, poder-se-ia dizer que, se há desadaptação e perturbação, talvez não seja propriamente de indiferença que estejamos falando. Logo em seguida, diríamos que, nesse encontro entre as psicoses e o laço social, há sim afetação, pela qual se poderia perguntar, justamente, se o componente perturbador precisa ser situado apenas em um dos lados. Afinal, não seria exatamente nessa direção que o discurso universitário e o discurso capitalista fariam um casamento perfeito? Pela fixação de uma fronteira tão rígida entre o próprio e o alheio, a ponto de tomar por natural a individualização da loucura e a produção de sua posição permanente de objeto.

Allouch (1997) coloca uma pergunta que aponta na direção desse horizonte. Ele interroga os efeitos de se considerar as ações nas psicoses como fenômenos individuais, alheios ao laço social em que emergem. Não se trataria aí de uma posição que não faz mais do que acentuar o muro da loucura? Noutras palavras,

não se trataria de uma interpretação paranoica do ato em causa? – questiona o autor. A atualidade da citação anterior, que descreve com precisão os signos pelos quais as psicoses ganham existência no discurso psiquiátrico, talvez responda, por si mesma, a tais questões. Quanto ao interrogante que nos ocupa, trata-se de proteger o pensamento desse empuxo enclausurador (que encarcera o fora) para ver o que acontece “do lado de dentro”.

Do lado de dentro, em determinado momento, acabou por ser questionada a política de gestão das cidades e dos humanos que visava sedentarizar os caminhantes, normatizar os desviantes, segregar os tempos, otimizar e dividir os espaços, enclausurar as interrogações. A partir da Segunda Guerra Mundial, iniciaram-se pelo mundo experiências de transformação das práticas psiquiátricas, pelas quais a psiquiatria brasileira também foi afetada. Estes intentos de mudança partiram do questionamento, em maior ou menor grau, das relações entre a “doença mental” e o laço social, propondo espaços de tratamento fora do hospital psiquiátrico (TENÓRIO, 2001).

Nasce, assim, juntamente com a democratização do país e o desencadeamento da Reforma Sanitária brasileira, uma política – à qual nos referenciamos – que segue buscando derrubar os muros dos asilos. Como decorrência dessa busca, nas últimas décadas do século passado, criaram-se movimentos que pretenderam reformar o campo dos saberes e práticas em saúde mental, pelo questionamento dos ideais normativos e de seus efeitos. Na entrada o século XXI, a Lei Nacional da Reforma Psiquiátrica brasileira é aprovada.

Através destes movimentos, coloca-se em cheque o ideal de “constituição de uma sociedade à parte da sociedade geral, uma sociedade idealmente organizada, [que] permitiria aos loucos, na convivência entre si, superarem a desrazão em benefício da razão que também os habitaria” (PALOMBINI, 2006, p. 117). O louco, desde a Reforma Psiquiátrica, como cidadão, passa a ter direito de acesso a um cuidado que não lhe arranque da vida na cidade. O trabalho do CAPS, da clínica-escola da universidade, das oficinas terapêuticas, dos acompanhamentos terapêuticos são, ao mesmo tempo, fragmentos de nosso percurso e alternativas construídas no interior desse movimento social. Sem ele, nosso discurso, tal qual se enuncia aqui, não seria possível.

Entretanto, como nos cabe, nesse fio da história social e da nossa, andamos e perguntamos. Até que ponto nossa hospitalidade de Estado é capaz de retirar o louco da posição de “doente”, produzida e naturalizada ao longo da história? Em que medida, “a passagem do espaço fechado do hospital para o território aberto da cidade seria suficiente para subverter a relação de poder instituída entre médico e paciente, que se encontra na origem do manicômio?” (PALOMBINI, 2006, p.122). E, uma vez que a clínica, ela mesma, nasce entre os muros da instituição, orientada por um ideal isolacionista, ao deixar para trás a clausura, estaríamos livres dela? Por fim, como operar estas transformações sem desconsiderar o padecimento que tal condição psíquica implica, sem ignorar a potência da assimetria na produção de uma escuta e sem fechar os olhos para a agonística inerente à afetação entre o discurso e o fora-do-discurso?

### 3.2.2 Fragmentos do fora: *trânsitos e ausências*

*A oitenta milhas de distância contra o vento noroeste, atinge-se a cidade de Eufêmia, onde os mercadores de sete nações convergem em todos os solstícios e equinócios. Não é apenas para comprar e vender que se vem a Eufêmia, mas também porque à noite, ao redor das fogueiras em torno do mercado, sentados em sacos ou em barris ou deitados em montes de tapetes, para cada palavra que se diz – como “lobo”, “irmã”, “tesouro escondido”, “batalha”, “sarna”, “amantes” – os outros contam uma história de lobos, de irmãs, de tesouros, de sarna, de amantes, de batalhas. E sabem que na longa viagem de retorno, quando, para permanecerem acordados bambaleando no camelo ou no junco, puserem-se a pensar nas próprias recordações, o lobo terá se transformado num outro lobo, a irmã numa irmã diferente, a batalha em outras batalhas [...].*

Italo Calvino, *As cidades e as trocas I*.

A participação de Diego na oficina de escrita se caracterizava sempre pela entrada em cena de um mimetismo do outro. Ele observava atentamente as conversas entre os demais participantes e tentava introduzir-se nelas repetindo frases já ditas. Os ditos de Arami eram os seus preferidos. Falava através de Arami, repetindo as frases que se destacavam pela mudança no tom de voz. Tudo aquilo que era dito pelo colega em tom mais alto fazia eco em Diego. Na saída da oficina, este costumava acompanhar àquele em seu trajeto para casa.

A questão dos trajetos, dos itinerários pela cidade, interessava muito a Diego, que sempre trazia o tema do trânsito: notícias sobre novas linhas de ônibus, acidentes ocorridos, obras realizadas. Contava sobre os caminhos que fazia para ir da casa até a escola e à clínica. Incentivado pelosicineiros a produzir algo escrito sobre o tema, Diego decidiu escrever uma revista contendo regras do trânsito e formas de evitar acidentes. Segundo ele, um modo de evitar acidentes é “dobrar sempre para a esquerda”.

Bárbara – outra participante da oficina, já citada antes, que se apresentava como professora e advogada e, de fato, ocupava mesmo esses lugares de ensinar e de dizer da lei no espaço da oficina de escrita – trouxe um código de trânsito para presentear Diego. Sugeriu que ele recortasse as figuras de sinalizações presentes no código para construir sua revista. Diego passou então a se ocupar dessa produção, o que lhe deu outro lugar no espaço público bordejado pela oficina. Se, antes, iniciar qualquer produção escrita era extremamente difícil para Diego – sua escrita era lenta, assim como sua leitura – o trabalho com os símbolos do trânsito permitiu-lhe escrever de um modo próprio, prescindindo das letras do alfabeto.

Nesse momento do trabalho, Arami se mostrava incomodado com a presença maciça de Diego, que insistia em acompanhá-lo nas suas incursões de ônibus pela cidade. Num dos encontros da oficina de escrita, Arami anunciou: “tem gente atrás de mim”. Após esse dia, deixou de frequentar a oficina, embora seguisse seu acompanhamento na clínica. Sua ausência era sempre lembrada. Era uma ausência que marcava presença em quase todos os encontros. Bárbara ficou bastante preocupada com o fato do colega não ir mais à oficina e sempre encontrava um jeito de dizer que Diego era o culpado.



Através de Bárbara nós, oficinairos, nos inteiramo-nos de que, quando Diego acompanhava Arami, pedia-lhe dinheiro para comprar comida. Certa vez, teria ido até a casa do colega e pedido pão com presunto, uma de suas preferências gastronômicas. Em pouco tempo, o que vinha na direção de Arami se alastrara. Diego pedia dinheiro no pátio, no hall de entrada, nos corredores, na sala de espera da clínica. Pedia aos pacientes, aos terapeutas, aos passantes ocasionais. Solicitava dinheiro para um cachorro-quente a ser comprado na “banca do Beto”, situada na calçada da instituição. Bárbara trazia este tema com frequência e se esforçava por ensinar o rapaz, que já beirava seus vinte anos, que não se devia pedir, “era muito feio”. Buscava também ensinar os oficinairos a manejar a situação, dizendo que “não se deve dar o peixe, mas ensinar a pescar”.

O enunciado de Barbara é por todos conhecido: outro daqueles registros populares da língua, que nos dizem da estrutura dos ideais que nos organizam. A ação educativa de Barbara aponta para a centralidade do trabalho individual como forma de produzir um valor que dê acesso aos objetos desejados. Poderia Diego inserir-se nessa lógica? Seria esta a única possibilidade de estruturar os modos de produção e circulação de valor no nosso mundo?

De parte dos oficinairos, tentávamos introduzir entre os participantes do espaço criado a ideia de que talvez, através dos pedidos, o rapaz estivesse ensaiando a construção de uma forma de se relacionar com os outros. Diego, por sua vez, respondia às lições de Bárbara e dos demais participantes, sobre seu comportamento de pedir dinheiro, dizendo que na sua casa não havia o que comer, o que ele contradizia no instante seguinte. O fato é que o assunto dos pedidos inoportunos seguiu aparecendo nos encontros da oficina de escrita de tal modo que nós, oficinairos, já não sabíamos como trabalhá-lo e não nos parecia uma escolha acertada simplesmente varrer a perturbação da cena, proibindo-lhe de comportar-se de tal forma. Em um dos encontros, o tema da fome rendeu uma produção escrita coletiva. Em forma de letra de música, os oficinantes enumeraram uma série de tipos de fome.

Ao final de um dos encontros, George, outro participante assíduo, avisou ao grupo que se ausentaria da oficina por algumas semanas, para viajar ao interior. A esta altura, Arami já havia voltado a frequentar aquele espaço e pediu que George

trouxesse algo sobre a história da cidade à qual se dirigia. É importante contar que se tornara prática constante, entre os participantes da oficina, a troca de objetos, produções e presentes produzidos ou trazidos àquele espaço. O código de trânsito de Barbara, as Revistas Geográficas Universais de Arami, os repetidos desenhos da Miss Itália realizados por George, os poemas recitados por Ari são alguns exemplos das produções que jorraram no espaço da oficina dando corpo, num tempo segundo, à especial forma de trânsito que ali emergia.

Dizemos “num tempo segundo” justamente porque, de saída, o que aparecia era amontoamento, depósito, intermináveis formas de acumulação sem ponto de parada. Barbara tinha oitenta e quatro cadeados em casa e trazia para a oficina incontáveis textos que produzia durante suas noites insones. Arami trazia pilhas de revistas que guardava em sua casa, de modo que já lhe faltava espaço nos armários. George já havia realizado inúmeros desenhos, todos iguais, cujo personagem se fez imagem da “moeda de troca” que apareceu como possibilidade de pagamento por seu tratamento na clínica: os desenhos da Miss Itália eram sempre a mesma idêntica coisa que George trocava pelos atendimentos de sua terapeuta; a oficina era o lugar onde ele as produzia. Ari não queria mais parar de declamar poemas e editar livros; já tinha na cabeça os títulos das próximas obras.

Começávamos então a nos interrogar sobre as condições de possibilidade que são abertas pelos sentidos que os artefatos culturais carregam, fruto de suas histórias na cultura e no cotidiano. Os objetos trazidos pelos participantes para compor o espaço da oficina ou para presentear um colega, bem como aqueles ali produzidos a partir do material que nós ofertávamos, pareciam funcionar como espécies de suporte dos processos ali engendrados, a saber, das possibilidades de sustentar a presença diante da agudeza dos testemunhos escutados e de apostar nos trânsitos exteriores ao espaço da oficina, nas idas e vindas que se produziam. Estranhamente, parecia-nos que ali se constituíra um espaço onde era possível falar e escutar pois se tratava de um lugar que, justamente, dava centralidade ao fazer – o escrever. Um lugar do qual era possível se ausentar e retornar, fundamentalmente, porque a escrita, a produção, precisava continuar.

Tomando a sério o papel dessas materialidades na eficácia do espaço público que se desenhara, colocávamo-nos muitas perguntas a esse respeito. Que materiais

aportar àquele espaço? Como trabalhar com os artefatos trazidos pelos participantes? Certamente não se tratava, nem de nossa parte, nem de parte dos oficinantes, de escolhas aleatórias, mas de algo que se produzia na escuta, em transferência, das produções em curso naquele espaço coletivo. Imbuídos do espírito da atenção flutuante, deixávamo-nos afetar pelos emergentes do fazer, buscando trabalhar com os objetos ali presentes de maneira que eles pudessem operar essa função de suporte.

Sob as superfícies materiais de discursivização ali construídas, as ausências dos participantes encontravam também lugar para acontecer, assim como os retornos. Ao anúncio da viagem de George, Bárbara responde com o comentário de que ele faria falta: o grupo sentiria sua ausência, mas lhe desejava boas férias. Em seguida, Diego diz aos oficineiros que queria falar-nos antes de ir embora. Quando todos os oficinantes saíram, deu a notícia de que também deixaria de vir à oficina, pois também iria viajar. Perguntado para onde iria, respondeu: “uma praia dos Estados Unidos, então só posso participar da oficina de teatro”. Aquele movimento de Diego, em princípio incoerente e despropositado, deixou perguntas.

Que estaria em jogo no tal anúncio de ausência? Ocorre aos oficineiros que Diego talvez estivesse mimetizando George, que anunciou sua viagem ao interior. Comentam então os oficineiros: “tu vais viajar como o George”. Ele responde: “é, vou viajar como o George e os colegas vão sentir minha falta”. Sua ausência parecia querer funcionar como a introdução de um furo no espaço da oficina. Não seria também isso que estava em questão na sua insistência em pedir dinheiro? Pedir que o outro lhe desse algo, se desprendesse de alguma coisa?

O impasse que a produção de Diego – “o ausentar-se”, que não se fazia sobre nenhum suporte material, senão o próprio corpo – colocou perante os oficineiros teve consequências, produzindo interrogantes sobre as demais ausências dos participantes na oficina. O que poderia estar impossibilitando que alguns oficinantes seguissem participando? Haveria que repensar a estrutura armada para aquele espaço? Teria sido preciso frear Bárbara em seu insistente projeto de educar Diego? Teria a oficina se tornado insuportável para Diego? Será que deveria ter-se impedido, de alguma forma, que Diego colasse em Arami e inclusive o perseguisse? Ter-se-ia assim evitado que Arami se ausentasse? Pensando que o tratamento

também acontecia através da participação na oficina, como então suportar as ausências dos oficinantes?

Em outras experiências clínicas que tivemos ou supervisionamos, em oficinas terapêuticas que visavam acolher os sujeitos psicóticos dentro de serviços públicos de saúde mental, assistimos a instauração de formas de operar o trabalho em que o regramento dos horários, das presenças dos participantes e do que era permitido ou não dizer dentro dos espaços respondia a uma lógica construída *a priori*. Em um Hospital-dia de Buenos Aires, por exemplo, no qual trabalhamos como colaboradora de uma oficina de escrita, o número de possíveis faltas dos participantes estava estabelecido desde o início, o destino das produções ali realizadas também tinha endereço fixo, a saber, uma revista produzida pelos pacientes da instituição, assim como fazia parte do contrato de funcionamento do espaço de oficina não falar da vida pessoal, o que era entendido como algo a ser realizado no tratamento individual de cada participante.

Quando da elaboração da proposta de oficinas na clínica-escola na qual trabalhávamos em Porto Alegre, perguntávamo-nos se era preciso estabelecer esse regramento *a priori*, ou se ele deveria ser justamente efeito e afeito ao andamento do trabalho. Diante desse impasse, optamos pelo acolhimento dos interrogantes, antes da regulamentação das condições de aparição das questões. Retomando agora o percurso escolhido, parece-nos que nele se deu algo da ordem da hospitalidade no sentido em que enunciamos anteriormente.

Ao incluir na concepção daquele espaço-tempo a necessidade lógica de uma hospitalidade absoluta – vulnerabilidade passiva, exposta e assumida (Derrida, 2003) – teríamos acabado por produzir alguma condição de hospitalidade no seu sentido político, qual seja, aquela que implica interrogar quem chega. Com a particularidade de que esse “quem chega?” não se traduzira na injunção a responder “quem és?”, pergunta pela identidade do sujeito, conforme apontou Hoffman (2011), referindo-se ao sujeito dividido da psicanálise. Esse “quem chega?” recaía, por um lado, sobre a alteridade que os objetos da cultura e do cotidiano introduziam naquele espaço e, por outro, sobre o real que fazia furo em nossa metodologia de trabalho. No fim das contas, nesse “quem chega?” não se tratava de perguntar nem pelo nome próprio, nem pelo nome alheio, mas pelas transferências, território conjugado

do próprio e do alheio, espaço-tempo onde sujeito e objeto experimentavam trânsitos. É, desde essa perspectiva, que situamos as perguntas que emergiram naquela vivência.

Haveria, através do revezamento das ausências, algo de interessante se produzindo nos participantes daquele espaço? Haveria algo de produtivo em garantir a possibilidade delas? Algo que talvez tivesse a ver com a chance de, ao se fazer ausente, produzir um ponto vazio que punha um circuito em marcha? Residiria nessa circulação de produções e de posições, justamente, a potência do trabalho? Das trocas e revezamentos mais familiares ao código compartilhado às mais estranhas a ele, certo trânsito emergia no limiar do próprio e do alheio, suportado pela materialidade do espaço público que se desenhara. Desde, esta perspectiva de leitura, seria preciso não se apressar em normatizar os emergentes, mas dar-lhes hospitalidade. Em questão, novamente o método.

### 3.2.3 Fragmentos do fora: saídas

A história de Diego e seus companheiros de oficina de escrita nos lembra uma outra, contada por um funcionário administrativo de um hospital psiquiátrico no qual acompanhamos, atualmente, o processo de desinstitucionalização de seus moradores de décadas. O homem, um recém-iniciado no campo da gestão de serviços de saúde mental, perguntava aos colegas mais experientes se era desejável que os moradores do hospital gerenciassem seu próprio dinheiro advindo dos benefícios financeiros concedidos por conta dos diagnósticos psiquiátricos. Dizia ele que alguns funcionários do hospital, encarregados da função de guardar e distribuir os valores em dinheiro, à medida do necessário e com prestação de contas, questionavam o destino dado por alguns dos beneficiários aos montantes liberados. “Dizem que eles compram móveis para suas novas casas e depois trocam o que foi comprado com os moradores da vila, seus novos vizinhos, por objetos de pouco valor”.

Preocupado com a exploração dos malandros da vila sobre os pacientes egressos do secular manicômio, o homem se perguntava se não seria mesmo uma medida protetiva importante que o dinheiro seguisse sendo gerenciado pelo setor responsável no hospital, mesmo que os sujeitos já não fossem mais nem pacientes nem moradores do local. Problematizando a questão nada simples trazida pelo colega, outro membro da equipe mencionou a história de um morador que acabara de começar a receber a bolsa do governo federal intitulada “De Volta Pra Casa<sup>51</sup>”, destinada aos egressos de hospitais psiquiátricos, onde moraram por longa data. Entusiasmado, o morador teria gasto a primeira bolsa inteira em bombons. O trabalho que se seguiu com ele foi o de tentar produzir alguma parcialização nesse todo, introduzindo a ideia de que ele poderia talvez reservar uma parte do dinheiro, no mês seguinte, para fazer outras coisas.

O fato é que a leitura da exploração aparece para nós como absolutamente enrustada no interior do campo discursivo que faz do sujeito na psicose uma alteridade domesticada, funcionando como justificativa para uma proteção que opera no campo da tutela. Assim, obtura o possível trabalho de destaque/descolagem da posição de objeto a que os antigos moradores de hospícios – por sua particular condição psíquica e por sua peculiar condição de vida na institucionalização asilar – comumente se encontravam aderidos. Como dissemos anteriormente, uma condição psíquica que responde pela internação de uma subjetividade sem sujeito entre os muros do Outro absoluto.

Desse modo, antes de interrogar a estranha lógica de intercâmbios na qual a loucura transita, seria preciso se perguntar sobre o que está em jogo em uma exploração. É tão natural assim o conceito que temos dela? Seria preciso se perguntar sobre os modos como, no laço social, as trocas se estabelecem. É tão certo assim que seja necessário ensinar a pescar? Interrogar nossas formas de

---

<sup>51</sup> O Programa “De Volta Para Casa” foi criado pelo Ministério da Saúde do Brasil com o objetivo de promover a reintegração social de pessoas egressas de longas internações em hospitais psiquiátricos, segundo critérios definidos na Lei nº 10.708, de 31 de julho de 2003, que tem como um de seus componentes centrais o pagamento do auxílio-reabilitação psicossocial. Esta estratégia compõe um conjunto de ações das políticas públicas de saúde que visam reverter gradativamente um modelo de atenção centrado na referência à internação em hospitais especializados por um modelo de atenção de base comunitária, consolidado em serviços territoriais e de atenção diária (BRASIL, 2003). Disponível em: <http://www.nhu.ufms.br/Bioetica/Textos/Sa%C3%BAde%20Mental/DE%20VOLTA%20PARA%20CAS A.pdf>. Acesso em 25 jan. 2012.

transitar no limiar do próprio e do alheio seria, nesse sentido, um bom começo.

Arthur Bispo do Rosário, a partir de suas produções, permite-nos insistir por este caminho. Completamente aderido à sua tarefa de reconstrução do mundo, ele desfiava seu uniforme azul da Colônia *Juliano Moreira* – conhecido hospício da cidade do Rio de Janeiro – e, com os fios encontrados, tecia seus bordados sobre os lençóis e cobertores da instituição. Funcionários e pacientes lhe alcançavam toda a sorte de quinquilharias, em troca ele lhes dava café, cigarros e dinheiro. Essa materialidade era cuidadosamente catalogada, de modo que belas e estranhas produções se erigiam da acumulação caótica.

Entre as produções de Bispo encontram-se mantos bordados com símbolos religiosos – rosários, cruzes, velas – bem como painéis de tecido onde foram costurados, em série, objetos do cotidiano – colheres, garfos, garrafas, sapatos. Ainda que as chamemos “obras de arte” e as comparemos com trabalhos de muitos artistas contemporâneos, Bispo concebia suas produções apenas para levar adiante o que considerava ser sua missão. Em relação aos mantos, ele esclarecia: um deles vestiria quando de sua apresentação a Nossa Senhora, logo que atingisse o reino dos céus; o outro estava destinado ao dia da transformação, ao passar à outra vida.

Bispo recusava dinheiro como pagamento por seu trabalho; também não aceitava que suas produções fossem vendidas como objeto de arte. O dinheiro é a fonte da perdição humana, dizia. Assim, construíam-se objetos que ultrapassavam a gramática com a qual tecemos os sentidos do nosso cotidiano: trabalho que transbordava as normas de gozo de um tempo. No anonimato do asilo, criavam-se objetos que guardaram o lugar de enigma, conjunto de traços de um particular campo de emergência: aquele que se arma pelo encontro do discurso ao fora-do-discurso.

No que concerne a Lacan ([1954-1955] 1985), é ao final de uma de suas aulas do Seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* que ele nos conta uma anedota na qual lemos pistas de como a hospitalidade pode interrogar o registro naturalizado da propriedade. Trata-se de uma historinha que funciona, bem ao estilo lacaniano, como aquelas pedras de espera a atravancar o caminho do transeunte distraído. Basta ler os seminários e escritos de Lacan para chutar umas quantas.

Um homem vai a uma padaria e pede um doce. Devolve o doce e solicita um copo de licor no lugar da guloseima. Pedem-lhe que pague o tal copo de licor, ao que o homem responde dizendo que pagou com o doce. “Um doce que o senhor não havia pago” – responde-lhe o vivente do outro lado do balcão. Prontamente o homem retruca: “mas também não o comi”. Fica afirmado o paradoxo constitutivo da condição da propriedade:

Há troca. Mas como pôde a troca começar? Foi preciso que num dado momento algo entrasse na roda da troca. Era preciso, portanto, que a troca já estivesse estabelecida. Isso equivale a dizer que, no final das contas, se está sempre pagando o copinho com um doce que não se pagou (LACAN, [1954-1955] 1985, p. 294).

Nesse dizer, é a função da perda, melhor dito, de uma extração fundadora, o que está em relevo no que concerne à emergência do limite basculante do próprio e do alheio. Lembremos, novamente, a afirmação de Derrida sobre a anterioridade da alteridade sobre a propriedade e a indicação de Freud sobre a continuidade constitutiva do eu ao Outro. É isso que a subjetividade nas psicoses testemunha.

Acolher as andanças perturbadoras desse testemunho, nas errantes relações de produção e troca, talvez possa abrir espaços de reinvenção dos “códigos de trânsito” operantes dentro dos laços sociais. Quem sabe, assim, alguma interrogação se produza nesse discurso que, ao se tomar por proprietário do conhecimento, acredita dizer a verdade sobre nossos modos próprios de vida.

#### 3.2.4 A hospitalidade como dádiva

Sobre as relações de produção e troca, em marcha nos espaços clínicos e institucionais cujas narrativas de experiência são trazidas neste trabalho, valeria à pena nos determos por um momento. Mencionamos que a transferência nas



psicoses produz certo empuxo à *mímesis* com o outro. Contra a diluição no Outro, síntese perfeita, ela joga os sujeitos na agressividade do duplo. Contudo, o acolhimento desse pedido estrutural das psicoses, no cotidiano da oficina de escrita que relatamos, encontrou, em alguns momentos, possibilidades de andar outros cursos. Assim, a região de contornos não muito nítidos entre o próprio e o alheio, experienciada nos encontros semanais em torno da escrita, deu lugar a passagens e trânsitos. Quais teriam sido os elementos que possibilitaram estes instantes de hospitalidade?

Pensamos que os objetos ali produzidos, trazidos e/ou intercambiados ocuparam função crucial nesse processo em que se tratava de dar lugar às intensidades das transferências miméticas que pediam hospitalidade, abrindo possibilidades de contornos subjetivos. Nesse sentido, tais produções guardam vestígios desse especial campo de proveniência, feito dos desvios das rotas normativas, na direção do acolhimento à diferença. É considerando especialmente os efeitos dessa experiência, que as materialidades emergentes da hospitalidade ao fora-do-discurso nos interessam e ganham, neste momento do texto, espaço privilegiado de reflexão.

Rickes (2011, p. 214) coloca que “ao acompanharmos o trabalho nas oficinas terapêuticas nos vemos interpelados sobre o lugar que a produção de uma materialidade pode ter” para os sujeitos. Sugere que tais produções podem funcionar como representações de objetos que se destacam do corpo, para ganhar um lugar de exterioridade, produzindo alguma parcialização, ainda que evanescente, no Outro. Trata-se de uma operação que viria tensionar o trabalho de acumulação, comumente encontrado em sujeitos estruturados no fora-do-discurso das psicoses, produzindo um furo na continuidade com o Outro, que a impossibilidade de se desfazer dos objetos testemunha (RICKES, 2011).

A autora discute esta questão a partir do documentário *Irmãos Collyer – uma fábula do acúmulo* (2006), dirigido por Alfeu França. Trata-se da história de dois irmãos, Homer e Langley Collyer, que, após a morte de seus pais, acabam por habitar, sozinhos, um casarão de doze cômodos no Harlem, Nova York, no início do século passado. Eles vão se retirando, então, progressivamente, da cena pública, de modo que Langley sai apenas à noite para buscar comida e, nessas itinerâncias,

recolhe da rua tudo o que encontra pelo caminho. Homer, por sua vez, fica cego e desenvolve uma grave doença que lhe prende à cama. Langley passa a ocupar-se, ele mesmo, do tratamento do irmão, recorrendo aos livros de medicina do pai. Resolve também guardar jornais velhos para que o irmão pudesse ler quando recuperasse a visão (RICKES, 2011).

A relação deste par subjetivo com os objetos do cotidiano mostra, na radicalidade, a diluição no universo ilimitado do Outro, materializado maciçamente na acumulação, sem precedentes, das coisas que preenchem as múltiplas peças do casarão. Rickes (2011) narra, em detalhes, o modo como a habitação dos Collyer vai se transformando em um espaço quase sem passagens, atentando-nos para a existência de túneis que permitiam o acesso de Langley à posição reclusa de Homer em seu quarto.

O desfecho da história testemunha o intransitável espaço de vida à que a impossibilidade da perda, ou, ainda, da parcialização do Outro, pode levar. Por conta da denúncia de um cheiro forte vindo da morada dos Collyer, a polícia de Nova York entra na casa e encontra, em meio a uma infinidade de entulhos, Homer morto em sua cama. Apenas, dezesseis dias depois, Langley é encontrado, também sem vida, sob uma pilha de jornais, vítima de uma armadilha para ladrões que ele mesmo havia criado. Tomando em consideração essa dramática história, a autora coloca:

Há algo de uma perda necessária à constituição do objeto como representação, objeto que, esculpido pela argamassa simbólica que lhe confere consistência e valor numa condição separada, externa ao sujeito, tem como atributo fazer retornar sobre o sujeito a consistência que lhe é própria (RICKES, 2011, p. 216).

O jogo infantil do “*fort-da*”, analisado por Freud em *Mais Além do Princípio do Prazer* ([1920] 2004), também nos dá notícias desse modo de apresentação do simbólico que permite a inscrição de uma existência, suficientemente estável, diante do Outro, a partir de certa coincidência, conciliação, ou mesmo, compromisso entre presença e ausência, através da emergência da representação. Nessa direção, Lacan ([1954-1955] 1985) busca elucidar o modo como opera o registro do

simbólico, fazendo referência à função do significante, por relação à pulsão de morte. O autor coloca que, na representação, não se trata de reconhecer algo que já está no mundo, mas de fazer nele surgir uma presença que introduz ao mesmo tempo uma ausência. A pulsão de morte, ainda que se situe fora do enlace significativo, resistiria e residiria na nomeação, lembrando sua incerta existência.

No que diz respeito ao trabalho na oficina, essa pulsação do simbólico não encontrava suporte seguro na circulação da palavra. Restou então às coisas, entrepostas em meio a oficinheiros e oficinantes, assumirem esse papel de suporte das palavras e das ausências. Nessa direção, Guerra (2004), ao tematizar a clínica que se inventa nas oficinas terapêuticas, também se ocupa de pensar a função das produções que nelas se realizam. Refere que os objetos produzidos podem operar como potências de esvaziamento do gozo do Outro absoluto, na medida em que assumam uma densidade simbólica diferenciada.

“ao criar coisas concretas, talvez o psicótico estivesse extraindo do ventre do Outro objetos reais que, permitindo-lhe produzir um resto nessa operação – um objeto inédito – talvez lhe produzisse um consistência simbólica sobre sua corporalidade real (GUERRA, 2004, p.51).

Para situar a diferença entre as produções que portariam essa potência de anteparo ao gozo do Outro absoluto daquelas que contribuem para seu incremento, a autora faz referência à possibilidade de criação de algo inédito. De nossa parte, pensamos que talvez se trate, mais do que de ineditismo, de produzir um objeto que alcance interrogar o semelhante, situando um enigma no Outro. Assim, buscamos em um ritual de sociedades primitivas, estudadas pelo antropólogo Marcel Mauss, os argumentos para pensar tal diferença.

Voltar os olhos para formas arcaicas de fabricar coesão social pode soar muito estranho às nossas mentes forjadas na ideia de acumulação do capital, onde a propriedade individual está no centro da cena e onde quem retém mais-valia é considerado homem de êxito. Entretanto, esse retorno nos permitirá pensar a

hospitalidade ao fora-do-discurso no seio das relações de produção e trocas de objetos concretos, abrindo possibilidades de leitura acerca do estatuto dos mesmos.

Em sociedades primitivas, geograficamente distantes entre si, o antropólogo Marcel Mauss encontrou a presença de rituais bastante semelhantes em sua estrutura, por colocarem em cena certa lógica: a da dádiva. Nos rituais descritos pelo antropólogo, parte-se da crença de que as coisas dadas portam o “*hau*” do doador. O “*hau*” é a alma de quem doa, mas também o espírito da natureza, do território que se habita (MAUSS, [1950] 2011) – conjugação entre singular e universal na coisa ofertada/recebida/retribuída. O interessante é que a tal ponto se está comprometido no presente, que, dando-se uma coisa, oferta-se também o próprio “*hau*”; e, recebendo-se, acolhe-se o “*hau*” do outro.

Segundo estes regramentos sociais, os dons devem ser rigorosamente devolvidos, porque aquele que dá assume o lugar de quem merece receber. Trata-se da obrigação de dar, obrigação de receber e obrigação de devolver. Uma vez que se recebe o “*hau*” de alguém, não se pode ficar com ele: é preciso fazê-lo circular. No entanto, para respeitar o “*hau*” é preciso que sua circulação se dê, ao menos, entre três pessoas. Devolver relança o circuito dos dons. Mas de que bem, afinal, se é dono? Na lógica da dádiva, só se tem alguma propriedade sobre aquilo que se está disposto a oferecer, a fazer circular.

Em determinado momento de seu Seminário sobre a ética, Lacan ([1959-60] 1997) faz menção a um desses rituais presentes em sociedades não históricas, o *Potlatch*, onde algo da ordem da dádiva também se processa. O sentido do termo é, simultaneamente, dado pelas palavras dádiva e alimento, podendo também ser encontrado na expressão “lugar onde nos saciamos”. No *Potlatch* se pratica a destruição de bens diversos como homenagem a líderes de outras comunidades, por exemplo. Aqui, o que se dá ao outro é a perda.

Portanto, o elemento ético-político aí inerente situa-se, por um lado, na afirmação do poder de determinado coletivo organizado, mas também, na colocação em cena da possibilidade da perda. Já mencionamos, com Freud, a função cultural da operação psíquica que funda o objeto como perdido, o que podemos situar nessa mesma linha argumentativa. Segundo Amigo (2005), na dádiva, não se trata de

forma alguma de perda masoquista. Trata-se antes do assassinato da coisa, de um “matar a coisa”, tal como anuncia o aforismo “a palavra é o assassinato da coisa”.

Não seria, justamente, este o impasse colocado nas psicoses? Lembremos dos irmãos Collyer e do modo espantoso pelo qual os doze cômodos da mansão do Harlem tornaram-se propriedade do Outro absoluto: nada do que lá se depositava lhes pertencia efetivamente.

A dinâmica da dádiva relança a pergunta sobre as produções materiais emergentes no espaço da oficina que mencionamos. Nesta, a perspectiva de destacamento subjetivo das materialidades dos objetos aparecia para nós enquanto horizonte possível do trabalho e não como fato garantido pelo contorno do método. Nesse sentido, Rickes (2011) aponta para os riscos do empuxo à assunção de uma autoria, via publicização das produções realizadas nas oficinas terapêuticas, dito de outro modo, dos efeitos de se tomar como intrínseco ao fazer em oficinas a circulação de suas produções na cultura como representantes de um autor. Ao situar como ideal do trabalho a inscrição dos objetos nesse campo, na forma de objetos artísticos, não estaríamos forçando o sujeito a uma apropriação que talvez não lhe seja possível?

De nossa parte, percebíamos que os contornos evanescentes do Outro, produzidos na oficina de escrita, sustentavam-se na presença das coisas ali esculpidas, bem como nos testemunhos dosicineiros e demais participantes – elementos que davam suporte às existências instáveis engendradas. As coisas produzidas com o testemunho dos outros, pareceriam funcionar, então, como pontes que permitiam, às narrativas emergentes, atravessarem o rochedo real das vivências daqueles sujeitos pelo universo ilimitado do Outro. Desse modo, começamos a encarar tais produções materiais como qualquer coisa aparentada a uma construção, no sentido freudiano do termo: aquele fragmento de texto que o analista oferta ao paciente para fazer frente a um abismo de narrativa. Parcial e preliminar, uma construção não ambiciona o estatuto de verdade derradeira descoberta, mas quer tornar possível o *caminhamento*. Se o *caminhamento* se direcionasse ou não à publicização, igualmente o acolheríamos.

Este termo, *caminhamento*, recolhido por Lerner (2008) na escuta de um sujeito psicótico e a partir da experiência em oficinas terapêuticas, aponta uma preciosa indicação metodológica: a importância de, no contexto da clínica, especialmente desenhado aqui pelas oficinas, colocarmos o acento sobre o processo mais do que no resultado da produção. É assim que os objetos produzidos e suas possíveis formas de circulação assumiram um caráter de superfície material para travessias, passagens que, como suportes das palavras e das ausências, permitiam o andamento (ou o caminhamento) da discursivização, a partir de uma mínima parcialização do Outro. Por essa via, produziram-se ali existências que, na impossibilidade de se sustentarem na materialidade do significante, encontravam suporte concreto nos artefatos elaborados e intercambiados.

Nestes, circulavam marcas que atestavam a singularidade de seus criadores. Traços, entretanto, que, na maioria das vezes, não podiam se destacar das superfícies materiais para assumir o estatuto de representações, mas que, ao serem dados, trocados ou simplesmente apresentados, encontravam hospitalidade. Os “*haus*” dos participantes e daquele território circulavam impressos nas produções, ainda que estas permanecessem numa zona intermediária: nem alcançavam o registro da dádiva, que inscreve a perda e a dívida simbólica, nem operavam como entulho a atravancar os caminhos da morada. Eram coisas feitas de um material indistinto, próprio e alheio, ao mesmo tempo em que protegiam, minimamente, seus autores da indistinção. Funcionavam, então, como pontes para a discursivização, registros materiais das singularidades em curso.

Talvez a efetividade da dádiva implicasse mais aos oficinairos do que aos afinantes, na medida em que era sobre aqueles que recaía a obrigação de sustentar o furo em torno do qual circulavam as produções. Do lado dos oficinairos, certamente, era preciso experimentar a perda para dar *caminhamento* ao trabalho. Perda que se fazia em várias direções, mas que encontrava seu corolário na pergunta sobre os limites do próprio e do alheio. Experimentando a fragilidade dessa fronteira, entrava em cheque a noção de indivíduo – este eu “insular que se concebe como um mini-Estado” (GRASSI, 2011, p.70). É assim que a dádiva aparece, desde nossa perspectiva, como afeita ao sentido ético-político da hospitalidade.

Lacan ([1959-60] 1997, p. 285) é quem nos atenta para esta questão ético-política quando lê, no *Potlatch*, nesse “matar as coisas”<sup>52</sup>, a indicação de que “nem tudo está preso na dialética necessária da luta pelos bens, do conflito entre os bens, e da catástrofe necessária que ela engendra”. O que o leva a dizer que, em relação ao laço social, é ainda possível sustentar “uma interrogação que permite a esperança” (LACAN [1959-60] 1997, p. 285). Em se tratando de um seminário sobre o qual não seria um excesso interpretativo dizer que se tece um discurso trágico em relação ao mundo humano, a alusão à esperança, a partir de uma interrogação, fisionomizou nosso interesse sem maiores dificuldades.

De nossa parte, a interrogação segue viva, sugerindo que tanto os movimentos dos participantes da oficina quanto aqueles empreendidos pelos antigos moradores do secular manicômio não cessam de reivindicar o estatuto de modos de colocar em cena a circulação de possíveis artefatos portadores de “*hau*”. Ou, ainda, de incipientes rituais de *Potlatch*, onde entra em cena a possibilidade de produção de uma extração fundadora ou da função da perda, ainda que instável, conforme nos ensinou Diego com seus famintos pedidos. Portanto, de um certo avesso à lógica capitalista, pondo em circulação objetos que assumem uma densidade simbólica diferenciada (GUERRA, 2004), não pelo seu ineditismo, mas à medida que habitam o limiar do próprio e do alheio, materializando a fragilidade perturbadora e potente que estrutura este limite.

Desde aí, poderíamos perguntar quais seriam os efeitos ético-políticos para o discurso universitário, forjado na lógica capitalista, de dar hospitalidade ao modo errante de produção e de trocas das psicoses? Quais os efeitos de submergir no universo espantoso do acúmulo? De testemunhar o padecimento decorrente da impossibilidade da perda? De acolher esses estranhos trânsitos que preexistem à propriedade, no seu sentido subjetivo? De dar lugar a objetos híbridos, de estrutura atópica, corpos de sileno<sup>53</sup>, através dos quais comparecem peculiares modos de

---

<sup>52</sup>Os Haïdas – sociedade primitiva do noroeste americana, pesquisada por Marcel Mauss – se referem ao *Potlatch* como sendo um momento de matar a riqueza.

<sup>53</sup>Figura mitológica grega associada à fertilidade, que corporifica duas naturezas, caprina e humana e, com sua flauta, leva música aos rituais dionisíacos. É também com um sileno que Alcibíades comparará Sócrates no Banquete de Platão, em referência, nos diz Lacan ([1961-1962] 1992, p.141), não apenas “à imagem que se designa por este nome”, mas a “uma embalagem que tem o aspecto usual de um sileno, um continente, uma maneira de apresentar alguma coisa”.

existência? De se arriscar, por um momento, no *caminhamento* da dádiva? De fazer um *Potlatch* com as certezas do método?

#### 4. UM DISCURSO EM INTERROGAÇÃO

Temos, agora, o desafio de tecer, a partir de tudo que enunciamos, alguns possíveis efeitos para o laço social universitário forjado na lógica capitalista de se dar hospitalidade ao fora-do-discurso das psicoses. Para tanto, será necessário primeiro retomar o percurso, recolocando os elementos com os quais construímos nosso interrogante.

Ao discutirmos o que está em jogo na produção do laço social, sublinhamos, com Freud e Lacan, seu caráter discursivo e estrutural, situando nossa distância em relação às leituras binárias que pensam o mundo humano a partir de uma divisão entre indivíduo e sociedade. Aliás, tomamos essa divisão como objeto de análise, afirmando que ela concerne à estrutura do discurso universitário, tal qual definido por Lacan. Dissemos que, nesse discurso, trata-se de uma modalidade de laço social que nasce com a ciência moderna, recriando as condições pelas quais habitamos o mundo e a nós mesmos. Enfatizamos que dizer “universitário” não é o mesmo que dizer “da universidade”, pois, como estrutura, tal discurso se apresentaria toda a vez que um saber tomasse o outro por objeto, sem desconfiar da verdade que o sustenta e sem se preocupar com a realidade que cria. A realidade do discurso universitário, diga-se de passagem, é tão vulnerável quanto impossível é situar, exatamente, onde termina o próprio para começar o alheio.

Sugerimos ainda que esta estrutura de objetificação do outro pelo saber opera, não raro, em cumplicidade com a lógica do capitalismo, cuja aparição na cultura implicou uma sutil modificação na estrutura do discurso do mestre, mutação que – alguns autores sugerem – rompe o laço social. Sutileza estrutural pela qual



fomos apanhados na promessa de recuperação do gozo através do consumo “democraticamente” distribuído. Nessa “trampa” do discurso, a alteridade se elide da cena, a palavra perde seu valor significante, o objeto torna-se coisa a consumir. Temos então um novo modo de referência ao mundo: direto, instantâneo, volátil, no qual o saber fica impotente diante do gozo.

Essa astúcia do discurso do capitalismo acabou por criar um ideal de autoengendramento: o cérebro super-herói entra no quadro. Proposta auto referencial que esquece um limiar decisivo, apontado por Freud, Lacan e Derrida, a saber, que existimos, primeiro, na morada do Outro e que não há propriedade antes da hospitalidade.

O fato é que essa crescente intimidade entre o discurso capitalista e o universitário esteve envolvida na tomada do fora-do-discurso das psicoses como fora da razão, contribuindo para a edificação dos muros do hospício. Ao pedido estrutural das psicoses, o discurso universitário, no compasso do capitalismo, lhe respondeu contornando a alteridade com uma barreira concreta. Os muros edificadas não fizeram inscrever a diferença, mas operaram a resistência à inscrição da alteridade. *Barreira que nos dá notícias de até onde se pode não suportar uma escuta.*

Seja através da assimilação simples do outro pelo saber-totalidade do discurso universitário ou de seu apagamento na impotência da função significante produzida pelo discurso capitalista; ao real que pede hospitalidade incondicional resta-lhe o amor (*amour*) ao próximo e o muro (*mur*) próximo. Suposta hospitalidade de Estado, que não faz mais que se eximir da responsabilidade pela pergunta sobre o mal estar na civilização.

Essa realidade está inscrita inclusive na origem etimológica do termo hospício – o que nos sugere que talvez a história da loucura não seja nem a primeira nem a última a nos contar sobre os modos pelos quais somos levados a enclausurar o fora-do-discurso. Ao confundir hospitalidade com igualdade, no seu sentido moderno, pela tomada do bem do outro como acessível no espelho do eu, assistimos à invenção de toda uma tecnologia de individualização dos problemas. Tecnologia que apaga a singularidade nos interstícios de um cérebro turbinado, na mesma medida

em que evita colocar seu discurso em interrogação.

Retomando Hannah Arendt (2005), lembremos que, nesta acepção da igualdade entre indivíduos, perde-se a dimensão do acolhimento ao outro na diferença. A igualdade na sociedade dos indivíduos pode tomar dimensões estritamente imaginárias e, por isso mesmo, ser desprovida de sua potência primeira, que é a de pôr em relação. É assim que a assimilação ou indiferença ao outro acabam por ganhar terreno, em oposição ao gesto de dar hospitalidade. É por isso que não é excessivo alertar para o limiar tênue e vulnerável entre a oferta da hospitalidade e a produção de uma simples assimilação ou apagamento do outro.

De outra parte, dissemos que acolher as psicoses implica suspender a certeza desse limite que faz existir a propriedade no laço ao Outro, suportando a emergência da perturbação no limiar do próprio e do alheio. Desde aí, seria inevitável reconhecer a fragilidade da cisão sujeito/objeto, retirando desse reconhecimento a potência de sua possível, renovada e incessante reinscrição.

Foi desde este percurso teórico que criamos as condições de interrogar onde a hospitalidade às psicoses, tal como Lacan a nomeou – fora-do-discurso –, pode incidir no laço social atual. Onde permite questionar aquilo ao que damos o estatuto de realidade, bem como nossas formas de compartilhamento? Quando é chamada a falar do que não podemos dizer de nós mesmos ou se presta a exemplo de qualquer coisa que não nos diz respeito? Onde funciona como instrumento de sustentação de nossos ideais neuróticos pós-modernos? E, ainda, quando serve de justificativa ao que poderíamos chamar de projeto epistemológico contemporâneo?

Desenhadas as margens conceituais desde as quais nos propusemos a abordar os fragmentos colhidos de nossos encontros com o real das psicoses, ao longo de nossa trajetória, lançamo-nos ao desafio de narrar vivências. Extratos de nossas itinerâncias de escuta, no limiar transferencial criado pela tensão subsistente entre o próprio e o alheio. Foi assim que incluímos, em nosso texto, as questionagens de Ari, os monocromos psíquicos de chocolate vividos com Amanda, os trânsitos e ausência trazidos à cena por Diego e seus companheiros na oficina de escrita, as frágeis saídas dos moradores do hospício. Da hospitalidade aos fragmentos do fora, construímos um interrogante.

Se o discurso universitário se fez na emergência do sujeito dividido entre saber e verdade, entre *moi* e *Je*, como sujeito e objeto do conhecimento, o que nele se modificaria se ele acolhesse, nas suas prateleiras, as produções de uma subjetividade que põe em questão o limite sujeito/objeto? Que efeitos de estrutura teríamos, caso esse discurso oferecesse, realmente, hospitalidade a uma subjetividade sem sujeito?

Nosso interrogante nos aponta um caminho: visitar o percurso de pesquisa que levou a enunciar tais perguntas. Inevitável se perguntar pelos efeitos de método.

#### 4.1 EFEITOS DE MÉTODO?

Intentamos, até aqui, escrever um interrogante, contra o achatamento dos espaços de pensamento e contra os muros da proliferação dos discursos de especialistas. Vê-se que a posição desde a qual nos lançamos à tarefa não é imparcial, mas, ao contrário, comporta a parcialidade inerente a toda e qualquer produção discursiva. O problema da pretensão do imparcial é incorrer na ilusão da totalidade. Nem um juiz poderia sê-lo, diria Lacan com Freud, já que é próprio do juízo ser, justamente, o que inscreve a fronteira pela qual a verdade última existirá apenas no reino do impossível. Constatação que pode operar como alibi que nos exime da participação no processo ou como convocação ética da responsabilidade por ele.

Ainda assim, dizer do vivido em forma de tese intimida. Quantas vezes nos perguntamos se se tratava, em nossa questão de pesquisa, de algo que fazia jus a tal nomeação? Quantas vezes desconfiamos do nosso percurso de produção do conhecimento, como merecedor do *status* pelo qual algo ganha o traço de original? Quantas vezes silenciámos diante das perguntas dos interlocutores pelo simples fato de não dispormos de palavras para dizer daquilo que poderia, algum dia, tornar-se uma resposta? Quantos debates evitamos? Quantos outros travamos? O pensamento é, sim, um território de enfrentamentos, crimes, fugas, *amuros*, amores,

trânsitos, ausências, retornos, saídas, *questionages*. As letras sobre o papel são apenas restos disso.

“Estamos todos com a mesma pergunta”, refere uma colega do grupo de pesquisa, olhando-nos, no instante da saída da sala onde havia acabado de finalizar a defesa de seu projeto de tese. A cumplicidade de nossa troca de olhares denunciava o acordo implícito. Sabíamos que os contornos entre os objetos de estudo que estávamos construindo em nossos trabalhos paralelos de pesquisa não raro se evanesciam. E, se por um lado, essa verdade não nos transformava em autênticos e originais, ela dizia da autenticidade e originalidade de um espaço-tempo de compartilhamento que se construía num coletivo de pesquisadores. Espaço-tempo tão estranho que, por vezes, estando imersos nele, já não localizávamos mais qual era a questão de quem, quem havia dito o quê. Era inegável, porém, que ele funcionava como abrigo temporário perante a zona difícil a desbravar na construção do problema de pesquisa.

Quando mencionamos estes espaços de compartilhamento, trata-se de referir dois grupos de trabalho construídos a partir do convite e da convocação para orientação da pesquisa. O convite corria por conta da participação num coletivo, armado na universidade, no qual pessoas que realizavam ou não pesquisas acadêmicas se encontravam para contar vivências desdobradas em oficinas de escrita, de artes plásticas, de leitura, de teatro, realizadas em espaços clínicos e de educação. Deste coletivo, faziam parte pessoas de profissões e áreas do conhecimento diversas. No que diz respeito à convocação, trata-se da participação no grupo de pesquisa na mesma universidade, no qual se contavam vivências nos territórios de investigação, na forma de escritos a serem lidos e discutidos pelos colegas. Este era um dos espaços instituídos de acompanhamento da experiência de pesquisa a que nos dedicávamos.

Tais espaço-tempos, fora dos lugares do fazer, aparecem para nós como componentes de uma metodologia. Ali se gestavam testemunhos de testemunhos, oficinas de oficinas, textos de textos. Como em *As Meninas* de Velásquez, éramos o quadro dentro do quadro...e a pergunta pelo ponto infinitamente duplicado, portanto, indiscernível, do sujeito-objeto do conhecimento. Foi aí dentro que se deu existência à *questionage* de Ari, anunciada na parte II de nossa escrita: afinal, de quem é a

fita? Essa pergunta, que incide sobre as condições de produção do próprio e do alheio, retirando destes qualquer caráter natural e apriorístico, encontrou, na hospitalidade oferecida nesses espaço-tempos, as condições para *a posteriori* acontecer.

Quando dizemos “nós”, é preciso sublinhar, ainda, que acreditamos ser também pela dimensão compartilhada do fazer em marcha, nos diversos espaços em que nos encontramos com as psicoses, que pudemos acolher o outro e produzir os interrogantes emergentes das cenas que narramos. Leituras possíveis disso que irrompe nesse lugar difícil de figurar, armado *entre* o discurso e o fora-do-discurso, talvez só possam encontrar as condições de acontecer se acolhidas em um espaço público, no sentido de Hannah Arendt ([1958] 2005).

Ali onde, na presença de outros, dizemos das coisas experimentadas na singularidade, produzimos, a par e passo, uma realidade comum e um ponto de impossível compartilhamento. Se não nos arriscamos nesse espaço público, aquilo que vemos ou ouvimos não ganha existência no mundo. Nesse sentido, suportar a transferência que pedia lugar no percurso de trabalho com as psicoses, nos diversos lugares pelos quais passamos, concretizou-se na medida em que algo de um espaço de compartilhamento, algo de produção de um mundo comum, também neles se fez possível.

Contudo, se nosso interrogante ganhou realidade num território transferencial, acolhedor da vulnerabilidade e do limiar entre o próprio o alheio, produzido nos coletivos que mencionei, não foram raras as vezes em que, ao mencioná-lo, encontramos-nos com interpelações que pareciam alheias ao que reconhecíamos como “o problema de pesquisa”. Inúmeros foram os momentos em que, ao tentar narrar algo do percurso de estudos que se construía sobre a temática “psicoses e laço social”, deparamo-nos com a estranheza repetitiva da mesma sorte de perguntas. Como se nosso discurso evocasse, no interlocutor mais distante, continuamente, a mesma estrutura de dúvida.

“Tu estás te propondo a pensar como abrir, na clínica das psicoses, possibilidades de enlace social para os sujeitos?” – diziam. “Tu vais propor a produção do nome próprio como finalidade do trabalho clínico com psicóticos?” –

propunham. “Tua questão de pesquisa é sobre as entradas e saídas dos psicóticos dos laços sociais?” – interpretavam. “Para trabalhar tal questão, tu terás mais êxito se optares pelo estudo de caso do paciente Ari, discutindo como a apresentação de pacientes e o trabalho na oficina de escrita lhe possibilitaram subjetivação, entradas e saídas dos laços sociais” – chegaram a sugerir.

Tudo se passava como se o tema de pesquisa, a saber, os efeitos do encontro entre os laços sociais e o fora-de-discurso das psicoses, resistisse a ser lido a partir da estrutura interrogativa que vislumbrávamos. Uma estrutura que colocava pelo avesso as questões logo acima enunciadas. Não se tratava de realizar, desde o discurso, contribuições a uma clínica possível das psicoses. Ao contrário, queríamos interrogar o que poderia emergir, no discurso, caso se produzisse nele uma hospitalidade ao real que as produções psicóticas materializam. Perguntávamos pelos efeitos do fora-do-discurso nos métodos de produção do conhecimento.

Tantos mal-entendidos... e, em seguida, um exílio acadêmico autorizado, no país onde a psicose foi incluída como questão dentro da psicanálise. Num passeio de bicicleta pelo *Boulevard de l’Hôpital*, em Paris, Pinel acena com seu título, *benfeitor dos alienados*. Nas idas semanais ao Hospital *Sainte Anne*, as ruas do conjunto hospitalar abriam caminho através de seus nomes: Vincet Van Gogh, Baudelaire... Se lá os espaços hospitalares portavam os nomes dos célebres alienados – pensávamos – por que nos hospícios de Porto Alegre, as unidades de internação ganharam os nomes dos alienistas: Juliano Moreira, Morel, Pinel...? Enfim, era hora e lugar para inventar perguntas com as perturbações carregadas na mala trazida de casa. Espaço e tempo de lembrar e esquecer.

Lembrar e esquecer as especialistas vozes de plantão que não cansavam de advertir: “o psicótico, desde a psicanálise, sofre de não dar conta de endereçar uma pergunta ao Outro”. Ou ainda: “cuida para não histericizar o psicótico”. Formulações justas, argumentos bem colocados, testemunhos fidedignos do que se passa na experiência clínica com as psicoses. O problema é que não era disso que queríamos falar. Já começávamos a achar que falávamos com as paredes. Talvez por isso a frase lacaniana “*je parle aux murs*” – presente ofertado por um dos interlocutores mais próximos – tornou-se tão pertinente às tessituras desse texto.

Como virar do avesso a estrutura de questão, que insistia em perguntar por como inserir o sujeito psicótico no laço social, quando o que queríamos era perguntar por que, para o laço social, tornara-se tão importante inseri-lo? Que teimava em perguntar pelo tratamento das psicoses, quando o que nos instigava era saber por que, em determinado momento, a terapêutica ganhou um lugar tão precioso na cena social? Que não desistia de querer ouvir, em amplitude, a história individual, quando nos interessava tomá-la como um extrato que, por estrutura, leva ao discurso do Outro? Seria isso um trabalho possível? Se sim, como sustentar a hipótese de que algo advindo do universo ilimitado das psicoses poderia levar um discurso à interrogação?

Diante desse impasse, hospitalidade, transferência, resistência e testemunho foram as saídas encontradas pelo pensamento para libertá-lo de si mesmo. Como conceitos, eles colhem suas consequências discursivas, justamente, da possibilidade que abrem de tomar as coisas pelo avesso, associando irreduzíveis. É também aí que a desconstrução de Derrida se aproxima da psicanálise tal qual a entendemos, à medida que, em ambas, torna-se mais precioso criar novos problemas do que insistir em encontrar soluções para problemas antigos. Em ambas, uma estrutura discursiva que busca dar lugar ao impensável dentro do pensamento.

Mas não seria muito ambicioso colocar lado a lado Freud, Lacan e Derrida – gigantes do pensamento contemporâneo –, extraído de seus discursos apenas aquilo que nos possibilita dar existência, como equação conceitual, às nossas perguntas? Não seria muito ousado trabalhar a partir de passagens de suas vastas obras, sem tê-las completamente lido? Seria justo, com a grandeza desses autores, fazer uso de algumas de suas frases, metáforas, produções conceituais, desconstruções conceituais ou experiências relatadas, para dar vida discursiva ao nosso projeto?

Foi então preciso esvaziar o lugar idealizado do autor para poder seguir em frente, tomando a liberdade de brincar com os textos, brigar às vezes e ignorá-los outras tantas. Sim, dissemos mesmo “ignorá-los”, pois muitas foram as vezes em que não acedemos ao caroço da argumentação, contentando-nos em saborear a carne macia de seu entorno. Foi assim que nos lançamos a articular a noção

derridiana de hospitalidade aos conceitos de laço social e de fora-do-discurso, recolhidos por nós desde dentro do discurso psicanalítico.

Nesse caminho, ainda em território expatriado, um encontro e uma lembrança. Na tentativa de explicar a questão de pesquisa em língua estrangeira, eis que surge um interlocutor inusitado: “então a tua questão de pesquisa é sobre de que forma o real das produções psicóticas funciona como enigma para o discurso universitário?” Em seguida, seguindo o fluxo de uma conversa bilíngue, o artigo de Freud sobre *Moisés de Michelangelo* surge como possibilidade de leitura.

Freud, nesse artigo, inicialmente anônimo, interroga-se sobre o enigma posto por algumas obras de arte. “Por que estou, de repente, sob o efeito de uma impressão tão violenta?” – perguntava-se ele (FREUD, [1914] 2003, p. 218)<sup>54</sup>. Trata-se de um trabalho onde o psicanalista analisa, em detalhes, a escultura em mármore de Moisés, esculpida por Michelangelo na Igreja *San Pietro in Vincoli*, em Roma, parte do monumento funerário que o artista deveria construir para o pontífice Júlio II. Nenhuma obra teria jamais podido lhe afetar tão intensamente, confessou o fundador da psicanálise sobre o que ele chamaria de “estátua enigmática” (FREUD, [1914] 2003, p. 219). Dirá Freud:

“as obras de arte exercem sobre mim um efeito intenso [...] as admiramos, sentimos a tensão que delas emana, mas não sabemos dizer o que elas representam. [...] Não tenho a erudição suficiente para saber se [...] tal desarranjo de nossa capacidade de entendimento seria mesmo condição necessária dos efeitos soberanos que uma obra de arte está destinada a produzir” (FREUD, [1914] 2003, p. 217)<sup>55</sup>.

Contemplando a obra de Michelangelo, Freud experimenta a sensação de fazer parte dela. É desde este lugar que leva a cabo todo seu trabalho discursivo em torno da instigante escultura, ensaiando dominar o real que lhe tomou. Não podendo conceber a ideia de ser de tal forma capturado sem entender por que, ele se põe a refletir sobre as razões pelas quais as obras de arte produzem seus efeitos. Constrói, assim, a hipótese segundo a qual “a constelação psíquica que no artista

---

<sup>54</sup>Por qué soy sometido a una impresión tan violenta (FREUD, [1914] 2003, p. 218).

<sup>55</sup> Las obras de arte, empero, ejercen sobre mi poderoso influjo [...] Uno las admira, se siente subyugado por ellas, pero no sabe decir qué representan [...] No tengo la erudición suficiente para saber si [...] esa desorientación de nuestro entendimiento conceptual [es] una condición necesaria a los efectos supremos que una obra de arte esta destinada a producir.



fornece a força pulsional necessária à criação seria novamente despertada em nós”.

Inúmeras vezes subi a escada abrupta que leva do desagradável Corso Cavour à praça solitária onde se encontra a igreja abandonada, buscando sempre sustentar o olhar colérico e de desprezo do herói e, às vezes, esgueirando-me precavidamente fora daquele espaço e de sua penumbra, **como se eu pertencesse, eu mesmo, ao povo em direção ao qual se dirigia seu olho**, povo que não pode sustentar firmemente nenhuma convicção, que não quer nem esperar, nem confiar e que jubila quando recupera a ilusão dos ídolos (FREUD, [1914] 2003 p. 219)<sup>56</sup>.

É, entretanto, apenas desde o anonimato que Freud se autoriza a assumir, como objeto de seu discurso, uma obra de arte. De nossa parte, não parece ser o Moisés como obra de Michelangelo que assume o lugar de objeto do discurso freudiano neste artigo, mas o encontro de Freud com ele. Um encontro que será narrado com a generosidade discursiva que a inclusão do sujeito da experiência confere a um texto. Inclusão que não se fez através de assinatura alguma, mas da problematização de uma posição subjetiva diante do outro, desdobrada em perguntas.

Nessa indicação de texto, vemos que talvez um primeiro contorno do outro demande certa condição de anonimato. Vemos ainda que é no desarranjo da capacidade de entendimento que o novo pode vir a ser. Vemos também a mistura entre sujeito e objeto do conhecimento; a hospitalidade – ética e política – da transferência. Vemos, além disso, os impasses do pesquisador diante da multidão que espera pelo ídolo, para, em seguida, deslizar à posição de responsável por um enigma que o atravessa, convocando-lhe e convidando-lhe a nomeá-lo, como questão, num espaço público. E vemos, por fim, com ousadia, um resumo de percurso pelo qual experimentamos efeitos de método, ao dar hospitalidade ao forado-discurso das psicoses. Desde aí, concebemos um discurso em interrogação.

---

<sup>56</sup>A menudo he subido la empinada escalera desde el poco agraciado Corso Cavour hasta la solitaria plaza donde se encuentra la Iglesia desierta, y he tratado de sostener la mirada despreciativa y colérica del héroe; muchas veces me deslicé a hurtadillas para salir de la semipenumbra de su interior como si yo mismo fuera uno de esos a quienes él dirige su mirada, esa canalla que no puede mantener ninguna convicción, no tiene fe, ni paciencia y se alegra si le devuelven la ilusión de los ídolos (FREUD, [1914] 2003 p. 219).

## 4.2 O QUE É UM ENIGMA?

Nessas andanças de pesquisa, havia uma narrativa cujos fragmentos insistiam em desordenar nosso pensamento, pedindo repetição. Tratava-se de uma experiência alheia ao nosso campo de pesquisa, mas que nos parecia, ao mesmo tempo, tão concernente a ele. Teríamos subido infinitas escadas abruptas de incontáveis igrejas abandonadas para escutar a história novamente. Foi o testemunho do trabalho de uma artista que produziu, em nós, esse intenso e inexplicável efeito. A história era mais ou menos assim.

Ao tentar inserir no catálogo da Biblioteca Pública Josué Guimarães, em Porto Alegre, pequenos blocos de concreto, revestidos de pastilhas amarelas, a artista plástica Ana Flávia Baldisserotto criou um problema. Restos da demolição de um prédio, que tinham exatamente o tamanho da bíblia, sonhavam em figurar nas silenciosas prateleiras da biblioteca. Segue abaixo como a artista narra a proposta que fez à bibliotecária da instituição:

Eu gostaria de doar alguns objetos como este para a biblioteca. Preparei neste formato retangular meio chato, a partir de uma Bíblia. Pensei que poderíamos integrá-lo ao acervo de livros daqui. Imaginei que o objeto pudesse receber sua numeração com uma etiqueta na lombada, como os livros, sendo classificado e fichado. Assim poderia ser emprestado aos usuários da biblioteca que desejassem lê-lo<sup>57</sup>.

O processo de negociação com a bibliotecária na concepção de um lugar para os insólitos livros – nomeados, posteriormente, de “objetos não-classificados” – num tal espaço cheio de lógica era parte do trabalho da artista. A intitulada “Coleção de objetos miméticos”<sup>58</sup> encontrou, em seu percurso rumo à existência catalogada na biblioteca pública, inúmeros percalços. Em qual seção temática da biblioteca classificar os objetos? Sobre que prateleira repousá-los? Como conferir-lhes uma numeração que lhes permitisse fazer parte do catálogo?

Rogando pela existência de um livro total, que contivesse o texto último, a palavra derradeira, a fatal escritura que prescinde de todas as outras, Borges ([1941]

---

<sup>57</sup> Fragmentos dos registros da artista sobre a experiência, ainda não publicados. A própria artista disponibilizou seus apontamentos para que pudéssemos tematizar seu trabalho nesta tese. Há no decorrer do capítulo outras passagens deste texto.

<sup>58</sup> Uma parte dos registros da experiência da artista podem ser encontrados em <http://www.arena.org.br/inventario/index.html>. Acesso em 8 set. 2011.

2005, p. 504) esclarece, em uma sorrateira nota de rodapé, a propósito de uma outra biblioteca, a Biblioteca de Babel:

Repito: basta que um libro seja possível para que exista. Só está excluído o impossível. Por exemplo: nenhum livro é também uma escada, ainda que sem dúvida há livros que discutem e negam e demonstram essa possibilidade e outros cuja estrutura corresponde a uma escada<sup>59</sup> (BORGES [1941] 2005, p. 504).

A bibliotecária, interlocutora da artista, que logo se viu completamente aderida ao desafio de incluir o livro impossível, o livro-coisa, no catálogo da biblioteca, sugere a criação de números fictícios a serem colocados na lombada dos blocos e propõe espalhá-los em diversas estantes. A proposta era de que a coisa fizesse de conta ser um livro, de modo que encontraria um lugar para estar nos corredores do saber. À contraproposta de sua interlocutora, reage Ana Flávia.

Não poderia se tratar de uma ficção! Não se tratava de criar um “faz de conta”.

Não era só uma imagem afinal. Se fosse, poderia ter sido pintada ou fotografada, e fim. Desejo satisfeito.

Também não se tratava de fazer uma instalação, ou intervenção, ou qualquer outra coisa do tipo. Qualquer estratégia que conservasse a autossuficiência artística da ação destruiria seus propósitos. Não queria me relacionar com a biblioteca como espaço simbólico, com uma biblioteca-metáfora. Imaginava que tudo ocorreria em um nível concreto, direto e simples. **Eu desejava o encontro e por isso a catalogação precisava ser real.**

A outra porta que se abre para a inserção dos blocos de concreto revestidos de pastilhas amarelas nas prateleiras da biblioteca é a catalogação de um texto sobre o projeto artístico de Ana Flávia. Assim, os blocos ganhariam o digníssimo *status* de anexos a um documento textual sobre arte, segunda proposta de hospitalidade da bibliotecária às produções da artista. Novamente, frustração. Subordinar os objetos a um escrito era-lhe absolutamente inconcebível, ainda que lhe fosse extremamente custoso esclarecer a razão.

---

<sup>59</sup>Lo repito: basta que un libro sea posible para que exista. Solo está excluido lo imposible. Por ejemplo: ningún libro es también una escalera, aunque sin duda hay libros que discuten y niegan y demuestran esa posibilidad y otros cuya estructura corresponde a la de una escalera (BORGES [1941] 2005, p. 504).

Sob os efeitos do novo impasse, a bibliotecária anuncia: “já sei, tu queres criar um ruído na biblioteca (...) mas eu não posso macular meu catálogo”. À interpretação realizada, a artista responde da seguinte forma.

Abri mão internamente de conseguir a classificação. Entendi que não seria viável. Mas silencieei sobre minha decisão. Em uma virada rápida **decidi que o fato de estarmos conversando seriamente sobre isto já era um bom fruto**. Minha parceira parecia compartilhar desta disposição, o que neste ponto era um verdadeiro presente.

Escutar novamente uma narrativa sobre os impasses desse inusitado encontro entre uma artista e uma bibliotecária, um bloco amarelo de construção e um livro, foi revigorante de nossa jornada. É preciso fazer ruído à captura silenciosa do sentido óbvio, resistir à sedução do fictício, insistir sob o risco do impossível, enfim, buscar inserir na prateleira da biblioteca, Meca da classificação, o enigma-coisa que nos aflige. Seguimos lendo Borges:

O universo (que outros chamam de Biblioteca) se compõe de um número definido, e talvez infinito, de galerias hexagonais, com vastos poços de ventilação no meio, cercados por varandas baixíssimas. Desde qualquer hexágono, se veem os andares inferiores e superiores: interminavelmente. [...] Como todos os homens da Biblioteca, viajei em minha juventude; peregrinei em busca de um livro, por acaso o catálogo dos catálogos; agora que meus olhos quase não podem decifrar o que escrevo, me preparo para morrer a umas poucas léguas do hexágono onde nasci [...] (BORGES, [1941]2005, p. 499).<sup>60</sup>

Com Ana Flávia, diríamos que um enigma é uma coceira, uma teimosia, uma insistência a macular o catálogo, uma morte na Biblioteca de Babel. “Tu, que me lês, estás seguro de entender minha linguagem?”<sup>61</sup> (Borges, [1941] 2005, p. 505). Ainda que não estejas – acrescentaríamos, na sequência da pergunta de Borges –, aprecia-se sua presença. Pois um enigma é, no fim das contas, uma coisa que só

---

<sup>60</sup>El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales, con vastos pozos de ventilación en el medio, cercados por barandas bajísimas. Desde cualquier hexágono, se ven los pisos inferiores y superiores: interminablemente. [...] Como todos los hombres de la Biblioteca, he viajado en mi juventud; he peregrinado en busca de un libro, acaso del catálogo de catálogos; ahora que mis ojos casi no pueden descifrar lo que escribo, me preparo a morir a unas pocas leguas del hexágono en que nací. [...] (BORGES, [1941] 2005, p. 499).

<sup>61</sup>Tú, que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje? (BORGES, [1941] 2005, p. 499).

existe na solidão da companhia.

#### 4.3 DERIVAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS?

Nossos itinerários de pesquisa nos levam a pensar que, ainda hoje, a confiança no discurso científico enquanto proprietário do saber sobre o bem de todos siga operando o apagamento do enigma no laço social. Ainda, que esse mesmo discurso continue justificando as práticas higienistas de limpeza social que assistimos na atualidade, através das quais desviamos dos “loucos, tortos, torpes, feios, pobres, pardos, todos esses desviantes que habitam também em nós e que podem nos conduzir por caminhos que ainda não ousamos explorar” (PALOMBINI, 2006, p. 121). Discurso que, pela individualização das perturbações, do mal-estar, recua covardemente diante dos possíveis interrogantes sobre os modos pelos quais organizamos nossa existência coletiva.

Nossas andanças conduzem-nos também a pensar que esta cumplicidade entre discurso capitalista e universitário siga perpetuando, no contexto das pesquisas – acadêmicas ou não –, uma avalanche de metodologias descomprometidas com as demandas dos coletivos e sujeitos concernidos pelos processos desencadeados. Na prática, assistimos a uma proliferação dos enunciados com autoridade de dizer a verdade sobre o mundo humano, com *status* e legitimidade de narrar a verdade da vida, em nome da ciência. Como resultado, temos a produção de discursos que não problematizam seus efeitos sociais, políticos, éticos, culturais. Enunciados que ignoram os saberes populares forjados nos contextos micropolíticos, a não ser que se trate de desautorizá-los ou de capturá-los na lógica totalizante do saber hegemônico. A singularidade é, assim, também desconsiderada, em nome de uma racionalidade cognitivo-instrumental, apriorística e generalizante.

Quem sabe as produções do fora-do-discurso estejam aí para sublinhar que não há nada de natural nas coisas do mundo que compartilhamos e para denunciar sua natureza essencialmente discursiva. É Lacan ([1954-1955] 1985, p. 292) quem nos dirá que “a vida é isto – um rodeio, um rodeio obstinado, em si mesmo transitório e caduco, e desprovido de significação”. Um sentido é uma ordem e uma vida insiste para entrar nela, mas “será que é tão humano assim, este sentido?” Na passagem da vida biológica para a existência, “não achamos nada senão a vida conjugada com a morte” (LACAN [1954-1955] 1985, p.292). A morte referida aqui é a pulsão de morte, esta que denuncia o caráter contingente do sentido e testemunha o impossível da verdade.

E, se é verdade que o discurso do Outro nos constitui, como uma mensagem que nos retorna pelo avesso, também é fato que a posição desde a qual escutamos seu retorno determina a estrutura de laço social na qual ela será interpretada. Determina, portanto, as consequências ético-políticas que o modo como a recebemos produzirá. Ao excesso racionalista de querer tudo explicar, por exemplo, há sempre aqueles que respondem com a fascinação e os aplausos de nada ousar perguntar. Ao cérebro que quer governar um terceiro braço, há sempre os que pleiteiam a fantasia de voar. À pílula anticoncepcional do sono, há sempre uma roda viva a querê-la incorporar.

Haveria, porém, outro modo de objetar ao determinismo, veiculando no laço social outra ideia de tempo, outra noção de causa, outra concepção de sujeito. Esse modo outro afirma uma concepção de subjetividade que, por se constituir na relação a uma alteridade, não é transparente a si mesma, não se deixa apreender integralmente por nenhum saber e nem aceita a captura do poder do Estado, da ciência ou das tecnologias da saúde, conservando sua dimensão de opacidade, de resistência inconsciente (PALOMBINI, 2006).

Desde esta perspectiva ética, a produção do conhecimento, tanto quanto a clínica que dela deriva, não podem ser pensadas apartadas da política. Nesse sentido, também Lacan ([1955] 1988, p. 404) nos convoca a não retroceder diante do necessário posicionamento ético-político, pelo qual é fundamental não aceitar o mandato de administrar as almas, ou melhor, hoje em dia, cérebros.

É retornar ao princípio reacionário que recobre a dualidade daquele que sofre e aquele que cura pela oposição entre aquele que sabe e aquele que ignora. Como não se justificar por tomar essa oposição como verdadeira quando ela é real, como não deslizar daí para tornarem-se administradores de almas, num contexto social que lhes requer este ofício? (LACAN [1955] 1988, p. 404).

Para escapar a esta captura diária do discurso universitário em cumplicidade com o capitalismo, atenta-nos Palombini (2006, p.120) é preciso abandonar a hipocrisia da “neutralidade profissional”. Trata-se de uma “expressão fraudulenta, forjada para apagar os vestígios que ligam a proveniência das disciplinas psi a um mandato político que as torna indissociáveis de um certo exercício do poder”. Considerar essa origem não implica abandonar a política, pelo contrário, seria preciso radicalizar essa relação a ponto de escolher qual política, qual exercício de poder, queremos desdobrar em nossa clínica e em nossos modos de produzir conhecimento (PALOMBINI, 2006).

Foi assim que a hospitalidade como experiência ético-política pediu morada incondicional em nosso texto, trazida pelo desejo de hospitalidade ao fora-do-discurso. Desde então, o acolhimento ao outro depende de uma posição de leitura produzida, na ordem discursiva, e da assunção da responsabilidade por ela. Ao real que pede passagem, pode-se oferecer asilo clínico, tomando o pedido estrutural de anteparo ao Outro absoluto como um pedido de edificação de um muro da clausura, que só faz recrudescer o beco sem saída do narcisismo. Pode-se, entretanto, ofertar algo de outra natureza. Um espaço-tempo de transferência, presença acolhedora que suporta o testemunho visceral da pulsão de morte, sustentando o furo do impossível como muro à tirania do Outro absoluto. Assim, uma pergunta genuína teria lugar no discurso produtor dos conhecimentos sobre a loucura.

Desde esta perspectiva, entrevimos o sentido político da virada ética pela qual tomamos a hospitalidade incondicional como momento lógico, imprescindível, para se resguardar o lugar da diferença no espaço público. Trata-se de tomar a hospitalidade nas suas duas dimensões indissociáveis e inconciliáveis pela pulsação entre nomear e deixar de nomear, perguntar e deixar de perguntar, definir e renunciar à definição, falar e calar. Parece-nos que experimentamos algo dessa ordem, nos espaços coletivos dos quais fizemos parte, onde se compartilharam

diferentes percursos de enigmas. Dar hospitalidade, conforme construímos com Freud, Lacan e Derrida, implica assim considerar o limite entre o próprio e o alheio, primeiro, como impossível e, só depois, retirar dele os efeitos de sua existência contingente.

Pois a responsabilidade pelo outro, como nos advertiu Derrida, não pode ser identificada à vontade benevolente. O anfitrião, diferentemente do caridoso, é sempre alguém cuja unicidade não está assegurada. Para dizer *entre* ao outro, não é preciso ser um benfeitor, mas um hóspede-anfitrião e um anfitrião-hóspede – coisa que o discurso universitário em cumplicidade com o discurso do capitalismo, por estrutura, insiste em ignorar.

Ainda que nosso adversário seja refratário, teimamos com Sousa (2009), quando ele afirma nossa capacidade de resistência, ao propor que sem

“a possibilidade de sonhar com outras configurações de mundo, a vida se reduziria a uma repetição sombria. A passividade que nos aprisiona faz a alegria daqueles que usufruem soberanamente de nossa paralisia. Portanto, um dos grandes desafios de nossos tempos é manter viva a esperança de mudanças estruturais em nosso laço social” (SOUZA, 2009).

Chegamos, então, ao fim da linha, ainda imersos em um mundo de perguntas:

O encontro com as psicoses nos levaria a efeitos de método?

As produções psicóticas, uma vez acolhidas em hospitalidade, funcionariam como potentes interrogantes da lógica de desresponsabilização pelo conhecimento e de objetivação do sujeito, que se instaura nos modos de conhecer da vida contemporânea?

Haveria, nesse encontro com o fora-do-discurso das psicoses, possibilidades de recolocarmos, no viver contemporâneo, o valor da pergunta pelo mal-estar antes do esforço em produzir seu apagamento?



Dar hospitalidade às psicoses nos permitiria reinserir a dimensão de produção discursiva da vida, portanto ético-política, na agenda dos dilemas de nossa existência singular/coletiva?

Talvez seja sim possível extrair, nesse trânsito entre o próprio e o alheio a que as psicoses nos convidam e convocam, efeitos de método. Mas isso exigiria colocarmos em cheque as certezas sobre a naturalidade dos intercâmbios que estabelecemos.

Toda vez que se puder incluir o impossível em jogo na tarefa de conhecer, intercambiar e transmitir a verdade toda, uma pergunta irromperia nessa lógica tão afeita ao modo decreto, à forma imperativa das soluções prescritas. A todo momento, será preciso retomar a pergunta de Ari: de quem é afinal o que produzimos? De quem são os diagnósticos? Sobre quem versam os resultados de uma pesquisa? Ou a pergunta lacaniana: “como pode a troca começar?” Ainda, a insistência da artista, ao querer inserir a coisa no catálogo da biblioteca. Assim quem sabe se potencialize a invenção de nossas formas de dar existência e circulação às produções do pensamento no laço social.

Que o encontro com as psicoses possa reverberar na revisão e reinvenção das formas de troca, nas fronteiras do próprio e do alheio, parece-nos uma derivação interessante. Talvez os próprios modos de produção, veiculação e publicização de conhecimentos possam conhecer outros registros e formas de apresentação. Quem sabe alcancem escapar da lógica de *poubelliciation*, mencionada por nós, em referência a Lacan, ainda no primeiro capítulo.

Quiçá, desse modo, o acolhimento do real do fora-do-discurso permita reinscrever num laço social algo do valor do dom, antes do brilho da propriedade a acumular; algo de estima aos instantes de monocromos psíquicos e aos tempos de enigma vividos em companhia. Nesse sentido, as produções do conhecimento poderiam operar intercâmbios que funcionassem menos como propriedade intelectual e mais como dádiva de um território transitório de pensamento.

## POR FIM

Por fim, não resta muito a dizer. Talvez que, de nossas itinerâncias do pensamento, ficassem poucas linhas: que a hospitalidade ao fora-do-discurso pode produzir a inclusão do sujeito, como um ponto de interrogação, nos métodos de produção e veiculação dos conhecimentos; que a inclusão do sujeito, como um ponto de interrogação, nos métodos de produção e veiculação dos conhecimentos pode abalar os catálogos, as classificações, as normas; que os catálogos, as classificações, as normas não são isentos às condições estruturais de sua própria produção; que levar em conta as condições de produção dos catálogos, das classificações, das normas pode acarretar efeitos ético-políticos; e que os efeitos ético-políticos não se antecipam – são menos efeitos que feitos do pensamento.

Começar não é fácil, finalizar é menos ainda. A escrita quer aportar seu ponto final. O pensamento, repousar em algum silêncio. Mas onde? “Filosofar é aprender a morrer”, escreve Montaigne em 1580<sup>62</sup>. Morrer é ontem, rima Vinícius<sup>63</sup>. Ontem é um cadáver vivo, escarra Pessoa<sup>64</sup>. A morte é hoje um cérebro pifado num cadáver vivo, esclarece o cientista. Aos vivos, pode faltar a morte, e a morte pode faltar no mundo, fabula Saramago<sup>65</sup>. Mas Quintana<sup>66</sup> pergunta: “em que mundo marcaremos nosso encontro?”

---

<sup>62</sup>Trata-se do título de um dos ensaios de Montaigne ([1580] 2010, p. 59).

<sup>63</sup>Referência ao poema “Poética” de Vinícius de Moraes ([1950] 1992, p. 212): “Passo por passo:/Eu morro ontem/Nasço amanhã/Ando onde há espaço:/– Meu tempo é quando”.

<sup>64</sup>Trata-se de uma passagem do “Livro do Desassossego” de Fernando Pessoa (1997), que inicia assim “Viver é ser outro”. Disponível em <http://www.visionvox.com.br/biblioteca/o/O-LIVRO-DO-DESASSOSSEGO-Fernando-Pessoa-Bloco-de-notas.pdf>. Acesso em 25 de janeiro de 2012.

<sup>65</sup>Referência ao livro “As intermitências da morte” de José Saramago (2005).

<sup>66</sup>Última linha do poema “O Hóspede” de Mário Quintana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLOUCH, Jean. **Paranoia**: Marguerite ou A Aimée de Lacan. (Estrada, D. Trad.) Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997.

AMIGO, Silvia. **Clínica de los Fracazos del Fantasma**. Rosário, Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2005.

ARENDT, Hannah. [1958] **A Condição Humana**. (Raposo, R. Trad.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ASSOUN, Paul-Laurent. **De Freud à Lacan**: le sujet du politique. In : *Cités*, 4, n° 16, 2003, p. 15-24. Disponível em <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-4-page-15.htm>. Acesso em 8 set. de 2011.

BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim. In: *Obras Escolhidas II*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BOIS, Jean-Pierre, Puijalon, Bernadette & Trincaz, Jacqueline. Modelos Institucionais de Proteção Social. In: **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Montandon, Alain (Org.) (Bagno, M. e Zylberlicht, Lea Trad.) São Paulo: Editora Senac, 2011, p. 541-556.

BORGES, Jorge Luis. [1941] *La Biblioteca de Babel*. In: **Obras Completas I**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005, p. 499-505.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Manual do Programa “De Volta Para Casa”**. Brasília, dezembro de 2003.

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. (Mainardi, D. Trad.) São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASTRO, Júlio Eduardo de. Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, Dec. 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982009000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982009000200006&lng=en&nrm=iso)>. Access em 12 dez. 2011.

COSTA, Ana. **Clinicando**: escritas da clínica psicanalítica. Porto Alegre: APPOA, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle Convida Jacques Derrida a Falar Da Hospitalidade**. (Romane, A. Trad.) São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. (Landa, F. Trad.) São Paulo: Perspectiva, 2008.

DESCARTES, René. [1637] **Discurso do Método**. (Galvão, M. Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DURY, Juliette Vion. Acolher a doença mental. In: **O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. Montandon, Alain (Org.) (Bagno, M. e Zylberlicht, Lea Trad.) São Paulo: Editora Senac, 2011, p. 557-573.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FOUCAULT, Michel. [1966] **As Palavras e as Coisas**. (Muchail, S. Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. [1964] **Historia de la Locura en la Edad Clásica**. (Utrilla, J. Trad.) Argentina: Siglo XXI Ed, 1990.

FREUD, Sigmund. [1900-1901] La interpretación de los sueños (*continuación*). In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. V. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

FREUD, Sigmund. [1910-1911] Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 1-74.

FREUD, Sigmund. [1912] Sobre la dinámica de la transferencia. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 93-108.

FREUD, Sigmund. [1914] El Moisés de Miguel Angel. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XIII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 213-243.

FREUD, Sigmund. [1914-1915] Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 159-174.

FREUD, Sigmund. [1916-17] 26ª Conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XVI. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 375-391.

FREUD, Sigmund. [1919] Lo ominoso. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XVII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2003. P. 215-251.

FREUD, Sigmund. [1920] Más allá del principio del placer. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XVIII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 3-62.

FREUD, Sigmund. [1929-1930] El malestar en la cultura. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XXI. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 57-140.

FREUD, Sigmund. [1932] ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XXIII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 179-198.

FREUD, Sigmund. [1937] Análisis terminable e interminable. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XXIII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 211-254.

FREUD, Sigmund. [1937] Construcciones en el análisis. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Vol. XXIII. (Etcheverry, J. L. Trad.) Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 255-270.

GOLDENBERG, Ricardo David. Consumidores consumidos. In: GOLDENBERG, R. D. (Org.). **Goza! capitalismo, globalização, psicanálise**. Salvador: agalma, 1997, p. 9-19.

GRASSI, Marie-Claire. Hospitalidade: transpor a soleira. In: **O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. MONTANDON, Alain (Org.) (Bagno, M. e Zylberlicht, Lea Trad.) São Paulo: Editora Senac, 2011, p.45-53.

GRASSI, Marie-Claire. Uma figura da ambiguidade e do estranho. In: **O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. MONTANDON, Alain (Org.) (Bagno, M. e Zylberlicht, Lea Trad.) São Paulo: Editora Senac, 2011, p. 55-62.

GUERRA, Andréa Máris Campos. **Oficinas em saúde mental: percurso de uma história, fundamentos de uma prática**. In: COSTA, Clarice Moura & FIGUEIREDO, Ana Cristina (Org.). **Oficinas terapêuticas em saúde mental**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

HANNS, Luiz. **Dicionário Comentado do Alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HOFFMANN, Christian. **Le paradigme des suppléances psychotiques**. Paris: Centre de Recherches Psychanalyse et Medecine – CRPM, 2007. Disponível em: <<http://www.crpms.shc.univ-paris-diderot.fr/spip.php?article73>>. Acesso em 7 jan. 2012.

HOFFMANN, Christian. **Une subjectivité sans sujet**. Paris: Centre de Recherches Psychanalyse et Medecine – CRPM, 2011. Disponível em: <<http://www.crpms.shc.univ-paris-diderot.fr/spip.php?article76>> Acesso em 15 jan. 2012.

KENSKI, Rafael. A revolução do cérebro. In: **Revista Superinteressante**, ag,2006. Disponível em [http://super.abril.com.br/superarquivo/2006/conteudo\\_458653.shtml](http://super.abril.com.br/superarquivo/2006/conteudo_458653.shtml). Acesso em 4 jan. de 2012.

LACAN, Jacques. [1932] Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade. In: LACAN, Jacques. **Da Psicose Paranoica em suas Relações com a Personalidade**. (Menezes, A. e outros Trad.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.1-371.

LACAN, Jacques. [1933] Motivos do crime paranoico: o crime das irmãs Papin. In: LACAN, Jacques. **Da Psicose Paranoica em suas Relações com a Personalidade**. (Menezes, A. e outros Trad.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p. 381-190.

LACAN, Jacques. [1946] Formulações sobre a causalidade psíquica. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.152-198.

LACAN, Jacques. [1951] Intervenção sobre a transferência. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 214-225.

LACAN, Jacques. [1953] Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 238-324.

LACAN, Jacques. [1955] A coisa freudiana ou sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 402-437.

LACAN, Jacques. [1954-1955] **O Seminário, Livro 2**: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. (Lasnik Penot, M. C. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. [1954] Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “*Verneinung*” de Freud. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.383-401.

LACAN, Jacques. [1955-1956] **O Seminário, Livro 3**: as psicoses. (Menezes, A. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LACAN, Jacques. [1959-1960] **O Seminário, Livro 7**: a ética da psicanálise. (Quinet, A. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACAN, Jacques.[1960-1961] **O Seminário, Livro 8**: a transferência. (Estrada, D. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. [1960] Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 807-842.



LACAN, Jacques. [1965] Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. (Harari, A. & Vieira, M. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 198-205.

LACAN, Jacques. [1968-69] **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao outro. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. [1969-70] **O Seminário, Livro 17**: O avesso da psicanálise. (Roitman, A. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. [1972-73] **Le Séminaire, Livre XX**: Encore. Paris: Edition du Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. [1970] Radiofonia. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. (Harari, A. & Vieira, M. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 400-447.

LACAN, Jacques. [1971] **Estou falando com as paredes**: conversas na Capela Sainte-Anne. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LACAN, Jacques. [1972] O aturdido. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. (Harari, A. & Vieira, M. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 448-497.

LACAN, Jacques. [1972] **Du Discours Psychanalytique**. Conférence à l'université de Milan, le 12 mai 1972. Milan: Édition La Salamandra, 1953-1978. Disponível em <http://pagesperso-orange.fr/espace.freud/topos/psych/psysem/italie.htm>. Acesso em 25 set. 2009.

LACAN, Jacques. [1973] Televisão. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. (Harari, A. & Vieira, M. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 508-543.

LERNER, Simone. **De coleções a narrações**: recortes de um *caminhamento* em Terapia Ocupacional. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em

Educação. Universidade federal do Rio Grande do Sul, 2008. Disponível em <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/15342/000672555.pdf?sequence=1>>. Acesso em 5 jan. 2012.

LO BIANCO, Ana Carolina. **O saber inconsciente e o saber que se sabe nos dias de hoje**. In: *Ágora*, Rio de Janeiro, v. XIII, n. 2, jul/dez 2010, p. 165-173.

MAUSS, Marcel. [1950] **Ensaio sobre a Dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2011.

MONTAIGNE, Michel de. [1580] Que filosofar é aprender a morrer. In: **Os Ensaios**. (D'Aguiar, M. Trad.) São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.59-83.

MORAES, Vinicius. **Antologia Poética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PALOMBINI, Analice de Lima. **Acompanhamento Terapêutico: dispositivo clínico-político**. In: *Psychê*, Ano X, nº 18, São Paulo, set. 2006, p.115-127.

PALOMBINI, Analice de Lima. **Vertigens de uma psicanálise a céu aberto – a cidade**: contribuições do acompanhamento terapêutico à clínica na Reforma Psiquiátrica. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

PALOMBINI, Analice de Lima. Utópicas cidades de nossas andanças: flânerie e amizade no acompanhamento terapêutico. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, Aug. 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1984-02922009000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922009000200008&lng=en&nrm=iso)> Acesso em 29 jan. 2012.

PEREIRA, Lucia. Abertura às narrativas. In: **Narrar Construir Interpretar** Revista da Associação Psicanalítica de Proto Alegre – nº 30. Porto Alegre: APPOA, 2006.

PESSOA, Fernando. Livro do desassossego. ZENITH, Ricardo. (Org.) São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

POLI, Maria Cristina. Escrevendo a psicanálise em uma prática de pesquisa. **Estilos clin.**, São Paulo, v. 13, n. 25, dez. 2008. Disponível em [http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-71282008000200010&lng=pt&nrm=iso](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282008000200010&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 29 jan. 2012.

QUINET, Antonio. **Psicose e Laço Social**: esquizofrenia, paranóia e melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

QUINO. **Toda a Mafalda**. (Silva, A.S., et al. Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 1993.

RICKES, Simone Moschen. Entre. In: **Entreato**: o poético e o analítico. (LEITE, N. & MILAN-RAMOS, J. G. Org.) Campinas: Mercado de Letras, 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth. **História da Psicanálise na França**: A batalha dos cem anos. Volume 2: 1925-1985. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

SARAMAGO, José. **As intermitências da morte**. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

SCHREBER, Paul [1903]. **Memórias de Um Doente dos Nervos**. (Carone, M. Trad.) Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A História como trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio & NESTROVSKI, Arthur (Orgs.) **Catástrofe e Representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

SIMONI, Ana Carolina Rios. **Acompanhamento Terapêutico: abrindo caminhos para acompanhante e acompanhada**. Trabalho apresentado como monografia de final de estágio acadêmico em Psicopatologia no Programa de Acompanhamento Terapêutico do curso de graduação em Psicologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

SÓFOCLES. Édipo em Colono. In: \_\_\_\_\_. **A Trilogia Tebana**. (Gama Kury, M. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SOLER, Colette. Le saint et le capitalisme. In: **Tout n'est pas langage**. Reveu de Psychanalyse. Paris: Champ Lacanien, 2004.

SOLIDARITY. **Paris**: maio de 68. (Vinicius, L. Trad.) São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2008.

SOUSA, Edson Luiz André de. **A Insegurança Pública**. In: Correio da Appoa, v. 89, 2001, p. 15-18.

SOUSA, Edson Luiz André de. Noite e dia e alguns monocromos psíquicos. **Rev. Dep. Psicol.,UFF**, Niterói, v. 18, n. 1, June 2006 . Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-80232006000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100007&lng=en&nrm=iso). Acesso em 15 jan. 2012.

TENÓRIO, Fernando. **A Psicanálise e a Clínica da Reforma Psiquiátrica**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

VANIER, Alain. O sintoma social. In: **Ágora**: Estudos em teoria psicanalítica. V.5, n.2. Rio de Janeiro, dezembro de 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982002000200001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982002000200001&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 20 jul. de 2009.

VIALET-BINE, Geneviève. & CORIAT, Aaron. Um caso de J. Lacan: As irmãs Papin ou a loucura a dois. In. NASIO, J.D. **Os Grandes Casos de Psicose**. (Ribeiro, V. Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p.189-215.

ZUBERMAN, José Angel. El discurso capitalista y nuestra práctica. In: Gradiva: **Revista de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis** vol. 9, n<sup>o</sup> 2, Santiago, 2008.