

# Nas bordas do dispositivo psicanalítico: psicanálise, heterotopia e limiares<sup>1</sup>

*At the edges of the psychoanalytic device:  
psychoanalysis, heterotopia and thresholds*

---

Isadora de Vilhena Barretto\*

## Resumo

Neste artigo, propõe-se a aproximação da experiência singular oferecida pelo encontro psicanalítico com a ideia de dispositivo em Michel Foucault, Gilles Deleuze e Giorgio Agamben, assim como sua associação com dois conceitos filosóficos distintos: a ideia de heterotopia, desenvolvida por Foucault, e a noção de limiar apresentada pelo filósofo alemão Walter Benjamin. Busca-se, com isso, sustentar a ideia do encontro psicanalítico enquanto um dispositivo heterotópico de limiar, ou seja, enquanto um espaço outro, de questionamento, deslocamento, criação e legitimação de novas realidades, proporcionado pela constituição de uma zona própria à indeterminação. Local, em suma, fundamental para produção subjetiva.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Heterotopia. Limiar. Dispositivo.

## Abstract

*In this article, I propose the approach of the singular experience offered by the psychoanalytic encounter with the idea of dispositive in Michel Foucault, Gilles Deleuze and Giorgio Agamben, as well as its association with two distinct philosophical concepts: the idea of heterotopia, developed by Foucault, and the notion of threshold presented by the German philosopher Walter Benjamin. The aim is, therefore, to support the idea of the psychoanalytic encounter as a heterotopic threshold dispositive, that is, as an outer space designed for questioning, displacements, creation and legitimation of new realities provided by the constitution of a zone destined for indeterminacy. Location, in short, fundamental for subjective production.*

**Keywords:** Psychoanalysis. Heterotopy. Threshold. Dispositive.

---

1. Este artigo baseia-se nas falas apresentadas pela autora no XXI International Forum of Psychoanalysis (IFPS), ocorrido em 2020, em Lisboa, e no XII Congreso de la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP), ocorrido em 2023, em Santiago do Chile.

\* Psicanalista com formação pelo Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGMS-UNIRIO). Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi (GBPSF) e aspirante a membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, onde também participa do grupo de trabalho “Generidades: identidade, gênero e desejo”. São Paulo, SP, Brasil.  
isadora.barretto@gmail.com

A partir da questão fundamental “o que ocorre no encontro psicanalítico?”, proponho a apresentação e o entrelaçamento de alguns conceitos filosóficos que percebo hoje como fora do campo da Psicanálise, ou ainda, pouco discutidos dentro do espectro teórico que vejo sendo exibido e se desenvolvendo na atualidade – em especial, os debates relacionados à clínica e ao processo analítico. O que é, como se dá, o que se produz na experiência psicanalítica e qual sua relevância dentro do contexto contemporâneo; essas podem ser consideradas algumas das perguntas-chaves que serviram de base para o exercício de pensamento a ser oferecido neste artigo.

Os conceitos em voga são a ideia de *heterotopia*, desenvolvida por Michel Foucault, e a noção de *limiar*, apresentada por Walter Benjamin. Embora estejam localizadas dentro do campo da Filosofia, acredito serem elas capazes de promover, no interior dos debates psicanalíticos, algo de novo, uma visão diferente que, ao ser combinada à literatura tradicional e às ideias já em circulação no cenário hoje, possibilita um complemento à teoria, auxiliando no enriquecimento das reflexões dela advindas. Juntaremos a tais conceitos, aqui, a ideia de *dispositivo*, apresentada inicialmente por Michel Foucault e posteriormente aprofundada por Gilles Deleuze e Giorgio Agamben.

Dito isso, comecemos, então, pela ideia de dispositivo. Utilizada a partir de meados dos anos 1970 por Foucault em sua produção teórica (CHECCHIA, 2010), ainda que sem conceituá-la propriamente, é em uma entrevista dada em 1978 sobre a história da sexualidade que o filósofo melhor define seu sentido e sua função metodológica. Segundo o autor:

Através desse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

(...)

Em segundo lugar, (...) entre esses elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante.

(...)

Disse que o dispositivo era de uma natureza essencialmente estratégica, o que supõe que trata no caso de uma certa manipula-

ção de relações de força, de uma intervenção racional e organizada nessas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a mais configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (FOUCAULT, 2008, p. 244-246).

Em *O que é um dispositivo* (1996), Deleuze segue o caminho previamente traçado por Foucault, complementando seu pensamento ao afirmar que os dispositivos são “máquinas de fazer ver e de fazer falar” (1996, p. 3). No que tange à esfera do “ver”, Deleuze se utiliza da ideia de iluminação para pensar que cada dispositivo tem um modo particular de iluminar, podendo fazer aparecer e desaparecer – ou, ainda, fazer existir e deixar de existir – objetos, dependendo de onde seu feixe de luz aponte e se propague, na medida em que seleciona e distribui aquilo que é visto e aquilo que não é visto. Isso significa também dizer que cada dispositivo traz consigo a capacidade de fazer revelar objetos, inclusive objetos velados, ignorados ou até mesmo desconhecidos, além da capacidade de produzir novos, até então não engendrados.

No que tange ao “falar”, Deleuze diz que cada dispositivo possui um regime de enunciado, responsável por distribuir posições, seguir direções e traçar processos que, assim como no caso do regime de iluminação, estão sempre em desequilíbrio, sujeitos a variações, derivações e transformações (1996). É importante observar, aqui, que a concepção de dispositivo, em ambos os autores, traz consigo uma dimensão de poder, que impõe contornos agenciados pelo que Deleuze denomina de “linhas de força”. Não obstante, tais linhas não são em si intransponíveis, fixas ou definitivas. Pelo contrário, elas jogam com outra dimensão a qual Deleuze denomina de linhas de subjetivação, complexificando a relação entre dispositivo e sujeito. Como nos diz Deleuze: “pertencemos a dispositivos e nele agimos” (1996, p. 4).

Giorgio Agamben aprofunda tal pensamento ao afirmar que é no dispositivo que o sujeito se constitui. Em seu texto *O que é um dispositivo?* o autor faz uma genealogia do termo na obra de Foucault, associando-o à noção de positividade e à de economia. Quanto à primeira, Agamben afirma que a noção foucaultiana de dispositivo teria sua raiz na concepção de positividade em Hegel que, por sua vez, teria origem na definição de religião positiva, carregando em si a ideia de um mecanismo de produção de sentimentos e comportamentos arquitetados a partir de práticas de coerção e de relações de comando e

obediência cumpridos sem um interesse direto (HIPPOLYTE *apud* AGAMBEN, 2010). Quanto à sua relação com o conceito grego *oikonomia*, relata que este, posteriormente traduzido para o latim como *dispositio*, foi utilizado nos primeiros séculos da Igreja Católica pelos padres para designar o modo como Deus governa e administra o mundo e a vida por ele criados.

É nesse mesmo texto que Agamben propõe a existência de dois grandes grupos, o dos viventes e o dos dispositivos, considerando o sujeito como o terceiro elemento resultante da relação entre os dois primeiros. Segundo o filósofo, “todo dispositivo implica, com efeito, um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência” (AGAMBEN, 2010, p. 14). Segundo o autor, são os dispositivos que possibilitam a constituição subjetiva. Eles estariam ligados ao processo de hominização do *homo sapiens*, sendo eles, portanto, um dos grandes responsáveis pela produção do que entendemos hoje como “humano”. Nessa concepção, os dispositivos seriam, então, tanto aquilo que humanizaria o homem quanto o que o assujeitaria, ou seja, tanto aquilo que o criaria quanto o que o dominaria, o controlaria, e, paradoxalmente, o libertaria. Nas palavras de Agamben,

(...) os dispositivos visam através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, a criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua “liberdade” enquanto sujeitos no processo mesmo do seu assujeitamento. O dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo. (AGAMBEN, 2010, p. 14).

Tendo aqui abarcado a noção de dispositivo, nos voltemos, agora, à ideia de heterotopia, conceito exposto por Michel Foucault em seu livro *A palavra e as coisas*, e posteriormente desenvolvido na conferência radiofônica *As heterotopias*, dada por ele no mesmo ano no France-Culture. Nela, o filósofo apresenta seu interesse pelo estudo de certos espaços específicos. Espaços que, segundo ele, são distintos de todos os outros, caracterizando-se por uma estranheza tal capaz de suspender nossa noção de realidade e abalar o que temos como crença e até mesmo verdade. Tais espaços, na visão do autor, possuem uma existência real e são também localizáveis, muito embora tragam em si algo de irreal. Eles transformam o modo como enxergamos e compreendemos nosso entorno e, nesse sentido, tiram nosso chão, nos desterritorializando e fazendo com que nos realoquemos no mundo. São espaços que nos distanciam

de nossa própria “normalidade”, fazendo com que, nesse movimento, a questionemos, propondo a criação de novas formas possíveis ao revelar a artificialidade presente em dada conjectura.

Tais espaços de que Foucault nos fala, podem ser pensados como “uma espécie de contestação ao mesmo tempo mítica e real do espaço em que vivemos” (FOUCAULT, 2013, p. 20). São locais destinados à alteridade, não se tratando necessariamente de lugares topológicos ou físicos. Marcel Proust, por exemplo, se depara com uma heterotopia no momento em que seu protagonista molha uma *madeleine* em uma xícara de chá na famosa passagem de *No caminho de Swann* – primeiro volume de *O tempo perdido*. Também há a produção de uma heterotopia – e, aqui, podemos também nos perguntar se não é isto o que faz a arte em geral – no icônico quadro surrealista *Ceci n'est pas une pipe*, de René Magritte. Esses dois exemplos são amostras de heterotopias compreendidas em seu caráter semântico, qualitativo. Situações e representações que deslocam o pensamento, que se subvertem a si próprias, permitindo um olhar tanto reflexivo quanto crítico.

É interessante dizer que Foucault desenvolve suas ideias a partir da noção de utopia, cuja origem do termo advém da união do prefixo de negação “u” com a palavra grega “tópos”, que na mesma língua tem sentido de “lugar”. Palavra cunhada por Tomás Morus (2009), é ela quem também dá título à sua principal obra literária, escrita por volta de 1516 e inspirada na vida nos mosteiros e nas viagens feitas no período das Grandes Navegações, momento em que as experiências na América – continente até então desconhecido pelo Ocidente – foram narradas de maneira extraordinária pelos navegantes europeus. Na obra, as descrições de Vespúcio das Ilhas Quaresma – hoje, Fernando de Noronha – engendram a aspiração e a imaginação de uma ilha utópica que daria moradia a uma nova sociedade, uma sociedade perfeita onde todos seus habitantes viveriam felizes e em plena harmonia entre si.

A utopia significaria, assim, na concepção de Morus, um não-lugar, ou ainda, um lugar ou estado ideal, idílico, perfeito, que serviria como horizonte, mas não exatamente como existência possível em nossa realidade. Um lugar irreal, da mesma forma como as distopias, que, trazendo a partícula derivada do prefixo grego “*dýs*”, exporiam, por outro lado, a antítese das utopias, hipóteses de realidades imaginadas que apresentariam péssimas condições, ou ainda, estados a serem evitados. Termo usado pela primeira vez em 1868 por John Stuart Mill em um discurso ao Parlamento Britânico e mais tarde eternizado em nosso imaginário cultural por obras literárias famosas como *1984*, de George Orwell, *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley, e também por fil-

mes que tiveram sucesso nas bilheterias, como o caso de *Blade Runner* (1982) e *Matrix* (1999), as distopias trariam, ao contrário das utopias, a imagem de lugares ruins, de dificuldade, em mau estado ou em estado de grande opressão, desgraça e/ou desesperança.

Muito diferentes delas, as heterotopias propostas por Foucault nos convocam à ideia de existência de certos lugares que são reais, presentes e também ativos em nossa vida e realidade socialmente compartilhada. São lugares acessíveis, mas que se posicionam numa esfera liminar, num espaço “do entre”, que brinca com nossos limites, nos faz vacilar, abala as superfícies ordenadas e perturba as familiaridades do pensamento (FOUCAULT, 1999). Em relação a isso, Foucault, compara utopia e heterotopia ao dizer que as primeiras

permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (...) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases (FOUCAULT, 1999, p. 12).

Foucault aprofunda tal ideia em *Outros espaços*, quando afirma que as heterotopias são

lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contrapositionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis (FOUCAULT, 2001, p. 415).

Auxiliando-nos a descrevê-las de forma mais sistemática, Foucault (1999) nos apresenta uma série de princípios. O primeiro deles é o de que provavelmente não há cultura que não se constitua sem heterotopias. Elas se encontram em todas as sociedades, podendo ser percebidas, por exemplo, em rituais ligados ao início da puberdade realizados por muitas comunidades indígenas. Elas se encontram no mundo de formas muito variadas, sendo praticamente impossível fechar alguma delas em um modelo universal.

O segundo princípio é o de que as heterotopias, mesmo possuindo uma atribuição precisa e definida, podem apresentar diferentes formas de funcionamento de acordo com cada sociedade ou época histórica. Elas também têm o

poder – e aqui vamos para o terceiro princípio – de “justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis” (FOUCAULT, 1999, p. 418). Além disso, elas estão ligadas a recortes de tempo, e geralmente são requisitadas quando alguém destoa de sua dita “normalidade” ou se encontra em ruptura com aquilo que se apresenta em conformidade com o campo do habitual ou do tradicional. Elas possuem um sistema próprio de abertura e de fechamento, que permite ao mesmo tempo sua permeabilidade e seu isolamento em relação ao seu entorno. E, por último, possuem sempre uma função, que pode ser tanto a de ser um espaço de denúncia em relação à ilusão em que vivemos, quanto a de ser um espaço de compensação diante da desorganização oferecida pelo mundo.

Para ilustrar a ideia de heterotopia, Foucault pensa a respeito do particular fenômeno produzido pelo espelho, objeto que, para ele, se encontraria em uma posição dupla, produzindo um tipo de experiência tanto utópica quanto heterotópica. Segundo o filósofo, o espelho possuiria a capacidade de produzir na realidade uma diferença a partir da criação de um espaço virtual. Em outras palavras, o reflexo do espelho produziria um espaço não existente no mundo real – um espaço utópico – que, ao ser visto, criaria uma interferência na realidade, modificando-a a ponto de transformá-la em outro espaço – espaço heterotópico.

O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim mesmo e a me constituir ali onde estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe (FOUCAULT, 2001, p. 415).

Neste momento, é impossível não lembrar das formulações elucubradas por Jacques Lacan em *O estádio do espelho como formador da função do eu*

(1998), ocasião em que o psicanalista francês pensa o processo de constituição do eu a partir da identificação com a imagem refletida que vemos de nós mesmos, ou, ainda, a partir da “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*” (1998, p. 97). É a mesma imagem essa que o psicanalista e pediatra inglês Donald Winnicott (2019), mais tarde, desenvolve como sendo aquela que, em tempos primários, o bebê enxerga ao se deparar com o olhar refletido da própria mãe. Para Lacan, a imagem refletida no espelho auxilia a pensar a inauguração da instância do eu, instância essa que se situa em uma linha de ficção precipitada por uma forma primordial comumente conhecida, na teoria psicanalítica, como “eu-ideal”. Sobre ela, Lacan a concebe, em seus escritos, como “mais constituinte do que constituída” (1998, p. 98): uma miragem, forma congelada e alienante, exterior a nós mesmos, muito próxima da concepção que compreendemos nesse artigo como utopia.

O espelho, tratando-se de uma formulação alegórica, nos faz assimilar um pouco da complexa relação entre real e imaginário proposta pela teoria lacaniana. Nela, de um lado, teríamos a existência de um corpo real sentido como despedaçado, enquanto, do outro, apresentar-se-ia um corpo unificado a partir de uma imagem que evocaria a percepção de uma totalidade – corpo utópico, se pensarmos a partir de Foucault. O sujeito, aqui, compreendendo-o enquanto sujeito simbólico inscrito na linguagem, se constituiria, nessa concepção, justamente no espaço entre corpo e imagem, entre real e imaginário, em um espaço de atravessamento, outro – e aqui, por que não heterotópico? – em que o estranhamento provocado pelo confronto com nossa própria imagem nos faria perfurar o espelho e retornar a nós mesmos, criando em nós uma diferença em relação a nossa própria realidade.

Podemos nos perguntar, neste ponto, se já não teríamos base suficiente para a apresentação da hipótese do encontro psicanalítico enquanto dispositivo heterotópico. Ou, indo além, se também não podemos pensar a subjetividade do analisante, em seu processo analítico, enquanto heterotopia. Aqui, apresentar-se-iam enquanto heterotopias tanto o dispositivo psicanalítico – se o pensarmos em relação ao mundo e à realidade compartilhada fora das quatro paredes do consultório – quanto a subjetividade do analisante face à figura do analista, que, no encontro psicanalítico, refletiria como utopia a imagem de seu analisando, fazendo-o retornar a si próprio como lugar outro, deslocado.

Neste artigo, contudo, nos concentraremos somente na primeira hipótese. E ela corre junto ao terceiro conceito a ser apresentado hoje, a saber, a noção de

limiar desenvolvida por Walter Benjamin (2006). E o que seria exatamente o limiar? Segundo o autor, “o limiar, [*Schwelle*] deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira [*Grenze*]. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schellen* [inchar, entumescer], e a etimologia não deve negligenciar estes significados” (BENJAMIN, 2007, p. 535). Como se pode ver, ao abarcar tal conceito, Benjamin começa contrapondo-o à ideia de fronteira, que estaria, por sua vez, mais ligada ao que entendemos como “borda”.

De acordo com Jeanne Marie Gagnebin,

o conceito de fronteira, de limite (*Grenze*), constitui uma metáfora essencial para tentar designar uma dupla operação de espírito e de linguagem: desenhar um traço ao redor de algo para lhe dar uma forma bem definida e, portanto, evitar que esse algo, por assim dizer, se derrame sobre suas bordas em direção a um infinito onipotente (...) ou, ainda, mais frequentemente desde Platão, em direção a um infinito informe, vago (...) (GAGNEBIN, 2014, p. 35).

A fronteira constitui uma linha clara e bem determinada, que pode variar tanto de traço quanto de espessura e que, ao ser desenhada, demarca dois ou mais espaços distintos, separando duas áreas que, caso atravessadas, podem comumente alertar a atos de transgressão ou a agressões em potencial. Nas palavras de Gagnebin, a fronteira “contém e mantém algo, evitando seu transbordar, isto é, define seus limites não só como os contornos de seu território, mas também como as limitações do seu domínio” (*Id., ibid.*, p. 35).

O limiar, por sua vez, também nos reporta a uma dimensão espacial, mas aponta para um registro associado ao movimento, às transições, às passagens entre dois territórios. Enquanto a fronteira teria por função delimitar, diferenciar e restringir, o limiar, em contrapartida, seria um espaço especialmente destinado para as indeterminações, para as misturas, para os fluxos e contrafluxos, apontando para uma zona intermediária e fluida, que possibilitaria a passagem de um lugar para outro de forma tanto flexível quanto aberta. Ele seria um “entrelugar”, uma zona do “entre”, de duração variável, própria aos estados de deslocamento, de flutuação e de transformação (GAGNEBIN, 2014). Um local impreciso e justamente designado para as imprecisões, território desterritorializado onde as desterritorializações seriam acolhidas e encontrariam terreno fértil.

Benjamin refere-se à arquitetura para melhor ilustrar o que compreende como limiar, trazendo como exemplo as rampas, as escadarias, as salas de es-

pera, os p $\acute{o}$ rticos, e outros. Assim como nas heterotopias apresentadas por Foucault, o autor n $\tilde{a}$ o se limita  $\grave{a}$  mera proposi $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$  topol $\acute{o}$ gica do conceito e concebe o limiar t $\acute{a}$ m $\acute{b}$ em em seu aspecto qualitativo, trazendo como complemento os exemplos da inf $\tilde{a}$ ncia, do sonho e da viagem. Em rela $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o ao primeiro, Gagnebin enriquece o pensamento ao trazer, na concep $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o de limiar, a quest $\tilde{a}$ o t $\acute{a}$ m $\acute{b}$ em da temporalidade:

A inf $\tilde{a}$ ncia  $\acute{e}$ , pois, o pa $\acute{i}$ s tanto das descobertas quanto dos limiares. Ela  $\acute{e}$  um tempo de indetermina $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o privilegiada (pelo menos para as crian $\tilde{c}$ as abastadas, de forma $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o e prepara $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o a uma outra vida, a vida adulta sexuada e profissional, que se pressente e se imagina, mas ainda n $\tilde{a}$ o pode ser definida (GAGNEBIN, 2014, p. 41).

Prenhe de um futuro desconhecido, a inf $\tilde{a}$ ncia t $\acute{a}$ m $\acute{b}$ em  $\acute{e}$  atravessada por uma temporalidade da espera e da paci $\tilde{e}$ ncia, que tem no *limiar* seu espa $\tilde{c}$ o privilegiado [*sic*]. A inf $\tilde{a}$ ncia ainda sabe fruir de um tempo sem determina $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o [tal como o *fl $\hat{a}$ neur*], de um tempo que n $\tilde{a}$ o possui um fim prefixado [assim como o colecionador], um tempo de espera de um desconhecido que n $\tilde{a}$ o pode ser antecipado por uma decis $\tilde{a}$ o precipitada, mesmo quando os adultos tentam encaixar a crian $\tilde{c}$ a numa estrat $\acute{e}$ gia de previsibilidade da vida (GAGNEBIN, 2014, p. 42).

A partir dessa apresenta $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o conceitual, podemos nos perguntar, aqui, se  $\acute{e}$  poss $\acute{i}$ vel conceber o dispositivo psicanal $\acute{i}$ tico como uma heterotopia de limiar: como um espa $\tilde{c}$ o existente no mundo, por $\acute{e}$ m que se constitui como um espa $\tilde{c}$ o outro. Espa $\tilde{c}$ o de bordas porosas em rela $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o  $\grave{a}$  nossa realidade, que produz uma experi $\tilde{e}$ ncia de liminaridade em seu interior. Espa $\tilde{c}$ o de questionamento, de deslocamento, destinado  $\grave{a}$  alteridade a partir da desterritorializa $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o de nossa cristalizada normalidade. Espa $\tilde{c}$ o de transforma $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o, constitui $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o e legitima $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o subjetiva. De cria $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o de novas realidades, proporcionada por meio da produ $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o de uma zona pr $\acute{o}$ pria  $\grave{a}$  indetermina $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o. Local de atravessamento de um territ $\acute{o}$ rio est $\acute{a}$ vel para outro, sem que nele exista a necessidade de resultados imediatos, de defini $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ es apressadas ou de controle de um tempo claro em rela $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o ao processo de ultrapassagem. Espa $\tilde{c}$ o-tempo de suspens $\tilde{a}$ o, de espera, de permiss $\tilde{a}$ o para a d $\acute{u}$ vida e a hesita $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o, podendo t $\acute{a}$ m $\acute{b}$ em ser interpretado como espa $\tilde{c}$ o de experimenta $\tilde{c}$ o $\tilde{a}$ o.

Se pudermos interpretar o dispositivo psicanal $\acute{i}$ tico dessa forma, o pensamento de Benjamin t $\acute{a}$ m $\acute{b}$ em sustenta a relev $\tilde{a}$ ncia de tais espa $\tilde{c}$ os nos dias atuais, pois afirma que as experi $\tilde{e}$ ncias de limiar, na modernidade, se tornaram

cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar (BENJAMIN, 2007). Para ele, a rápida velocidade, a aceleração dos ritmos e o excesso de mudanças ininterruptas próprias do sistema capitalista produziram uma contração do tempo e uma redução dos momentos reservados à reflexão e à transição, período este que seria fundamental para a elaboração e a produção de subjetividade.

Por dificilmente serem traduzidos de forma objetiva ou calculados monetariamente, tais intervalos liminares, na visão do autor, seriam considerados “perda de tempo” no sistema capitalista, ideia que, levando em consideração uma bibliografia mais atual, vai no mesmo caminho do que sustenta Jonathan Crary em seu livro *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*, quando o autor americano afirma que o sono, em sua aparente inutilidade para o capitalismo, parece ser a última grande fronteira a ser ultrapassada pela lógica da mercadoria.

“Tornamo-nos muito pobres em experiências liminares (*Schwellemerfahren*)” (BENJAMIN, 2007, p. 535), nos diz Benjamin. O que, para ele, traz algumas consequências fundamentais. Com a impossibilidade de experimentar diferentes velocidades e formas de se viver o tempo, como, por exemplo, os tempos de suspensão, de espera e de contemplação, passamos, na modernidade, por uma drástica diminuição de nossas experiências subjetivas e de nossa percepção sensorial que, para o filósofo, se reduziram a uma mera passagem incessante e automática de momentos idênticos disfarçados sob a máxima da “novidade”. Nada muito diferente do que vemos hoje ao nos depararmos com a forma como comumente utilizamos redes sociais tais como o Instagram e o TikTok.

Se a escassez de zonas liminares seria uma máxima da modernidade, podemos pensar no dispositivo psicanalítico como um espaço outro no qual as experiências liminares seriam possíveis nos dias de hoje. Ou ainda, mais que possíveis, um local em que elas seriam genuinamente produzidas, enriquecendo o repertório de experiências vividas por aqueles que se propõem a tal. Um espaço, nesse caso, permissível para a dúvida, para os deslocamentos subjetivos, para as indeterminações, em que o não-saber é posto como campo potencial em vez de evitado. Um espaço destinado para a reflexão e a experimentação, em que a constatação e assimilação do mundo engendra ao mesmo tempo seu estranhamento e a abertura para o novo.

A hipótese do encontro psicanalítico como dispositivo heterotópico de limiar traz consigo, portanto, a proposição do espaço analítico como local fundamental de e para a constituição subjetiva, cuja relevância torna-se substancial dentro de um cenário contemporâneo marcado pelo automatismo e pelo encurtamento de intervalos reservados à reflexão e elaboração, consequência

de um processo de aceleração cada vez maior de nossos modos de vida hoje. Dispositivo gerador de novas subjetividades, em que o essencial não reside na capacidade de saber ou de definir, delimitar, mas, justamente, na possibilidade de se perder, para, enfim, criar.

### Tramitação

Recebido 29/04/2024

Aprovado 23/10/2024

### Referências

- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo. In: *O que é o contemporâneo*. Chapecó: Editora Argos, 2010.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BROIDE, J. *A construção de dispositivos clínicos*. Disponível em: <[https://appoa.org.br/correio/edicao/240/a\\_construcao\\_de\\_dispositivos\\_clinicos/156](https://appoa.org.br/correio/edicao/240/a_construcao_de_dispositivos_clinicos/156)>. Acesso em: 10 set. 2022.
- CHECCIA, M. A clínica psicanalítica é um dispositivo? *A peste*. São Paulo, v. 2, n. 1, p. 89-100, jan/jun 2010.
- CRARY, J. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu Editora, 2016.
- DELEUZE, G. O que é um dispositivo. In: *O mistério de ariana*. Tradução de Edmundo Cordeiro. Lisboa: Ed. Veja – Passagens, 1996.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. Outros espaços. In: *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense, 2001.
- \_\_\_\_\_. Sobre a história da sexualidade. In: *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- GAGNEBIN, J.-M. Entre a vida e a morte. In.: *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- HUXLEY, A. *Admirável mundo novo*. Rio de Janeiro: Biblioteca azul, 2014.

LACAN, J. O estágio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MORUS, T. *A utopia*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009.

ORWELL, G. *1984*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

PROUST, M. *No caminho de Swann*. São Paulo: Abril, 2010.

WINNICOTT, D. O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. In: *O brincar e a realidade*. Tradução de Breno Longhi. São Paulo: Ubu Editora, 2019.