

AS METÁFORAS ESPACIAIS PSICANALÍTICAS, A ATEMPORALIDADE E A
METAPSICOLOGIA

Dissertação de Mestrado em Lógica e Filosofia da Ciência.

HÉLIO LOPES DA SILVA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

*Este exemplar
corresponde à redação
final da dissertação
aprovada pela comissão
 julgadora em 07/08/91*
Beck

Si38m

16638/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

AS METÁFORAS ESPACIAIS PSICANALÍTICAS, A ATEMPORALIDADE E A
METAPSICOLOGIA

Dissertação de Mestrado em Lógica e Filosofia da Ciência.

Candidato : Hélio Lopes da Silva *nº 38*

Orientador: Prof.Dr. Bento Prado Jr. *unio P/teolo, 1937-*

ÍNDICE

	Apresentação	pg.001
Cap. I	Introdução	pg.019
Cap. II	Bergson e a Temporalidade pura	pg.037
Cap. III	Espacialidade e Atemporalidade nos primórdios da Teoria Psicanalítica	pg.057
Cap. IV	Atemporalidade significa Espacialidade ..	pg.085
	a) as metáforas espaciais psicanalíticas.	pg.085
	b) a atemporalidade	pg.114
	c) atemporalidade significa espacialidade	pg.152
Cap. V	A Metapsicologia psicanalítica	pg.168
	Conclusão	pg.211
	Notas	pg.230
	Bibliografia	pg.242

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Campinas, março de 1991

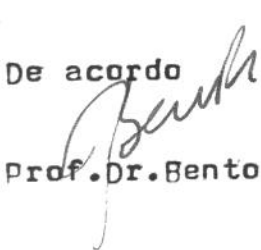
OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

Desde seu surgimento, a metapsicologia psicanalítica tem se mostrado um objeto problemático da, e para a , compreensão filosófica, na medida em que ela apresenta concepções radicalmente novas em relação ao espírito humano . Dentre estas, a concepção tópica ou espacial da mente é, - sem dúvida, ao mesmo tempo uma das mais importantes e uma - das mais obscuras. Este trabalho é dedicado, então, a deter^{minar} o significado preciso da espacialização freudiana da mente, determinar a fundamentação dessa concepção tópica e, também, demonstrar que tal concepção espacial é pressuposto necessário à formulação das proposições psicanalíticas essenciais. Esta investigação parte do tema da atemporalidade, alcança um novo sentido de "metapsicologia" que, além - do tópico, abre novas perspectivas para a compreensão também do ponto de vista metapsicológico dinâmico e, por fim , elimina um suposto caráter metafórico das concepções espaciais psicanalíticas. Apontamos, assim, para a novidade da concepção freudiana no que diz respeito à espacialidade e temporalidade dos processos psíquicos, e o modo como ela im^{porta} à, e se diferencia da, concepção filosófica tradicional.

Gostaríamos de agradecer o apoio das entidades de fomento à pesquisa, CNPq, Capes e FAPESP, sem o qual esta - pesquisa não teria sido possível.

Hélio Lopes da Silva

De acordo


Prof. Dr. Bento Prado Jr.

APRESENTAÇÃO

Sabemos muito pouco, em que pese a quantidade de esforço já despendido nesta direção, a respeito das relações entre os processos psíquicos, na forma como eles nos são dados à nossa consciência, e as categorias do espaço e do tempo, mas, dentre estas poucas coisas que sabemos, praticamente damos por assentado que os processos psíquicos mantêm relações privilegiadas com o tempo, e não com o espaço. É isso mesmo o que uma análise, mesmo incipiente, da linguagem ordinária nos revela: a respeito de eventos psíquicos, sempre faz sentido, nesta linguagem, levantar questões do tipo "quando?", "antes ou depois de?", etc, quer dizer, parece-nos sempre natural e adequado dispor os eventos psíquicos numa série temporal. Por outro lado, esta mesma análise nos revela que, a respeito de eventos psíquicos, não faz sentido levantar questões do tipo "onde?", nos revela que não nos parece natural e adequado designar-lhes um lugar no espaço. É claro que, às vezes, pretendemos estar falando de forma significativa ao dizer que, apesar de tudo, os processos psíquicos ocorrem nas cabeças das pessoas, com isso pretendendo expressar algum tipo de localização, mas um pouco de reflexão, no entanto, nos ensinará que esta é apenas uma meia-localização, ou não é localização de forma alguma, já que este procedimento aparentemente localizacionista tem limites, o que não é próprio das verdadeiras localizações: dizer, na linguagem ordinária, que um pensamento, por exemplo, ocorre "na" cabeça de alguém, não nos obriga a atribuir sentido à questão sobre que distância há entre este pensamento e outros, sobre que parte da cabeça o abriga, etc, facto este que nos leva a concluir que esta "localização" de processos psíquicos comporta-se, no plano lógico, de forma completamente diferente das localizações comuns, que procedemos em

relação a outros tipos de processos, onde dizer, por exemplo, de um objeto, que ele está num lugar, nos obriga a atribuir sentido à questões sobre suas diversas relações espaciais com outros objetos. Ignorar este limite lógico-conceitual característico do uso do conceito de processos psíquicos, nos levaria a inquirir seriamente sobre as relações espaciais vigentes entre pensamentos, sensações, etc, o que não tem sentido algum. É claro, também, que, às vezes, desrespeitamos deliberadamente este limite lógico-conceitual, formulando então expressões que, exatamente por isso, designamos como "metafóricas". Há, na linguagem comum, uma enorme proliferação de espacializações metafóricas dos processos psíquicos, mas, deve-se notar, uma metáfora não consiste apenas nesse ultrapassamento de um limite lógico-conceitual, ela consiste também no reconhecimento do limite assim ultrapassado. Sem esse reconhecimento, a formulação que ultrapassa um limite lógico-conceitual não será uma metáfora, mas, sim, uma formulação sem-sentido. Quando se pergunta, por exemplo, se um pensamento é "profundo ou superficial", querendo-se com isso verificar se ele é importante ou trivial, se concerne a temas vitais ou à banalidades, etc, esta alternativa entre "profundo" e "superficial" só conservará seu caráter metafórico na medida em que se reconhece o limite lógico-conceitual por ela ultrapassado, apenas na medida em que se reconhece que o conceito de pensamento não é subsumível à categoria do espaço. Se não se reconhece este limite, acabará-se-á por tentar resolver a questão acima por meio de, por exemplo, uma fita métrica, o que, é claro, não é o caso. Ora, se nós, por outro lado, reconhecemos expressões deste tipo como sendo metafóricas, então reconhecemos também, e por este mesmo ato, o limite lógico-conceitual por elas ultrapassado.

Em relação à categoria do tempo, no entanto, o conceito de processos psíquicos se comporta de maneira completamente diferente: não só acontece de expressões que veiculam, digamos,

temporalizações de processos psíquicos terem sentido, como, também, e mais que isso, pode-se suspeitar se o conceito de processos psíquicos não seria, sempre, passível de qualificações temporais. É sempre adequado e natural inquirir, de um processo psíquico, quando ele ocorreu, se antes ou depois de outro, se se trata de uma idéia que nos ocorre de vez em quando ou se se trata de uma preocupação constante. Quando dizemos, por exemplo, de um desejo, que ele é nosso, não estamos querendo dizer que ele ocorre no lugar em que por acaso estamos, mas, sim, querendo dizer que ele é inserido num desenrolar temporal que nos é contemporâneo. É a tal ponto privilegiada a relação entre os pensamentos e o tempo, que mesmo a formulação cartesiana do "cogito" não deixa de ostentar certas qualificações temporais:

"...cumpre enfim concluir...que esta proposição, "eu sou, eu existo", é necessariamente verdadeira, tôdas - as vêzes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito." (126), ou, ainda, "'Eu sou, eu existo': isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir." (128) grifo nosso.

É claro que os "pensamentos" e o "eu" aí não são objetos de uma psicologia, mas, sim, de uma metafísica, de modo que, quando Descartes após estas qualificações que chamamos temporais ao cogito, ele não as entendia como restrições, como limitações, mas, antes, ele as entendia como uma maior ênfase naquilo que acabara de afirmar: o ser que se afirma ser, é, apenas, enquanto (na condição de) pensante, de modo que as passagens por nós grifadas se referem não tanto à limitações temporais, mas, sim, à determinação de essências no plano metafísico. Neste momento das "Meditações", porém, essas qualificações ainda têm de ser entendidas - também como temporais, pois é só na terceira meditação que o Deus de Descartes poderá intervir, sustentando e mantendo, atra-

vés da criação contínua, o sujeito por entre intervalos de tempo independentes uns dos outros, e resgatando, por assim dizer, o cogito de suas contingências temporais. Mas o que dizer da possibilidade entrevista por Descartes no final da passagem acima citada? Respondendo a Gassendi (resp.509, pg.253-4) sobre se a alma pensa sempre, Descartes diz que sim, que a alma pensa sempre, mesmo quando não se lembra de ter pensado, já que o "lembrar-se" depende de impressões deixadas pelo pensamento no cérebro, impressões estas que podem faltar, dependendo das condições do cérebro, e não da alma. Esta resposta de Descartes pode parecer inadequada, já que ela invoca questões de fato em favor de postulações metafísicas. Descartes poderia responder a Gassendi num plano metafísico, afirmando que a alma sempre pensa, da mesma maneira que um corpo é sempre extenso, onde "sempre" não se refere tanto ao tempo como à determinação de essências. Mas a resposta efetivamente dada por Descartes dá a impressão de que ele pretende, também, afirmar a continuidade no tempo da substância pensante, a impressão de que não é tão despropositado assim entender as passagens, grifadas por nós, de Descartes como qualificações também temporais, mesmo porque, em nenhum momento das "Meditações", a determinação de essências no plano metafísico deixa de ser solidária das determinações temporais.

Mesmo que essas qualificações temporais do cogito não possam ser considerados como tais, é interessante notar que, na sequência, Descartes, após determinar como pensante a natureza desse ser, cuja existência acaba de ser afirmada, tratará de distingui-la daquilo que é de natureza extensa, até o ponto de poder, na sexta meditação, afirmar que

"...tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro lado, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa,..." (186-7)

E, continua Descartes, se eu as concebo clara e distintamente assim, Deus não poderia produzir essas substâncias de uma forma diferente daquela que concebo. A afirmação posterior da existência dessa substância extensa é uma das partes mais difíceis das meditações, mas, de nosso ponto de vista, interessa apenas observar que, aqui, a extensão é radicalmente excluída do pensamento. Nesse procedimento, interessa-nos sobretudo indagar sobre as razões que Descartes apresenta para dizer, do pensamento, que ele não é extenso. Essa questão surge quando consideramos que, da verdade anteriormente conquistada, da afirmação da natureza pensante do ser, não se segue que ele não seja extenso, embora, é claro, não se segue também que ele o seja. Voltando então para o momento das "Meditações" onde as duas substâncias são meramente concebidas como distintas, vemos, na segunda meditação, que é em relação à análise "do pedaço de cera" que se poderia obter a melhor fundamentação da distinção entre pensamento e extensão: Descartes, aí, procura demonstrar que mesmo o conhecimento das coisas corpóreas e extensas pressupõe o conhecimento da existência e natureza do espírito como ser pensante, mas não vice-versa, e o caráter não recíproco dessa relação entre estes dois tipos de conhecimento, a anterioridade lógica do conhecimento do ser pensante em relação ao conhecimento do ser extenso, seria suficiente para distingui-los, deixando-se para Deus, depois, a possibilidade ou até o imperativo de produzir tais seres como efetivamente distintos. Para Descartes, a concepção ou intelecção pura das coisas, sobre a qual assenta nosso conhecimento seja das coisas corpóreas, seja das coisas espirituais, é feita sem qualquer imagem e sem nenhum auxílio dos sentidos (resp. 549 pg. 281-2). Em relação ao conhecimento do ser pensante mesmo, Descartes afasta, definitivamente, todas as figuras fornecidas pela imaginação, já que imaginar é

apenas contemplar algo de natureza corpórea (129), portanto extensa, já que por "corpo" Descartes entende uma figura limitada no espaço (127), restando, desse ser pensante, apenas a idéia de uma intelecção pura, inextensa e, por isso, inimaginável. Inimaginável, este ser pensante pode, no entanto, imaginar, isto é, contemplar figuras no espaço, sem que, por isso, seja necessário considerá-lo extenso, da mesma maneira que, por poder conceber a grandeza do universo, não se segue que o espírito, que possui tal concepção, seja, ele mesmo, grande como o universo - (resp.551 pg.283). Dessa forma, Descartes depura o ser pensante de toda conotação espacial, de toda imagem que dele, equivocadamente, pretendamos confeccionar, para apreendê-lo apenas no momento do tempo em que, por pensar, não pode deixar de considerar-se como ser pensante, verdade primeira na ordem das razões, pressuposto necessário a todos os outros tipos de conhecimento, mesmo ao conhecimento das coisas extensas. Dessa maneira, formou-se a idéia de, por um lado, um ser pensante e inextenso - que, entretanto, pode pensar a extensão e, por outro lado, um ser extenso que, embora possa ser pensado, não comporta, ele mesmo, qualquer forma de intelecção.

Mesmo que essa breve incursão na filosofia de Descartes não nos autorize a reconhecer que, aí, o conceito de pensamento é completa e explicitamente subsumido à categoria do tempo, ela, ao menos, nos autoriza a reconhecer que, aí, o conceito de pensamento é completa e explicitamente excluído daquele grupo de conceitos subsumíveis à categoria do espaço. Apesar de outros filósofos terem procurado fundir pensamento e extensão - numa só substância divina, esta distinção cartesiana entre pensamento e extensão marcou, juntamente com aquela outra concepção, também cartesiana, que versa sobre a transparência do sujeito em relação a si mesmo ("saber é saber que se sabe"), profundamente tanto as reflexões filosóficas posteriores, como ,

também, aquele grupo de concepções mais amplamente aceitas por todos. Com efeito, quão equivocado não nos pareceria estar o sujeito que tentasse medir a profundidade de um pensamento que ele soube ser "profundo", ou que afirmasse que as opiniões de nosso vizinho, pelo simples fato de ser nosso vizinho, estão, necessariamente, mais "próximas" das nossas do que o estão, por exemplo, as opiniões de um amigo distante? Desconhecer o caráter metafórico de expressões como essas, que aparentemente veiculam uma espacialização de eventos psíquicos, não resulta na formulação de proposições falsas, mas, sim, de proposições sem-sentido. O equívoco não consiste no fato do sujeito, acima, estar localizando erroneamente os processos psíquicos, mas no fato dele supor serem os processos psíquicos passíveis de localização, qualquer que ela seja, no fato dele subsumir o conceito de processos psíquicos à categoria do espaço. Por outro lado, quão natural e adequado não nos parece dispor os processos psíquicos numa série temporal? O tempo parece-nos ser a estrutura própria nas quais os processos psíquicos se dão, a coordenada única na qual estes processos se dispõem. Para se dar, definitivamente, conta dessa solidariedade entre o pensamento e o tempo, podemos, por absurdo, atentar para as dificuldades envolvidas na afirmação contrária, na afirmação da existência de um pensamento, digamos, "atemporal": neste caso, não se estaria negando a inserção do pensamento em questão num momento de uma série temporal, nem negando sua inserção numa determinada série temporal, nem se estaria afirmando que o pensamento em questão foi sempre (é por todo o tempo), nem que não foi nunca (não é por todo o tempo), mas, sim, se estaria afirmando que o conceito deste pensamento não é subsumível à categoria do tempo, que este pensamento não tem qualquer relação com o tempo, que ele não é, digamos, temporalizável. Essa idéia de algo atemporal, neste sentido, parece-nos, na maioria

das vezes, inconcebível, posto que tendemos a acreditar que o que não é no tempo, não é de modo algum. Até mesmo o ser pensante de Descartes, como vimos, se afirmava como existente apenas no momento do tempo em que pensava, de modo que o tempo parece impregnar até mesmo a primeira existência afirmada nas "Meditações". A dificuldade envolvida na atribuição de significado às expressões como "ser no tempo", bem como à sua contrária, "ser fora do tempo", já nos adverte para o fato de que, talvez, não haja exterioridade conceitual alguma a ser pensada entre tempo e existência, de modo que algo existente não pode manter, ou deixar de manter, relações com o tempo, de modo que "existir" e "existir no tempo" são uma única e mesma coisa. De qualquer forma, parece-nos sempre mais fácil conceber um ser inextenso, como acabamos de ver com Descartes, do que conceber um ser atemporal e, em se tratando de processos psíquicos, de pensamentos, seu caráter de ser inextenso e temporal parece-nos quase evidente.

Quase evidente para nós, essa concepção a respeito dos processos psíquicos, no entanto, não o parece ser para Freud: a metapsicologia psicanalítica parece comportar concepções radicalmente opostas a esta, que vimos expondo até aqui, já que ela, não só postula a existência de processos psíquicos atemporais, no sentido acima sugerido como inconcebível, como, também, veicula uma concepção tópica ou espacial da alma. Tendo em vista o que apontamos até aqui, a respeito das relações entre os processos psíquicos e o tempo e o espaço, não poderíamos deixar de nos espantar diante do fato de uma das mais influentes teorias psicológicas de nosso tempo contrariar, assim tão radicalmente, concepções que dávamos por quase definitivamente assentadas. Esse foi o principal estímulo do presente trabalho, que começará por um estudo que visa estabelecer o uso e significado preciso das afirmações freudianas da espacialidade e atemporalidade do psiquismo.

Antes disso, porém, gostaríamos de fazer algumas advertências a respeito daquilo de que não se trata neste texto.

Em primeiro lugar, não se trata, nele, de explorar uma, e muito menos de desenvolver uma, teoria do espaço e do tempo como tal e por si mesma. Espaço e tempo, como todos sabem, há muito têm sido objeto da preocupação filosófica, e - muito já se desenvolveu sobre esse tema. Apesar de sumamente interessante, dedicarmo-nos ao que foi assim desenvolvido sobre estes conceitos é algo que está além dos nossos objetivos aqui. Nenhum dos tradicionais problemas filosóficos relacionados ao tempo e o espaço será, portanto, desenvolvido aqui por si mesmo, já que procuramos apenas analisar o que uma determinada teoria sobre os processos psíquicos, a psicanalítica, - pressupõe a respeito da espacialidade e temporalidade destes, e, para isso, basta-nos apenas as concepções mais comuns e cotidianas sobre o espaço e o tempo. Quer dizer, não há, e não esperamos que haja, nada de novo aqui sobre o espaço e o tempo como tais. Recentemente, a já volumosa literatura filosófica sobre tais conceitos tem recebido um enorme acréscimo por parte daqueles autores que, partindo do advento da física relativística moderna e das geometrias não-euclidianas, procuram explorar novos aspectos da pesquisa filosófica sobre o espaço e o tempo. Dedicarmo-nos a estes novos desenvolvimentos, também, está além dos objetivos deste trabalho, mesmo porque, entre outras dificuldades, falta-lhes o caráter propriamente intuitivo que aqui tornamos exigência: por exemplo, pode surgir como um precipitado de uma equação da física moderna, composta de passos cujo caráter intuitivo há muito se perdeu, a idéia de que o tempo seja, por exemplo, passível de reversão.

Isto pode ser interessante, mas, para nós, aqui, interessa a apenas o fato de que ninguém, na vida cotidiana, conta seriamente com esta possibilidade. Não se vê ninguém que, por exemplo, ao perder o último onibus ou trem do dia, senta-se tranquilamente na estação, contando com a possibilidade de que uma reversão do tempo traga seu onibus ou trem perdido de volta. A modificação de um dos teoremas euclidianos também pode dar ocasião para, por exemplo, se pensar em paralelas que se encontram, mas não se vê ninguém temer que, apesar de paralelos, os trilhos do trem em que está possam se encontrar em algum lugar de um espaço não-euclidiano. Quer dizer, estes novos desenvolvimentos, propiciados pela física relativística e pelas geometrias não-euclidianas, não nos concerne aqui, já que pretendemos permanecer no nível propriamente intuitivo das concepções comuns e cotidianas sobre o espaço e o tempo. Como mostraremos, não é preciso nenhuma teoria sofisticada sobre o tempo e o espaço para mostrar que, no que diz respeito aos processos psíquicos, Freud tinha muita coisa nova a dizer. A "teoria" do espaço e do tempo pressuposta por este trabalho é aquela que todos nós compartilhamos, é a mais cotidiana e banal possível. Por exemplo, ela diz que "dois corpos (ou eventos, coisas, ocorrências, etc) não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo". Nós aceitamos esse "axioma", mesmo porque ele é aceito cotidianamente por todos, e tudo aquilo que logicamente pode ser derivado dele. Por exemplo, do fato de dois corpos ocuparem o mesmo lugar, inferimos que eles ocupam momentos diferentes do tempo, e do fato de dois corpos ocuparem o mesmo momento do tempo, inferimos que eles ocupam lugares diferentes no espaço. Daí que, se quisermos proceder a uma diferenciação en-

tre dois corpos, a ponto de poder chegar a dizer que se trata de dois corpos distintos e não de um só, o espaço e o tempo se nos apresentam como dois possíveis princípios de diferenciação. Em alguns casos a diferenciação procede segundo os dois princípios conjuntamente, mas, na falta de um, o outro se impõe necessariamente. Se, por exemplo, queremos dizer que ocorreram duas chuvas ao mesmo tempo, e ainda assim queremos diferenciá-las entre si, de modo a não serem confundidas como uma única e mesma chuva, então teremos que admitir que ocorreram em lugares diferentes do espaço: as chuvas se diferenciarão, então, devido ao fato da chuva que ocorre aqui não ser a mesma que aquela que ocorre, ao mesmo tempo, num local distante. Se, por outro lado, queremos dizer que duas chuvas ocorreram no mesmo lugar do espaço, e ainda assim queremos diferenciá-las entre si, então teremos que concluir que elas ocorreram em momentos diferentes do tempo: elas se diferenciarão, então, devido ao fato da chuva de ontem ser diferente da chuva de hoje, embora tenham ocorrido no mesmo local. Fora estas três possibilidades de diferenciação (1º segundo o espaço e o tempo conjuntamente, 2º segundo o espaço e 3º segundo o tempo) não há, para o senso comum, nenhuma outra possibilidade, e afirmar isso nada mais é que reafirmar que "duas chuvas não podem ocorrer no mesmo lugar ao mesmo tempo", como já dizia nosso "axioma" acima. Procedimentos banais e cotidianos como este, embora não constituam nenhuma "curiosidade" especial em relação ao tempo e o espaço, nos serão suficientes para explorar um novo aspecto da teoria freudiana, sem que, para isso, tenhamos que, digamos, atropelar a teoria de Freud ao invocar possibilidades não imaginadas por ela.

Em segundo lugar, não se trata, neste texto, de to

mar a psicanálise como produto da elaboração intelectual de outros autores que não Freud mesmo. Quer dizer, a consideração das teorias desenvolvidas por seus vários discípulos e seguidores está além dos objetivos deste trabalho. A importância dos textos de Freud, tomados isoladamente, já seria suficiente para justificar tal procedimento, mas, mais que isso, não encaramos a psicanálise como se encara uma disciplina científica - que pode, razoavelmente, ser desvinculada do nome e das formulações originais de seus principais expoentes. Todos discípulos e componentes da "escola psicanalítica" concordaram e concordarão que Freud ainda é, em se tratando de psicanálise, uma referência imprescindível, que ele ainda é o que há de melhor em psicanálise, que psicanálise ainda é, fundamentalmente, aquilo que Freud desenvolveu. Mesmo discípulos dissidentes, como Jung, Adler, etc, apenas posteriormente, e com muita dificuldade, conseguiram desvincular suas teorias das de Freud mesmo, e, quando o conseguiam, eles mesmos já consentiam em não designá-las como psicanálise propriamente dita. Aliás, este processo de dissidência intelectual é amplamente difundido e, em todas as áreas do pensamento, pode ser considerado típico: um discípulo começa por assumir afirmações que ele pensa ser ainda as do mestre, quando, aos poucos, vai se lhe revelando que já não o são. Lentamente, mas seguramente, então, o discípulo vai, cada vez mais, assumindo como suas aquelas afirmações, até que, mais adiante, nós o encontramos já com um sistema teórico próprio e fazendo questão de diferenciá-lo do de seu antigo mestre, chegando mesmo, no final, a renegar completamente a teoria do mestre em favor da sua, como é natural. É natural...mas outro é o caso de Lacan. Lacan é um autor que tem toda a aparência de portar um sistema teórico suficiente-

mente rico e diferenciado para se aguentar sozinho, e, no entanto, ele insiste, até o fim, em vinculá-lo ao nome de Freud. Um procedimento como este deveria levantar suspeitas quanto à "riqueza" do sistema teórico em questão, e isto ainda mais - quando se tem em mente que Lacan se dirigia a psicanalistas. Lacan insiste, até o fim, na afirmação de que está apenas explorando a, e determinando o sentido real da, descoberta realizada por Freud, descoberta esta que, segundo Lacan, poderia ter sido plenamente e em seu real sentido revelada a, e por, Freud mesmo, se ele pudesse ter tido contato com as contribuições do estruturalismo francês e da linguística moderna que, agora, Lacan introduz. Assim, Lacan acaba conseguindo ser original às avessas: ele sugere que Freud, muito provavelmente, seria, se pudesse, lacaniano. Não precisamos entrar em detalhes, mesmo porque nosso trabalho não tem isso por objetivo, mas não é ainda perfeitamente claro que Freud só não foi lacaniano porque lhe faltavam os meios necessários, como, por exemplo, porque a linguística de seu tempo ainda não era suficientemente desenvolvida. Não é comum, para dizer o mínimo, - encontrar Freud implorando por uma nova teoria da linguagem. Na maioria das vezes ele parece se contentar com a idéia de - que a linguagem representa apenas um modo mais econômico de pensar, e o pensamento representa um modo mais econômico de agir, de modo que o homem faz uso da linguagem e não, como em Lacan, é utilizado por ela. Por outro lado, há algumas coisas perfeitamente claras que nos induzem a pensar que Freud não - viria, de maneira alguma, a ser lacaniano, e isso mesmo podendo, como de fato podia, sê-lo. Referimo-nos ao modo como ele se dirige a nós, ao modo como Freud escreve. Lacan, em nosso entender, poderia dispensar todos seus protestos de fidelida-

de a Freud, e já nos seria útil, se ao menos permanecesse fiel ao modo freudiano de escrever. Mas isso não ocorre: Freud escreve sobre os temas mais intrincados, complexos e importantes de uma maneira onde é visível seu esforço no sentido de se expressar da forma a mais clara e compreensível possível. Lacan, por outro lado, escreve de forma intrincada e complexa, para não dizer confusa, sobre temas que, se poderiam ser expressos de qualquer forma, seriam expressos de forma mais clara e banal, e só não o são dessa forma expressos porque aí, então, se revelariam menos importantes. Freud supõe o leitor provido do conhecimento médio do chamado "homem de cultura", com quem ele procura estabelecer um diálogo racional, ao passo que Lacan su põe o leitor como um fanático em potencial, pronto a aderir a não sei que tipo de "fala plena instauradora de sentido". Diri gindo seu discurso perigosa e deliberadamente nos limites da incompreensibilidade, Lacan espera que a vertigem assim produzida no leitor o induza a uma adesão irrefletida, posto que - produto do desespero, a uma espécie de conversão religiosa. - Freud procura veicular informações que ele acredita possuir, - ao passo que Lacan, de posse de uma nova teoria da linguagem, que não entende esta como privilegiadamente sinalizadora, acre dita estar dispensado de afirmar, de forma categórica, qualquer coisa. Seu texto é um amontoado de alusões que não passam de - alusões e que pretensamente se sustentariam por si mesmas, ao passo que Freud, ao contrário, embora tivesse seus dons literá ri os plenamente reconhecidos, pretendia que seus textos veiculassem explicações inequívocas a respeito de uma classe de fenômenos. Enfim, dizer que o significado de uma expressão não - deve ser procurado numa pretensa referência desta expressão a algo exterior à linguagem, mas, sim, na relação desta expres são com outras expressões no interior desta mesma linguagem ,

isto, não significa dizer que qualquer joguinho com palavras soará significativo. Para Lacan, no entanto, bastaria esfregar uma palavra noutra, ou esfregar um significante em outro, para que se produza a chama da significação, e é assim que seus discípulos, maravilhados, assistem seu mestre, sob trevas propositada e artificialmente misteriosas, produzir, mediante o atrito das palavras, apenas algumas faíscas, algumas chispas de significação, chispas estas que nunca chegam a se estabelecer como chama, posto que, para que isso ocorresse, seria necessário uma maior atenção para com as regras de coerência vigentes no interior do sistema teórico (as palavras não devem ser esfregadas de qualquer maneira umas nas outras) e, o exagêro representado por casos como o de Lacan nos forçam a reconsiderar esta possibilidade, o imprescindível material combustível que, de modo algum, poderia ser da natureza da linguagem mesma. Lacan faz muito barulho em torno da linguagem, grande parte de seus textos não faz mesmo - outra coisa que não nos exortar a cultuá-la como uma divindade, divindade cuja autonomia recém-conquistada nos livraria do mal estar epistemológico vivenciado não só pela psicanálise, mas também por todo o conjunto das ciências humanas. E, no entanto, não estamos seguros de que Lacan faça um bom uso dela; há mesmo um sentido de "linguagem" em que, seguramente, podemos dizer que Lacan a maltrata: este sentido é aquele que entende a linguagem como o intermediário entre nós e Lacan, entre nós e Freud. Ao comparar os textos de Freud com os textos de Lacan, quem poderá duvidar que Freud, neste sentido, emprega melhor a linguagem que Lacan? Quem, após a - leitura destes textos, poderia ainda imaginar que falta a - Freud, mas não falta a Lacan, uma boa teoria da linguagem? Ao comparar a simples leitura de ambos, ao comparar o modo - de escrever e de se dirigir a nós de ambos, deve soar mesmo

ridícula e absurda, para não dizer perversamente trapaceira, a pretensão de Lacan de possuir a boa teoria da linguagem - que faltava a Freud.

Mas não adianta, assim, denunciar a trapaça e o absurdo representados por Lacan, pois ele mesmo, podemos imaginar, poderia, no "estilo" que lhe é peculiar, se confessar - como tal diante de seus discípulos, sem com isso causar qualquer tipo de indignação por parte destes, já que ele não deixaria de fazer alusão à possibilidade de uma trapaça ser, ao mesmo tempo, um procedimento honesto, de um absurdo ser, ao mesmo tempo, algo perfeitamente razoável. Este é o momento, então, de estender nossa recusa para além de Lacan, de modo a englobar todos aqueles autores que, como Lacan, se acreditam, por assim dizer, além do princípio da não-contradição. Tais autores são facilmente identificáveis, pois em seus textos, em meio a uma multiplicidade de alusões, há a constante conjunção de termos aparentemente contraditórios mediante o índice "ao mesmo tempo". Por exemplo, eles dizem que algo, ao mesmo tempo, suprime e realça, acoberta e expõe, representa o mais perfeito acabamento de e a mais completa anulação de, é a morte de e é o renascimento de (etc. Seria supérfluo continuar a listagem), outro algo. Não pretendemos dizer que aquilo que é referido por tais expressões não exista. Às vezes, por exemplo, constatamos, frequentemente após reconhecer que nos saímos mal em determinada situação, que naquela situação não deveríamos ter tentado ser, por exemplo, tão - "espertos", e, sim, deveríamos ter permanecido ingênuos, de modo que, agora, parece-nos que uma atitude ingênua de nossa parte seria, naquelas circunstâncias, uma atitude mais esperta do que aquela "esperteza" que implementamos de fato e que agora reconhecemos ter sido mal-sucedida. Assim, somos tenta

dos a dizer que nossa "esperteza" se revelou, ao mesmo tempo, uma ingenuidade de nossa parte, e que uma "ingenuidade" nossa se revelaria, ao mesmo tempo, uma maior esperteza de nossa parte. Assim, também, pensamos estar prestes a apreender algo de "profundo" dessa situação existencial cujo modêlo é bastante comum, já que parecemos estar prestes a unir, mediante o índice "ao mesmo tempo", dois termos, no caso a "esperteza" e a "ingenuidade", que têm toda a aparência de serem contraditórios entre si. Porém, tão logo nos empenhamos em dizer isso, tão logo, por exemplo, nos esforçamos por retirar as aspas das expressões acima, constatamos, então, que, ou não há nada de profundo nesta apreensão, ou ela é indizível. Ou especificamos que "esperteza" deve, num caso, ser entendida num sentido e, noutro caso, num outro sentido, ou permanecerá indizível aquilo que nos esforçávamos por dizer. Se quisermos exprimir nossa suspeita de que a esperteza tem um não sei que de ingenuidade, de não-esperteza, isso só pode ser feito na medida em que especificamos e determinamos o sentido de "esperteza" num e noutro caso, caso contrário, se não pudermos ou não quisermos especificar e diferenciar dessa maneira os sentidos em que "esperteza" ocorre num ou noutro lugar, nós, simplesmente, não podemos dizer aquilo que pretendíamos. Nesse caso, nossa suspeita permanecerá indizível. Porém, tão logo possamos e queiramos especificar os sentidos dessa maneira, percebemos que, naturalmente, dissolve-se aquela aparência de contradição. Percebemos também, entretanto, que, com a aparência de contradição, dissolve-se também o caráter de "profundidade" daquilo que suspeitávamos. Assim, damos-nos conta da razão pela qual os autores acima referidos, os autores que se pretendem além do princípio da não-contradição, não se empenham em especificar da mesma maneira o sentido dos termos aparentemente contraditórios que eles costumam unir sob o índice "ao mes

mo tempo": dissolvida a aparência de contradição, suas expressões ganhariam em coerência, o que não importa tanto a estes - autores, mas perderiam em, digamos, "profundidade", "sofisticação", interesse e importância. Por outro lado, eles não podem, como é natural, deixar suas expressões serem compreendidas como uma genuína contradição. Estes autores, então, procuram se equilibrar entre estes dois extremos, eles procuram, através - de alusões ao sentido específico de cada termo, atenuar levemente a aparência de contradição, mas não deixam que essa atenuação vá bastante longe, pois, com a aparência de contradição, também o caráter de "profundidade" de suas expressões se esfacelaria. De modo a que suas expressões não soem banais, então, estes autores, por outro lado, se empenham em preservar e provocar mesmo uma certa aparência de contradição, de modo a dar a impressão de que se trata de expressões "profundas" e "importantes", posto que teriam sido pretensamente conquistadas para além dos grilhões do princípio da não-contradição. Quer dizer, entre a impressão indizível, por um lado, e a expressão coerente mas banal, por outro, estes autores se equilibram, de modo a dar a impressão de que o que estão dizendo comporta aspectos de ambos os extremos: o que estão dizendo, assim estes autores querem nos fazer crer, seria algo dizível, por um lado, mas - não seria, de modo algum, algo banal, por outro. Da impressão indizível eles roubam o caráter de profundidade e da expressão coerente e banal eles roubam sua capacidade de ser dita, e é - assim que tais autores são capazes de "dizer" coisas tão "profundas" como, por exemplo, que uma trapaça pode ser algo honesto. Os discípulos de tais autores aceitam e assimilam este modo de pensar (ou, melhor, de não-pensar) e resolvem desconhecer mais esta trapaça, e isto, simplesmente, porque seu autor teria se confessado um trapaceiro. Na realidade, porém, o que acontece é que estes autores não conseguem dizer algo interes-

sante e coerente ao mesmo tempo. Mas se determinamos assim que tais autores não estão, como pretendem, além do princípio da não-contradição, determinamos, porém, que a consideração de tais autores está além dos objetivos deste trabalho.

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar as noções freudianas da "atemporalidade" e da "espacialidade" dos processos psíquicos. Ela procura discernir as diferentes características temporais e/ou espaciais atribuídas por Freud aos processos psíquicos em geral, articular estas características, que se encontram espalhadas e desconectadas por toda sua obra, com conceitos psicanalíticos fundamentais, enfim, procura ela interrogar a respeito de qual conteúdo, qual significado, poderíamos legitimamente atribuir às afirmações freudianas da atemporalidade e espacialidade dos processos psíquicos, quer dizer, trata-se, aqui, da análise lógica de algumas proposições psicanalíticas.

Seria impossível esboçar aqui, nem é nossa intenção, uma história da compreensão filosófica da psicanálise, para nela situarmos nossa pesquisa. A já volumosa bibliografia da crítica filosófica da psicanálise apresenta uma tal diversidade de métodos, que se nos torna impossível vincular nossa pesquisa a uma ou outra das grandes correntes filosóficas de nosso tempo. Quer dizer, esta pesquisa não pressupõe a existência de uma prática filosófica sobre a psicanálise já plenamente consolidada. Por exemplo, um segmento importante dessa prática filosófica, que poderíamos designar como epistemológico, consiste em, no mínimo, duas posições filosóficas irreduzíveis. Podemos, por exemplo, recortar e classificar esse segmento conforme a posição assumida frente à questão do monismo versus dualismo metodológico: O primeiro grupo, o que está comprometido com o monismo metodológico, procura, então, avaliar a psicanálise segundo os critérios metodológicos extraídos das, ou pensados como vigentes nas, ciências naturais. O que está em jogo aí é a adequação ou não da psicanálise a um critério (único) de cientificidade. O segundo grupo, na medida em que admite ao menos dois tipos de

princípios metodológicos, procura posicionar a psicanálise frente a estes diversos princípios. O que está em jogo aqui é a questão sobre de que tipo de ciência a psicanálise se aproxima. O primeiro grupo geralmente conclui que a psicanálise não satisfaz critérios mínimos de cientificidade. O segundo grupo concorda com esta conclusão, com a ressalva, no entanto, de que a psicanálise não atende apenas aos critérios próprios às ciências naturais, mas atende a outros tipos de critérios igualmente admissíveis, por exemplo, o dualista metodológico aproxima a psicanálise das ciências históricas. Mas o primeiro grupo, a seguir, contesta igualmente o status científico das ciências históricas, e o debate continua, quer se trate da psicanálise ainda ou não. Nestes dois grupos, que foram escolhidos, entre muitas outras possibilidades, como exemplos de práticas filosóficas sobre a psicanálise, a teoria psicanalítica é, ora avaliada segundo um, ora convidada a depor sobre um, projeto filosófico de maior alcance, projeto este muitas vezes exterior e estranho à teoria psicanalítica propriamente dita. Evidentemente, o objetivo desta pesquisa é mais modesto e limitado que, mas também diferente do, o objetivo que reconhecemos nos dois grupos acima mencionados.

Esta pesquisa pretende apenas explorar e determinar as conexões lógicas da afirmação da atemporalidade e da espacialidade dos processos psíquicos no sistema conceitual psicanalítico. Esta afirmação da atemporalidade e da espacialidade ocupa uma posição no sistema conceitual psicanalítico que, na forma como este é comumente apresentado e na forma como o apresentou seu autor, deveríamos designar como marginal: para o leitor comum de Freud, a atemporalidade e espacialidade dos processos psíquicos não passa de um aspecto exótico da teorização freudiana, que não é facilmente assimilável ao restante e corpo principal da doutrina. Assim, a afirmação da atemporalidade e da espacialidade não é nem aceita, nem rejeitada, pura e simplesmente porque

não se sabe o que fazer dela, não se sabe de onde Freud a teria derivado ou sobre que tipos de argumentos ele a pretendia justificar, não se sabe, enfim, qual é a relação entre essa afirmação da atemporalidade e espacialidade e o corpo principal de conceitos psicanalíticos. Esta pesquisa procurará atenuar esta marginalidade da afirmação freudiana da atemporalidade e espacialidade dos processos psíquicos, na medida em que ela procurará determinar o conteúdo dessas afirmações.

A atitude de Freud para com a filosofia é, em geral, de animosidade. Tema recorrente em sua obra, a "disputa" com os filósofos (pois Freud às vezes acreditava que filósofos e cientistas procuravam investigar o mesmo objeto, diferindo apenas em relação ao método) normalmente ocorre no contexto da discussão sobre o "psíquico não-consciente". Procuraremos depois situar brevemente este problema em relação à questão da atemporalidade e da espacialidade. Por enquanto, o que nos interessa notar, sem demonstrar, é que essa discussão não foi decidida, e acabou degenerando. Contra filósofos que encaravam a equivalência "psíquico=consciente" realisticamente, Freud argumentava que esta era falsa. Contra filósofos que encaravam a mesma equivalência convencionalmente, Freud argumentava ser aquela uma convenção inútil. Tanto a falsidade como a inutilidade desta equivalência, porém, só podiam ser demonstradas por Freud mediante apelo à "experiência clínica", geralmente inaccessível aos filósofos. Nesse ponto de degeneração do debate, ocorre frequentemente na pena de Freud o "dar de ombros" do cientista natural às admoestações e "primeiros princípios" dos filósofos. Esse "dar de ombros" é, com efeito, a mais frequente atitude de Freud em relação à filosofia.

Essa atitude, porém, é interrompida num ponto e, não só interrompida, dá lugar a uma atitude mesmo oposta: Freud afirma que, a respeito da questão da atemporalidade dos proces-

sos psíquicos, está disposto a embarcar numa discussão filosófica. Contrastada com a disposição mais frequente de Freud, o "dar de ombros", em relação a este tipo de discussão, essa atitude se mostra mesmo surpreendente, e faz-nos suspeitar que, em torno do problema da atemporalidade, Freud depositava esperanças num debate mais profíquo com a filosofia. Mas não são especulações a respeito da atitude, digamos, emocional de Freud em relação à filosofia o que nos guia aqui. O caráter polêmico da questão da atemporalidade relativamente à filosofia parece ter contornos muito mais precisos que o debate em torno da existência de processos psíquicos inconscientes. Em relação à questão da atemporalidade, Freud se endereça (legitimamente ou não, não interessa por enquanto) a uma tradição filosófica específica, a kantiana, enquanto que, em relação ao problema "psíquico não-consciente", sempre permanece indeterminada a questão a respeito de que filósofo ou tradição filosófica se trata, ou, ao menos, nenhum filósofo é explicitamente nomeado ou invocado por Freud. Mesmo que essa determinação não seja relevante, é relevante notar que, a respeito do problema "psíquico não-consciente", uma parte não insignificante dos argumentos que Freud avança contra esses filósofos indeterminados têm, no entender do próprio Freud, origem na tradição kantiana. A referência a Kant começa, então, a chamar nossa atenção. Em relação à questão sobre os processos psíquicos inconscientes, Freud utiliza argumentos derivados da tradição kantiana contra uma filosofia indeterminada e, em relação à questão da atemporalidade, problematiza estes mesmos argumentos.

Em algumas das principais referências de Freud à questão da atemporalidade, a filosofia de Kant é explicitamente invocada, e isso ainda na forma de um desafio: Freud pretende que a afirmação psicanalítica da atemporalidade dos processos psíquicos seja um problema para a filosofia kantiana. Este desafio parece ter tido pouca repercussão junto aos filósofos, e a reação

mais comum destes pode ser exemplificada pelo tratamento que - Assoun dá à questão: Assoun (em "Freud, a Filosofia e os Filósofos", Liv. Francisco Alves Ed., 1978) detecta um desvio "schopenhaueriano" da doutrina de Kant, uma "psicologização" da "Estética Transcendental", que Freud teria assumido, tornando-se assim equívoca a referência, por parte de Freud, da questão da atemporalidade a Kant. Desse modo, segundo Assoun, a questão da atemporalidade deveria ser redirecionada: "...não é por simples carência de informação filosófica, como poderíamos suspeitar, mas como antagonista de Schopenhauer que Freud se comporta aqui." - (163) No entanto, a questão da atemporalidade não repercute, como pretende Assoun, de modo significativo na doutrina de Schopenhauer, quer dizer, repercute apenas onde, nessa doutrina, o próprio Schopenhauer se pretende absolutamente fiel a Kant. Agora, se nos metermos na discussão a respeito da legitimidade da pretensão de Schopenhauer, quer dizer, se tentarmos averiguar o quanto a sua antropologização das formas da sensibilidade é permissivelmente reconhecível na "Estética Transcendental" de Kant, então, mais uma vez, estaremos nos afastando de uma abordagem filosófica interna da psicanálise, e nos encontraremos imersos num debate exterior à psicanálise, no debate sobre a distância entre as filosofias kantiana e schopenhaueriana. Embora muito interessante, este debate tem que ser momentaneamente negligenciado, de modo que esta pesquisa possa prosseguir em direção a uma abordagem interna da psicanálise. É preciso, então, que mantenhamos em suspenso a questão sobre a legitimidade da referência, por parte de Freud, do desafio da atemporalidade a Kant. Nisto não haverá, para esta pesquisa, perigo algum, pois, em primeiro lugar, o tema da atemporalidade tem raízes, a serem exploradas, na própria teoria psicanalítica, independentes das referências a Kant e, em segundo lugar, em relação às referências a Kant, esta pesquisa se preocupará em re-

constituir apenas o que era visado pelo próprio Freud, sem se preocupar em averiguar se Freud entendeu corretamente estes filósofos ou não. Estamos interessados apenas nas teses que Freud pensava ser as de Kant, e não estamos interessados na questão sobre se estas teses são, de fato, de Kant. Portanto, no que se segue, e isto vale como advertência para todo o trabalho, sempre que nos referirmos a Kant, esta referência deve ser entendida como "Kant segundo Freud".

Podemos simplificar o ponto em questão: a versão antropologizada da "[estética Transcendental]" de Kant já estava, provavelmente, bem disseminada nos meios intelectuais da época em que Freud desenvolveu seu trabalho, e essa concepção "kantiana" incorporava a idéia de que o espaço e o tempo eram, como que, formas naturais da percepção humana, que eram por nós impostas sobre os objetos, objetos estes que, se fossem tomados tal como eram em si mesmos, independentemente do modo como eram por nós percebidos, não se apresentariam nem espacial, nem temporalmente ordenados, sendo, portanto, incognoscíveis. Freud teria, como muitas outras pessoas, tomado essas concepções da "[estética Transcendental]" independentemente da questão propriamente kantiana, da questão sobre as condições de possibilidade de juízos sintéticos a priori, parece ter entendido as formulações de Kant como se estas fossem uma, ou constituíssem uma, psicologia da percepção humana do tempo e do espaço, e é contra essa psicologia de "Kant" que Freud dirige o desafio da atemporalidade. Se quisermos, porém, penetrar mais fundo neste desafio, devemos, como já foi dito, reconstituir o alvo visado por Freud, quer dizer, devemos, nós também, imaginar as proposições de Kant como se fossem elas parte de uma psicologia da percepção do espaço e do tempo, sem nos importar com a questão sobre se essa psicologia é permissivelmente reconhecível em Kant ou não.

Afastada assim a preocupação com a legitimidade das referências a Kant, surge a primeira recompensa a este tipo de procedimento artificial que adotamos. Já dissemos, anteriormente, que a questão da atemporalidade assume, em Freud, a forma de um desafio à filosofia "kantiana" (daqui em diante abandonaremos as aspas quando nos referirmos a esta filosofia, embora elas, como já foi suficientemente advertido, fossem aí sempre necessárias): Freud nega a necessidade do tempo como forma dos pensamentos como, por exemplo, nesta passagem de "Além do princípio de prazer"

"O teorema kantiano de que Tempo e Espaço são formas necessárias de nosso pensamento pode hoje, devido a certos conhecimentos psicanalíticos, ser colocado sob discussão. Nós aprendemos que os processos psíquicos inconscientes são em si atemporais (zeitlos). Isto quer dizer, em primeiro lugar, que eles não são temporalmente ordenados, que o tempo em nada os alteram, que não se pode lhes aplicar a idéia do tempo." (S.A. - vol.III, pg.238 S.E., vol.XVIII, pg.28)

Este desafio que Freud dirige a Kant, no entanto, e aí está o ponto que queremos enfatizar, repercute num outro tipo de referência de Freud a Kant: há pouco dizíamos que, em torno do debate a respeito da existência de processos psíquicos inconscientes, muitos dos argumentos que Freud dirigia contra uma filosofia indeterminada tinha origem, segundo o próprio Freud, na tradição kantiana. Contra filosofias que aderiam estreitamente à equivalência "psíquico=consciente", Freud, às vezes, promovia uma aproximação entre o seu conceito de Inconsciente e a "coisa-em-si" kantiana

"Assim como Kant nos advertiu para que não negligenciássemos o condicionamento subjetivo de nossas percepções, e para que não tomássemos nossas percepções por idênticas ao percebido incognoscível, assim adverte também a psicanálise para que não se coloque a percepção consciente em lugar dos processos psíquicos inconscientes que são seu objeto." (S.A.vol.III, pg.130 - S.E., vol.XIV, pg.171)

Esta passagem, extraída dos escritos metapsicológicos de 1915, onde Freud procura estabelecer uma equivalência entre o seu conceito de Inconsciente e a "coisa-em-si" kantiana, quando considerada conjuntamente com a passagem anterior, na qual Freud veicula seu desafio da atemporalidade, causa perplexidade mesmo antes de serem conduzidas a Kant: basta colocarmos as duas passagens, acima citadas, em relação para nos darmos conta de que uma anula a outra. O desafio se torna inócuo se admitirmos uma completa equivalência entre inconsciente e coisa-em-si, e, por outro lado, esta equivalência teria que ser atenuada se quiséssemos preservar o desafio. Imagine-se, por exemplo, como reagiria um desafiado filósofo kantiano. Ele provavelmente diria: "Pois bem, se o inconsciente é equivalente à coisa-em-si, então, naturalmente, e por definição, ele é atemporal, do mesmo modo como a coisa-em-si é atemporal, e não vejo onde poderia estar o caráter polêmico dessa afirmação da atemporalidade com que você pretende me desafiar." É claro então que, se os processos psíquicos que são atemporais são os inconscientes, e se o inconsciente é tão incognoscível quanto a "coisa-em-si" kantiana, então o inconsciente seria, por definição, atemporal, já que o conceito de "coisa-em-si" é obtido justamente mediante abstração das formas da sensibilidade, em particular do tempo. Mas, neste caso, o caráter de desafio com que Freud reveste a afirmação da atemporalidade seria incompreensível. Vemos, assim, que o caráter polêmico da afirmação da atemporalidade só poderia ser preservado se admitíssemos, como Freud admitirá na sequência da última passagem citada, que inconsciente e "coisa-em-si" não coincidem perfeitamente, que não são, ambos, igualmente incognoscíveis, que o inconsciente é menos incognoscível que a coisa-em-si.

Este foi, portanto, o primeiro aspecto com que se nos apresentou a questão da atemporalidade: ou a afirmação da

atemporalidade não passa de uma nova forma de estabelecer a equivalência entre inconsciente e coisa-em-si, ou a afirmação da atemporalidade, mantendo seu caráter de desafio, constitui-se em fato polêmico frente a esta equivalência. A primeira alternativa, além do inconveniente de tornar o desafio da atemporalidade inócuo e incompreensível, tem ainda o inconveniente de fazer depender a questão da atemporalidade da questão sobre o "psíquico não-consciente". Se a afirmação da atemporalidade fosse apenas um desdobramento da equivalência entre inconsciente e coisa-em-si, então, teríamos que nos entender, primeiro, a respeito dos "processos psíquicos inconscientes", para só depois, então, abordar os "processos psíquicos atemporais". É óbvio, porém, que, por detrás da afirmação da existência de processos psíquicos inconscientes está a afirmação da equivalência entre inconsciente=coisa-em-si, e, se prosseguíssemos nesta via, perderíamos novamente o desafio veiculado pela afirmação da atemporalidade. Das duas alternativas esboçadas acima, portanto, escolheremos a segunda alternativa, atenuando, como Freud, a equivalência entre inconsciente e coisa-em-si.

Acompanharemos agora alguns prolongamentos da questão da atemporalidade na "[Estética Transcendental]" de Kant, embora, antes, seja necessário reafirmar a advertência: na medida em que estamos apenas tentando reconstituir o alvo visado por Freud, em direção ao qual ele pretendia remeter o desafio da atemporalidade, recolheremos de Kant apenas afirmações que são relevantes para o problema que investigamos. Tanto o núcleo propriamente transcendental como a articulação da "[Estética]" com o projeto crítico não nos ocupará aqui. Quer dizer, abordaremos a "[Estética Transcendental]" visando nela apenas o que, desligado da questão propriamente kantiana, contribui para forjar uma espécie de psicologia da percepção das formas do espaço e tempo, que era o alvo originalmente visado por Freud, sem nos preocuparmos com a

20

questão sobre se essa psicologia pode ou não ser legitimamente atribuída a Kant mesmo. Nesse procedimento artificial, estaremos preocupados, por exemplo, apenas com a idealidade das formas espaço-temporais, mas não com a idealidade "transcendental" destas formas da sensibilidade. As formas da sensibilidade serão, então, entendidas como quadros naturais da percepção humana, como se fossem filtros existentes nos órgãos dos sentidos, que impõem assim, necessariamente, ao objeto percebido uma ordenação espaço-temporal, objeto este que, se fosse tomado tal como é em si, isto é, independentemente do modo como nós o percebemos, não se mostraria nem espacial nem temporalmente ordenado.

No início da exposição metafísica do conceito de espaço, Kant diz: "mediante o sentido externo...representamo-nos objetos como fora de nós e todos juntos no espaço...O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da própria alma como um objeto; consiste apenas numa forma determinada unicamente sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo a tudo o que pertence às determinações internas ser representado em relações de tempo. O tempo não pode ser intuído externamente, tampouco quanto o espaço como algo em nós." (B38) Agora, na exposição transcendental do conceito de espaço, Kant diz que: "O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos..." (B43), e, na exposição transcendental do conceito de tempo, "O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir nós mesmos e nosso estado interno." (B50) Além disso, "O tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral..." pois - "...todas as representações, tenham como objeto coisas externas ou não, em si mesmas, como determinações da mente, pertencem ao estado interno, ao passo que este estado interno subsu-

me-se à condição formal de intuição interna e portanto ao tempo..."(B51) ou seja, o tempo é "...a condição imediata dos fenômenos internos (das nossas almas) e por isso também mediata-mente a dos fenômenos externos."(B51) Como ponto adicional, é notável observar a negação, por parte de Kant, da realidade absoluta do tempo mesmo em relação ao objeto do sentido interno, o que resulta na reafirmação da idealidade do tempo mesmo em relação ao objeto do sentido interno (B55 ss). E, por último, recolheremos as afirmações de Kant que se encontram a partir - de B68, que enfatizam que o sentido interno é realmente um - "sentido", ou seja, "...a mente intui então a si mesma não co-mo representaria a si imediata e espontaneamente, mas segundo o modo como é afetada internamente, consequentemente como apa-rece a si e não como é."(B70) Com o objetivo de reconstituir o alvo originalmente visado pelo desafio da atemporalidade deve-mos, como já foi dito, imaginar essas observações de Kant como se elas se referissem à propriedades psicológicas de sujeitos empíricos, reconstituindo assim uma teoria psicológica da per-cepção do espaço e tempo, contra a qual Freud pretendia ver - sua afirmação da atemporalidade contrastada. Chamaremos essa teoria de "teoria kantiana" mesmo que, conforme já foi adver-tido, ela nada tenha a ver com Kant mesmo.

A teoria kantiana consiste, então, em quatro pontos principais: I) O tempo é a forma do sentido interno, e isso - quer dizer a idealidade do tempo em relação ao objeto do senti-do interno, isto é, o tempo é a forma necessária sob a qual - nos são dados os fenômenos da alma. II) O espaço é a forma do sentido externo, e isso quer dizer a idealidade do espaço em relação ao objeto do sentido externo, isto é, o espaço é a for-ma necessária sob a qual nos são dados os fenômenos do mundo - externo. III) O tempo é a forma de todos os sentidos na medida em que mesmo o sentido externo tem que ser mediado pelo senti-

do interno. IV) O objeto do sentido interno, a alma, é dado apenas enquanto fenômeno e não como é em si, isto é, o sentido interno é realmente um sentido.

Devemos agora construir uma teoria "freudiana" da percepção do espaço e tempo, uma teoria que incorpore a afirmação da atemporalidade. Sugere-se imediatamente, ao leitor de Freud, o item IV da teoria kantiana como extremamente familiar: o item IV acima coincide com a passagem já citada dos escritos metapsicológicos, onde Freud afirmava o caráter de coisa-em-si do inconsciente. Vemos, então, que, quando Freud usava argumentos da tradição kantiana contra uma filosofia indeterminada, que se mantinha presa à equivalência entre psíquico e consciente, que esse uso era mais legítimo do que à primeira vista se supõe; conforme as observações da "Estética" acima (e muitas outras ao longo da "Crítica"), Freud, a este respeito, não precisaria ter dado um passo sequer. A afirmação freudiana do caráter de coisa-em-si do psiquismo, que nossa alma não nos é dada tal como é em si, mas apenas enquanto fenômeno, teria uma acolhida perfeitamente pacífica por parte da teoria kantiana. Deveremos, então, admitir o item IV da teoria kantiana como fazendo parte da teoria freudiana?

Não. E isto devido ao impacto que o caráter polêmico da afirmação da atemporalidade tem sobre a equivalência entre inconsciente e coisa-em-si (ver pag 26 acima). Vimos, naquela ocasião, que este caráter polêmico da afirmação da atemporalidade só poderia ser mantido às custas de uma atenuação da equivalência entre inconsciente e coisa-em-si. Mas essa atenuação do caráter de coisa-em-si do inconsciente implica na possibilidade de que ao menos algo desse inconsciente nos seja dado em si e tal como é em si. Este parece ser, aliás, o sentido radical do desafio da atemporalidade: os alegados processos atemporais têm que ser entendidos como dados. Caso hajam dúvidas a esse respeito,

devemos retornar à alternativa esboçada na pag.26 deste. Estamos seguindo a segunda alternativa das duas lá estabelecidas, mesmo porque, a primeira esvazia o desafio da atemporalidade de qualquer interesse e sentido. Voltando, então: se o inconsciente não coincide completamente com a coisa-em-si, se ele não nos é inteiramente incognoscível, se algo dele nos é dado, e se o que nos é dado dele se nos apresenta de uma forma não-temporal, então, pergunta-se, sob que forma seria ele dado ?

Em relação ao espaço, a teoria que pinçamos da "Estética Transcendental" afirma que ele é a forma do sentido externo - e, além disso, o espaço é aí radicalmente excluído do sentido interno. Pensamentos, por exemplo, diz a teoria kantiana, só são - para nós no tempo e não no espaço. O tempo é a única forma dos fenômenos do sentido interno. E isso concorda com aquilo que, na "Apresentação" deste, resulta da análise da linguagem ordinária. Pensamentos, assim como outros processos psíquicos, são aí ordenados apenas no tempo, não no espaço. O sentido interno da teoria kantiana não revela lugares, posições, regiões, não revela - nem superfícies nem profundezas. Segundo esta teoria, uma linguagem espacial seria a mais inapropriada possível para a descrição e articulação dos fenômenos do sentido interno. É surpreendente, então, notar que é justamente a esta linguagem espacial que Freud recorre.

O apêlo de Freud a uma linguagem espacial é tão frequente que, de tão óbvio, parece-nos difícil apontá-lo. Sobre esta questão o leitor não atento de Freud costuma se contentar com a idéia de que as "localidades" psíquicas são pontos ideais, como se com isso deixassem de ser espacialmente ordenadas. Outros ainda se preocupam apenas em verificar que as "localidades" psíquicas não tenham referência anatômicas, ao passo que não sabem a razão pela qual deveríamos admitir tais localidades (Esse ponto se tornará mais claro quando, um pouco mais adiante, tratarmos das metáforas espaciais psicanalíticas). As "metáforas" espa

ciais são tão constantes, o apêlo à "regiões" do psiquismo tão insistente, importantes conceitos, como o de "recalque" por exemplo, tão clara e assumidamente dependentes de uma concepção fundamentalmente espacial do aparelho psíquico, que não podemos, por enquanto, fazer outra coisa, com vistas à por em destaque esse aspecto do pensar freudiano, a não ser extrair uma passagem - não publicada por Freud, notas onde esse aspecto atinge sua forma mais radical:

"Espaço pode ser a projeção da extensão do aparelho - psíquico. Nenhuma outra derivação é provável. Ao invés dos determinantes a priori de Kant de nosso aparelho - psíquico. Psique é extensa; não sabe nada sobre isso."
(XXIII, 300)

Estas são, provavelmente, algumas das últimas coisas que Freud - escreveu e, apesar da sua forma truncada e estilo telegráfico, já que eram notas que não foram publicadas pelo próprio Freud, elas são, no entanto, perfeitamente inteligíveis no atual contexto. É claro, por outro lado, que encontramos em sua obra afirmações que têm, aparentemente, um sentido oposto a este, como, por exemplo, a afirmação de uma possível tradutibilidade da linguagem espacial psicanalítica numa linguagem temporal. De qualquer forma, essa tradução ainda não foi, cremos, tentada por ninguém e muito menos por Freud mesmo. A resistência da linguagem metapsicológica é um fato notável na pequena história da crítica filosófica da psicanálise, a metapsicologia tem resistido a vários tipos e tentativas de tradução ou redução. Voltando para mais - perto de nosso problema, parece-nos razoável admitir integralmente a passagem acima como fazendo parte da teoria freudiana.

Temos, então, já os seguintes componentes da teoria - freudiana: I') O tempo não é uma forma necessária do sentido interno. IV') O objeto do sentido interno, a alma, pode ser dado tal como é em si. E, agora, II') O espaço é uma propriedade do objeto interno, da alma, em si. Aqui surge a questão: Já que o

objeto interno, a alma, na teoria freudiana, é dada tal como é em si, e se ele se dá como espacialmente ordenado mas não temporalmente ordenado, então, pergunta-se, como poderiam os pensamentos agora virem a ser ordenados também temporalmente ?

São muito frequentes observações de Freud no sentido de que, tanto o tempo como a consciência devem ser "localizados" na "superfície" do aparelho psíquico. Tempo, diz Freud , por exemplo, em "Além do princípio de prazer", é a auto-percepção por parte do sistema psíquico de seu próprio método de trabalho, e este sistema psíquico se encontra na superfície que se para o interior do exterior de um organismo ou de um aparelho de algum modo espacial. Acrescente-se a isso, a observação contida na passagem acima citada, para o efeito de que o espaço - exterior é apenas uma projeção do (real) espaço interior da alma. Freud, ao mesmo tempo, parece, digamos, empurrar o tempo - para a periferia do aparelho psíquico e retirar de tudo aquilo que é exterior a este aparelho a espacialidade. Se, na teoria kantiana, pudéssemos abstrair do sentido interno, e tomar apenas o sentido externo, teríamos então objetos apenas espacialmente ordenados. Na teoria freudiana, o espaço é projetado sobre algo que, se pudesse ser tomado em si mesmo, seria apenas temporal. Na teoria kantiana (III), o tempo é como que acrescentado ao objeto do sentido externo, na medida em que este é mediado pelo sentido interno. Na teoria freudiana, o espaço é que é acrescentado ao objeto do sentido externo. Se, na teoria kantiana, a abstração do sentido externo revela objetos ordenados apenas temporalmente, a abstração do sentido externo, na teoria freudiana, revela objetos ordenados apenas espacialmente. Na teoria kantiana, todos objetos são ordenados temporalmente, embora alguns se apresentem também espacialmente. Na teoria freudiana, todos objetos são ordenados espacialmente , embora alguns se apresentem também temporalmente. Enfim, a pre

tensão de possuir pensamentos apenas temporalmente ordenados na teoria freudiana corresponderia, na teoria kantiana, à pretensão de possuir representações apenas espaciais de objetos. A afirmação da teoria freudiana dos pensamentos atemporais corresponderia, na teoria kantiana, a uma afirmação bastante trivial: há representações não-espaciais ou apenas temporais (Corresponderia - segundo a forma apenas; deve-se trocar aí espaço por tempo e vice-versa, quando se vai de uma teoria à outra). Desse modo, acrescentamos, finalmente, à teoria freudiana, III') Ao sentido - externo, cuja forma é o tempo, é acrescentado o espaço, que é - propriedade da alma em si e não do mundo.

Podemos simplificar e tornar mais claro este último - ponto: Na teoria kantiana, segundo o item III, o sentido externo (cuja forma é o espaço) é mediado pelo sentido interno (cuja forma é o tempo). Isto equivale a dizer que o tempo, a forma do sentido interno, é acrescentado ao espaço, que é forma do sentido - externo. E é exatamente o inverso o que ocorre na teoria freudiana, o espaço é que é acrescentado à forma do sentido externo , que é o tempo. Dentre as representações que conjugam espaço e tempo, a mesma suspeita que, na teoria kantiana, nos impedia de designar o tempo como forma do sentido externo deve, na teoria - freudiana, nos impedir de atribuí-lo à alma extensa. Atribuir o tempo aos pensamentos na imagem freudiana é tão artificial quanto, na teoria kantiana, atribuir esse tempo aos objetos do sentido externo. Aquilo que, na teoria kantiana, era vislumbrado a partir do interior, na teoria freudiana, o é a partir do exterior. A afirmação da atemporalidade dos pensamentos, na teoria - freudiana, coincide, nesta mesma teoria, com a ousada afirmação da espacialidade desses mesmos pensamentos. Que possa acontecer deles serem ordenados também temporalmente, isto é tão surpreendente quanto, na teoria kantiana, objetos virem a ser ordenados também espacialmente. Em relação a este ponto preciso, é necessá

rio deixar de lado, por um momento, a idealidade das formas espaço-temporais, para atermo-nos somente ao modo como um sentido é mediado por outro, como o tempo é "acrescentado" ao espaço - (na teoria kantiana) ou vice-versa (na teoria freudiana). Na teoria kantiana, situamo-nos como um desenrolar puramente temporal, que é, às vezes, depositado sobre objetos espaciais do mundo. Na teoria freudiana, este desenrolar puramente temporal que somos é deslocado para o exterior, para o mundo, ou, ao menos, para uma superfície em contato com o mundo, a consciência, ao passo que aqueles objetos que eram em si espaciais são deslocados para o interior, e agora são vistos, digamos, a partir de fora. O olhar puramente temporal que, na teoria kantiana, repousava sobre objetos espaciais do mundo repousa agora, na teoria freudiana, sobre uma alma em si espacial.

Os argumentos avançados até aqui podem ser resumidos da seguinte maneira: A relação entre a afirmação da atemporalidade e o alegado caráter de coisa-em-si do inconsciente nos coloca diante da seguinte alternativa - Ou mantemos a equivalência "inconsciente=coisa-em-si" ou mantemos o caráter polêmico da afirmação da atemporalidade. Seguimos a segunda alternativa. Disso resulta que os processos psíquicos atemporais não tenham o caráter de coisa-em-si, ou seja, eles devem ser dados tal como são em si mesmos à faculdade de representação; a forma radicalmente polêmica da afirmação da atemporalidade consiste, aliás, na afirmação de que há fenômenos não-temporalmente estruturados. Dado isso, é necessário, então, levantar a questão sobre a forma como seriam dados esses fenômenos: Se tais fenômenos são dados, mas não temporalmente, de que forma seriam eles dados? Sugere-se, então, a forma do espaço, como vimos acima. Sugere-se a possibilidade de que a afirmação da atemporalidade de certos processos psíquicos corresponda a uma afirmação da espacialidade destes. Atemporalidade, então, significa espacialidade.

Essas afirmações podem parecer apressadas. Logo, no entanto, reuniremos elementos da obra de Freud que corroboram estas afirmações da atemporalidade ou espacialidade dos processos psíquicos. Até aqui, nada fizemos além de especular em direção à conclusões que só a pesquisa mais minuciosa, que vem a seguir, poderá estabelecer. Exploramos, até agora, apenas as ramificações - mais evidentes do problema da atemporalidade e da espacialidade. Note-se que, nas três passagens de Freud até aqui citadas, ele - faz, explicitamente, referência a Kant. O que fizemos foi simplesmente colocar estas três passagens em relação umas com as outras. Nesse procedimento, no entanto, como já foi advertido, mantemos em suspenso a questão sobre a legitimidade dessa referência de - Freud a Kant. Para além dessa advertência, porém, devemos afirmar que não supomos ser a filosofia kantiana um lugar privilegiado para desenvolver as implicações filosóficas da psicanálise, ou para desenvolver os temas freudianos que nos interessa. Freud poderia, a respeito da espacialidade e da atemporalidade, ter citado vários outros filósofos, Descartes, por exemplo, e lá iríamos nós, tratar de imaginar um "Descartes segundo Freud" também. Quer dizer, não se trata, no que acabamos de conjecturar nas páginas acima, de vincular o nome de Freud a uma tradição filosófica ou - outra, mesmo porque, em se tratando de sistemas conceituais suficientemente ricos, uma vinculação entre eles se mostraria, em - qualquer caso, irrealizável.

Antes de averiguar o quanto as conclusões acima, sobre a espacialidade e atemporalidade dos processos psíquicos, encontram suporte numa análise mais minuciosa dos textos de Freud, queremos mostrar o quanto estas conclusões se distanciam da concepção comum e da concepção filosófica sobre a temporalidade do psiquismo, recorrendo à concepção de Bergson sobre a "duração pura" e sua incisiva crítica à espacialização da mente.

CAPÍTULO II

BERGSON E A TEMPORALIDADE PURA

Na "Introdução" acima, tratava-se, em parte, de comparar e contrastar uma teoria freudiana da percepção do tempo e espaço com uma teoria kantiana (ou comum), e não pretendíamos com isso nada mais que tornar visível a distância que separa as concepções de Freud, a respeito da atemporalidade e da espacialidade dos processos psíquicos, das concepções comuns. Assinalávamos lá que a obscura "atemporalidade" e a proliferação de "metáforas espaciais" poderiam ser entendidas como sintomas de uma efetiva espacialização da mente por Freud. Gostaríamos que, aqui, se tivesse em mente os pontos essenciais das duas teorias lá esboçadas, pois, no que segue, abordaremos uma concepção da temporalidade e espacialidade dos processos psíquicos exatamente oposta, ponto a ponto, à concepção freudiana. Trata-se daquela exposta por Bergson em seu "Ensaio sobre os dados imediatos da consciência".

A tese central de Bergson aí poderia ser formulada da seguinte maneira: A confusão entre tempo e espaço, e, em particular, a tradução do tempo em espaço, dá origem a problemas filosóficos insolúveis enquanto tais, problemas que, no entanto, podem ser designados como desprovidos de sentido, na medida em que a análise determina como ilegítima a confusão acima que lhes deu origem. Em particular, o problema filosófico - que dividem deterministas e adeptos do livre-arbítrio, o problema da liberdade, não é neste texto de Bergson resolvido mas, sim, dissolvido. A própria formulação do problema, diz Bergson, só é aí dita ser possível graças a uma confusão e tradução prévia do tempo em espaço. Não é de se admirar, portanto, continua Bergson, que o problema da liberdade, tal como até então formulado, permaneça indecidível, e que reencontremos nas diversas e contraditórias respostas que lhe são endereçadas, a mesma confusão e contradição que lhe deu origem. Além disso, a

determinação de um problema como insolúvel oferece como que uma prova indireta de que a confusão que lhe deu origem, neste caso a confusão entre tempo e espaço, é ilegítima*. É um procedimento semelhante ao de Kant em relação às antinomias da razão pura mas, embora o texto de Bergson de modo algum possa ser considerado indiferente para com Kant, especialmente para com a 3ª antinomia e para com a "Estética Transcendental", estaremos aqui mais ocupados com um possível confronto entre Bergson e Freud apenas.

O problema da liberdade é resolvido ou, melhor, dissolvido por Bergson de uma maneira muito interessante: Bergson procura mostrar que não faz sentido discutir se, dadas as mesmas condições, um sujeito poderia (poderá) ou não fazer algo diferente do que fez ou fará, ou se haveria ou não outras ações possíveis, etc, e isto simplesmente porque, na duração pura, já não faz sentido se falar em "dar-se as mesmas condições..."; o domínio em que nos situamos aí, por sua própria natureza, exclui a possibilidade da repetição de condições absolutamente idênticas, tais como ocorrem no mundo físico e tal como é necessária à experimentação. Cada impressão psíquica é um momento único de uma história que se constitui como um progresso orgânico. Aqui não se pode dizer que duas impressões são iguais em qualidade sem, ao mesmo tempo, identificá-las como uma única e mesma impressão. Disto resulta que, na duração pura, "dar-se as mesmas condições..." significa coincidir completamente com o sujeito cujo comportamento se pretende prever, e coincidir com ele exatamente no momento em que o ato a ser previsto está para se realizar. Ou seja, a previsão possível é apenas aquela que o próprio sujeito possui. Não poderemos nunca saber mais sobre as ações futuras dos sujeitos do que aquilo que o próprio sujeito o sabe, e o máximo de conhecimento sobre suas próprias ações futuras que o sujeito pode adquirir, só lhe pode ser fornecido jus-

* asterisco, aqui e no que segue, remetem à notas no final deste, pgs.230-241

tamente no momento em que a ação a ser prevista está prestes a se realizar, ou já está se realizando mesmo. Supor que na duração pura é possível dar-se as mesmas condições pressupõe já uma confusão prévia entre duração e extensão, numa projeção do tempo no espaço, numa idéia mista de um tempo homogêneo e, - mais que a medida em que Bergson consegue dissolver o problema da liberdade, é nessas propriedades distintivas do tempo e do espaço que estamos interessados.

Trata-se da crítica da espacialização da mente e do tempo: Bergson pretende mostrar que noções manipuladas pela - psicologia, tais como as de "quantidade intensiva" e de "estados psíquicos" (tais como os admitem os associacionistas), são necessariamente construídas sobre a intuição do espaço. A análise dessas noções mostraria que, longe de exprimir a duração interna, essas noções supõem já um tempo espacializado e a verdadeira duração lhes escapa. Trata-se de depurar as noções da psicologia daquilo que nela se agregou quando da consideração científica do mundo exterior. Bergson mesmo figura esse procedimento como inverso ao kantiano; não se trata mais de perguntar o que, no conhecimento do mundo exterior, na realidade nos pertence mas sim, perguntar o que no conhecimento de nós mesmos na realidade pertence ao mundo exterior. Bergson entende - que, no estudo das coisas exteriores, o tempo foi, com proveito, negligenciado em favor do espaço. Trata-se na psicologia, então, de proceder inversamente, de depurar suas noções de toda conotação espacial. Vejamos mais de perto como isso é feito. Bergson começa por analisar a noção de "quantidade intensiva". Que sentido há em dizer de uma sensação, por exemplo, que ela é maior ou menor que outra? Evidentemente não é no sentido em que se diz que um número é maior que outro, pois o que torna possível tal relação aí é uma relação prévia de contenente a conteúdo, relação esta que não existe entre sensações. -

Sensações não podem ser sobrepostas e justapostas umas às outras. A medida aqui resulta impossível, pois igualdade qualitativa aqui significa identidade. Daí que uma sensação não pode ser dita igual a outra, a não ser que se trate da mesma sensação. Na construção de um número é preciso supor elementos qualitativamente iguais e, no entanto, de algum modo ainda distintos uns dos outros, não-idênticos. É a abstração do caráter qualitativo e o espaço que tornam possíveis, portanto, o número e a medida. Dois elementos qualitativamente iguais só podem ser ditos não-idênticos se estiverem em lugares distintos. Mas não há relações espaciais entre sensações, e o caráter qualitativo é justamente o que, nesse caso, se pretende medir. Tarefa impossível, portanto. É essencial à medida que dois objetos medidos sejam iguais em qualidade sem serem idênticos. Abstraíndo-se ou nivelando-se o aspecto qualitativo, apenas o espaço permanece como princípio de diferenciação. No caso dos fenômenos internos, no entanto, não há relações espaciais, não há como diferenciar sensações qualitativamente iguais, não se pode justapor nem sobrepor sensações umas às outras, e, portanto, a medida aí é impossível. Se se pensa o contrário, é porque inadvertidamente se atribui ao tempo propriedades características do espaço. Em suma, nenhuma imagem não-contraditória pode ser encontrada pela análise sob a noção de "quantidade intensiva". A análise dos "estados psicológicos" enquanto multiplicidade obterá resultados semelhantes: Seria, pergunta Bergson, uma multiplicidade numérica? Para que seja possível a adição e a contagem é preciso que se retenha as imagens sucessivas dos elementos já contados ou já adicionados e as justaponha a cada um dos novos elementos que se evoca. É necessário que cada um dos termos persista enquanto se passa ao seguinte, é necessária a percepção simultânea de uma multiplicidade de partes. E o meio onde isso é possível é o espaço, pois um momento do tempo, por sua -

própria natureza, não pode manter-se para se acrescentar a outros. A intuição do espaço é a intuição de um meio homogêneo onde termos iguais em qualidade sejam, apesar de tudo, distintos uns dos outros. A multiplicidade numérica só é possível, portanto, em tal meio, só é possível onde vários termos possam permanecer, e permanecer sem se confundirem num só. Bergson - chega mesmo a admitir que a "impenetrabilidade", mais que uma propriedade da matéria, é uma propriedade no número, imediatamente derivável do espaço. Mas, continua Bergson, cada momento sucessivo da duração não só não permanece, como também não são distintos dessa maneira, mas, sim, penetram-se mutuamente como as notas de uma melodia. Se a intuição do espaço é a intuição de um meio homogêneo, inversamente também todo meio homogêneo será espaço, pois homogeneidade significa ausência de qualidade, e duas homogeneidades só seriam discerníveis no espaço. So mente neste meio espacial é possível a divisibilidade infinita e a exterioridade recíproca, características dos números e dos objetos do mundo físico em geral. Por outro lado, os estados - psíquicos não permanecem de modo a constituir uma soma, são indivisíveis enquanto atos mentais e penetram-se mutuamente: trata-se de um meio heterogêneo, que não se constitui em grandeza mensurável. Os estados psíquicos não resultam, portanto, de uma soma de estados mais elementares nem podem servir de unidade para a composição de outros estados. Trata-se de uma multiplicidade qualitativa e não de uma multiplicidade numérica. Não são, tais estados, nem infinitamente divisíveis, nem mutua mente impenetráveis, nem reciprocamente exteriores. Se se pensa contar estados psíquicos, e adicionar uns a outros, aqui, novamente, se está confundindo o tempo com o espaço.

Não nos cabe, aqui, avaliar a correção dessa derivação, promovida por Bergson, do conceito de número a partir da intuição do espaço. O procedimento de Bergson parece aproximar

se do da chamada escola "intuicionista" em filosofia da matemática, mas, ao contrário desta, que, como Kant, derivam o número a partir da intuição do tempo, a intuição bergsoniana deriva o número a partir do espaço. Mas isso não nos compete aqui. Notemos apenas, por enquanto, que algumas noções psicanalíticas fundamentais parecem muito mais claramente construídas sobre a intuição do espaço do que estas analisadas por Bergson. Por outro lado, seria precipitado, e até mesmo errôneo, supor que, dos elementos da psicologia psicanalítica, fariam parte estes "estados psicológicos", tais como o associacionista os admite, e tais como são aqui criticados por Bergson.

Evita-se um pouco de confusão, se tivermos em mente que Bergson não pretende excluir o tempo como intuição necessária à confecção do conceito de número ou de movimento. O que ele pretende, principalmente, é mostrar que o espaço é algo essencial neste procedimento. Na verdade, a formação dos conceitos de número e de movimento será entendida como uma espécie de compromisso entre tempo e espaço. Mas, quando já formados, solidificados, e aplicados a objetos do mundo exterior, aquilo que neles é derivado da intuição do tempo é abandonado, e não tem emprêgo efetivo. O que Bergson pretende, então, é fazer, como já disse, exatamente o inverso em relação à aplicação de conceitos a fenômenos mentais, tais como os de "intensidade" e de "duração", ou seja, despojá-los de tudo aquilo que neles é derivado da intuição do espaço. Trata-se de mostrar que, onde se pensa que uma qualidade pura adquire as características de uma quantidade, ou onde se pensa que os momentos da duração interna adquirem as características de uma multiplicidade numérica (permanência, homogeneidade, divisibilidade, exterioridade recíproca, etc), aí, em realidade, trata-se de um conceito "bastardo" de tempo, um tempo espacializado; não é o tempo o que se mede ou o que se conta aí, mas espaço. Mais que uma con

fusão conceitual, há aí uma espécie de promiscuidade entre as formas espaciais dos objetos exteriores e a temporalidade da consciência, confusão ontológica que a noção de "endosmose" - procura designar. Antes disso, porém, investigaremos o que - Bergson atribuí ao tempo e ao espaço separadamente.

Conhecemos, diz Bergson, duas realidades de ordem - diferente: uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, e outra homogênea, que é espaço. Bergson concorda com a distinção kantiana entre forma e matéria da representação, mas parece - não concordar com a idealidade do espaço. É, aqui, razoável - supor que Bergson assimila respectivamente "forma" à espaço - (apenas) e "matéria" à qualidade e tempo. De qualquer forma, Bergson admite que nossa intuição do espaço é possível independentemente do conteúdo que o preenche; um meio homogêneo, infinitamente divisível, onde duas partes podem ser ditas iguais sem, ao mesmo tempo, serem ditas idênticas, duas partes estas que podem co-existir exteriores umas às outras, que se justapõem sem se penetrarem, simultaneamente perceptíveis como distintas e sobreponíveis, como múltiplas e comparáveis. - Há aí apenas simultaneidades, apenas o presente, e não há sucessão nem duração, pois estas últimas só existem para uma - consciência onde o passado co-existe com o presente. Bergson parece admitir que haja mudança aí, mas mudança que não redunde em sucessão, já que do estado anterior nada fica. E é neste sentido que os estados do mundo exterior são ditos reciprocamente exteriores: quando um aparece, o anterior já não existe mais. A intuição do tempo ou de nós mesmos, por outro lado, revela aquilo que Bergson chama de duração pura: um meio heterogêneo, uma sucessão de mudanças qualitativas que se penetram umas às outras, que não se exteriorizam umas às outras, que formam algo comparável a um organismo vivo ou, melhor, à uma melodia. Há aí sucessão sem distinção, uma pene-

tração mútua de elementos, onde cada parte é representativa do todo e dele não se distingue. Como reino da pura sucessão, não há aí comparação possível entre dois momentos da duração, já que tanto eles são não-distintos quanto não são - sobreponíveis uns aos outros. Um novo momento da duração se integra dinamicamente aos momentos anteriores, sem constituir uma soma numérica, organiza-se com eles, de modo que o momento novo como que repercute nos momentos anteriores, reorganizando-os num conjunto absolutamente novo, ao mesmo tempo em que já era como que anunciado, pré-figurado, pelos momentos anteriores. É, talvez, possível resumir a concepção de duração, de tempo enfim, nos seguintes termos: 1º Dois momentos da duração qualitativamente iguais são, necessariamente, idênticos, ou seja, são um único e mesmo momento (Dito de outro modo: não se pode aqui falar em "dois" ou em qualquer outro número). 2º Um momento da duração não permanece de modo distinto e não pode, portanto, ser somado a outro momento. 3º Um momento da duração não é exterior a outro (Os momentos interpenetram-se, de modo que não se pode dizer onde começa um e termina o outro, de modo que não se pode dizer que , quando um aparece, o outro deixou de existir). 4º Cada momento é absolutamente único e irrepetível.

Em suma, no eu há sucessão sem exterioridade recíproca; no mundo exterior há exterioridade recíproca sem sucessão. No eu, passado e presente coexistem, penetrando-se mutuamente. No mundo exterior, um eterno presente de espaços mutuamente impenetráveis e de estados que excluem os anteriores. Entre estes dois entes produz-se o fenômeno da "endosse": da simultaneidade entre um momento da duração interna e um estado distinto do mundo produz-se, por um lado, (a idéia de) uma exterioridade recíproca dos estados de consciência e, por outro lado, (a idéia de) objetos exteriores que duram .

Por um lado, pensar-se-á que os momentos da duração interna se exteriorizariam uns em relação aos outros e se justaporiam sobre um tempo homogêneo - é o "eu" que os psicólogos associacionistas supõem como substrato homogêneo de estados de consciência perfeitamente distintos uns dos outros e, por outro lado, se pensará que, mesmo fora da consciência, o passado co-existe com o presente, e criar-se-á para o espaço uma quarta dimensão, a do tempo homogêneo. A conotação ontológica da endosmose parece clara quando Bergson procura mostrar que a confusão acima, entre tempo e espaço, acaba por, efetivamente, tornar menos livres nossas ações. Deixemos, entretanto, esta questão em suspenso. Na descrição da endosmose, porém, Bergson parece obrigado a recorrer a uma forma de expressão que, tendo-se em vista que se trata de depurar o eu e o tempo de toda conotação espacial, pode causar confusão: Bergson diz que o eu (pura duração, absolutamente inextenso) toca em sua "superfície" o mundo exterior, formando-se, assim, sobre o eu uma crosta que já não é pura duração, mas um composto de duração e espaço. É o que ele chama de eu "superficial" em oposição ao eu "profundo", este último, sim, pura temporalidade. À primeira vista, pode parecer estranho que Bergson, empenhado como está em apreender a duração pura, empregue ainda uma descrição espacial do eu e da consciência; é, neste texto de Bergson, muito frequente a distinção entre uma superfície e uma profundidade da consciência, a própria noção de endosmose é pensada como a intersecção entre dois domínios, ou como a região de atrito entre dois corpos; Bergson chega mesmo a dizer que "...quanto mais se desce nas profundidades da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem (grifo meu)." (15-6), o que dá uma impressão irresistível de contradição. Ter-se-ia a impressão, mesmo, que Bergson, pretendendo eliminar uma espacialização dissimulada, acaba por ,

inadvertidamente, introduzir uma espacialização muito menos dis simulada, muito mais assumida como tal, muito mais semelhante à espacialização freudiana da mente. Mas essa aparência de contradição é atenuada, de um modo muito interessante, em Bergson: - não se trata apenas de metáforas espaciais, mas, sim, do fato - de que qualquer forma de expressão linguística será, neste caso, necessariamente metafórica. Segundo Bergson, trata-se de dizer, quando queremos descrever a duração pura, o indizível, e a duração pura é indizível apenas e fundamentalmente porque a própria linguagem é derivada do espaço. Ao espaço deve ela a distinção nítida entre conceitos, os contornos precisos e permanentes entre o emprêgo de determinadas palavras, etc. Dizer que a duração pura é indizível, no entanto, não significa dizer que ela é impensável, pois, segundo Bergson, o pensamento é incomensurável com a linguagem. Vê-se, então, que a linguagem é adequada para exprimir apenas os estados de consciência do "eu superficial", ao passo que os "estados" do eu profundo, por não serem exteriores uns aos outros, por não comungarem propriedades deriváveis do espaço enfim, escapam à linguagem. Mas onde, segundo Bergson, poderia então a consciência ter acesso mais aproximado, mais desprovido de resíduos do espaço, à temporalidade pura característica do eu profundo, à interpenetração mútua entre pensamentos e idéias? Em qualquer uma de suas sensações ou idéias, bastando para isso um esforço de análise; mas, sem tão grande esforço de análise, os sonhos se apresentam com tais características à consciência. Segundo Bergson, aí, com a modificação na superfície de comunicação entre o eu e as coisas exteriores, a consciência tem acesso mais fácil a uma camada mais profunda de fatos psíquicos, e já não reina aí a temporalidade homogênea e matemática (espacial) característica do eu superficial, nem as idéias aí são distintas como o são as idéias do eu superficial. Há, nessas profundidades da consciência, uma fusão

íntima de muitas idéias que, quando dissociadas, parecem excluir-se como termos logicamente contraditórios. Há outro momento, de maior importância para Bergson, em que a duração pura se dá mais prontamente à consciência: trata-se daquilo que Bergson chama de momentos graves de nossa história, conflitos importantes onde Bergson acredita reencontrar a liberdade em toda sua pureza. Mas, antes de considerar isso, devemos notar que o desenvolvimento acima torna-se ainda mais compatível com algumas teses freudianas, se atentarmos para o fato de que, embora Bergson não aceite o relativismo kantiano do conhecimento em geral, e do próprio eu em particular (nada mais anti-kantiano que a "intuição" bergsoniana), nem por isso a consciência em Bergson é dita isenta de ilusões a respeito de si mesma. Os erros da psicologia associacionista não seriam possíveis, se a própria consciência não se enganasse a respeito de si mesma. Mas esse engano não é, evidentemente, inevitável, como em Kant. Bergson discorda fundamentalmente de Kant em relação a representabilidade do tempo pelo espaço: o tempo não é, como Kant acreditava, um meio homogêneo, não é, como o espaço, indiferente ao conteúdo que o preenche. Para Bergson, portanto, não se pode dizer que o tempo é uma "forma" dos fenômenos internos, ou, então, não se pode dizer que forma e matéria da representação sejam aí discerníveis. O tempo seria a própria matéria dos fenômenos internos. O tempo adere estreitamente aos fenômenos internos, a tal ponto, que dois momentos diferentes da duração signifique duas impressões qualitativamente distintas, e duas impressões qualitativamente iguais signifique um único e mesmo momento da duração. Há, portanto, uma estreita solidariedade entre tempo e conteúdo da representação, entre duração e qualidade sensível. Já que não é possível duas impressões qualitativamente iguais surgirem em dois momentos diferentes da duração, os momentos dessa duração devem ser considerados como únicos, incomparáveis, momentos irrepetíveis de um progresso dinâmico ir

reversível. Os momentos da vida concreta mais caracterizados - dessa forma, são aqueles que Bergson opõe às duas escolas, deterministas e adeptos do livre-arbítrio, que disputam o problema da liberdade, são aqueles que Bergson chama de momentos graves de nossa história, onde há uma consciência imediata da liberdade do querer por querer, "...momentos únicos no seu gênero, que não voltarão a produzir-se a não ser que voltem, para um povo, as fases desaparecidas de sua história"(163-4). Vemos, então, que para Bergson, essa repetição de condições internas (mesmas condições em momentos diferentes) é impensável, ou impossível, na duração pura. Acreditar o contrário supõe, já, uma indevida espacialização do tempo. Um determinado odor ou gosto sentido na infância não voltará a reproduzir-se jamais, em que pese nossos esforços no sentido de aprisionar sua natureza fugidia numa palavra. Ora, Freud, como veremos em breve, começa justamente por admitir uma concepção contrária a esta de Bergson. Já desde a "Comunicação Preliminar" supõe-se - possível lembranças que são, como que, isentas do fluxo temporal, e que ressurgem como experiências apenas aparentemente novas. Deveríamos, então, admitir que Freud compartilha a ilusão de um tempo espacializado? Pois é evidente que, para Freud, as "fases desaparecidas da história" de um povo ou de um indivíduo estão sempre prontas e aptas a ressurgirem. Essa é mesmo uma forma comum com que a "atemporalidade" dos processos psíquicos se apresentam, como veremos, em Freud. Diante da análise de Bergson, não teríamos mais razão ainda em suspeitar - que a atemporalidade dos processos psíquicos significa espacialidade?

Antes de abordar essa questão, comparemos brevemente a concepção bergsoniana da temporalidade dos processos psíquicos com a teoria freudiana esboçada na "Introdução" deste. São completamente opostas: Para Bergson, os processos psíquicos -

constituem o reino da pura temporalidade, enquanto que a teoria freudiana diz serem eles atemporais e/ou espaciais. Contra a tese de Bergson de que os objetos do mundo são fundamentalmente e exclusivamente no espaço, a teoria freudiana sugere que são no tempo. Em se tratando de "endosmose", suas direções são invertidas: em Bergson, os objetos do mundo externo recebem de nós a duração, e recebemos deles o espaço. Em Freud, ao contrário, os objetos do mundo externo recebem de nós o espaço, e nós recebemos deles a temporalidade (consciência). Há, então, uma inversão completa dos termos entre Bergson e Freud, as teorias são opostas ponto a ponto, com uma única exceção: Tanto Bergson como Freud não admitem a incognoscibilidade absoluta do sujeito - por ele mesmo. Mas o que se lhes descortina aí são coisas completamente diferentes.

Como é possível que hajam concepções tão discrepantes a respeito de uma mesma classe de fenômenos ? É claro que essa discrepância não pode ser atribuída ao fato de que não há dados teoricamente neutros, isto é, fatos que permanecessem os mesmos, quer se tratasse de sua consideração por uma ou outra teoria, em suma, não pode tal discrepância ser atribuída ao fato - de que uma teoria só trabalha com dados já interpretados por - seu intermédio. Considerações a respeito da "incomensurabilidade" das teorias não devem desviar nossa atenção daquilo que - Freud e Bergson se imaginavam como explicando e descrevendo , pois é certo que ambos não pensavam estar diante de algo totalmente engendrado por suas próprias teorias, já que é naquilo - também que estamos interessados. Nem tudo, no entanto, é oposição e contradição entre Bergson e Freud. Há pouco, por exemplo, víamos Bergson distinguir entre um eu "superficial" e um eu - "profundo", e localizar a linguagem na superfície de contato - deste eu com o mundo exterior, quer dizer, determinar a linguagem como própria a este eu superficial, e como derivada do con-

tato deste com o mundo exterior. que a consciência própria a este eu superficial não esgota a consciência do sujeito inteiro , que o pensamento é incomensurável com a linguagem, que, nas camadas mais profundas do eu, as idéias, mesmo contraditórias entre si, se interpenetram mutuamente, tornando-se assim inaptas a solidificarem-se numa linguagem únivoca, linguagem esta característica apenas do eu superficial onde, graças ao contato deste com o mundo exterior, há contornos precisos entre as palavras no que diz respeito ao significado e/ou emprêgo destas, todas essas teses bergsonianas seriam, naturalmente, endossadas - por Freud. Mesmo aquilo que Bergson chama de "camadas mais profundas da consciência" pode ser aproximado do "inconsciente" - freudiano sem grandes danos. Bergson provavelmente concordaria que, nessas camadas mais profundas da consciência, não haja negação, quer dizer, idéias contraditórias podem aí se encontrarem fundidas numa só. Bergson poderia concordar com Freud em atribuir a este domínio, o do eu profundo, a característica de "ausência de negação" (ou, em geral, reconhecê-lo como inapto a uma linguagem únivoca), mas, quanto à outra das características especiais do inconsciente que Freud reconhece, a "atemporalidade", podemos, à primeira vista, esperar a mais contundente oposição em Bergson. Pois Bergson, como vimos acima, vê o reino da pura temporalidade, livre de quaisquer resquícios de espacialidade, justamente onde Freud vê atemporalidade e/ou espacialidade.

Existe, porém, conforme veremos em breve, uma caracterização positiva da atemporalidade em Freud, que, de maneira - surpreendente, coincide com a duração pura de Bergson. Seguindo Breuer, Freud, em várias ocasiões, faz da diferença funcional - entre percepção e memória a ocasião para a introdução de diferentes localidades psíquicas (em breve, trataremos desta questão em maiores detalhes): Trata-se de uma distinção entre aspec-

tos temporais dos conteúdos da consciência, alguns são permanentes, outros transitórios, e essa conjunção de permanência e transitoriedade parecia não poder ser pensada, por Freud, sem desdobrar-se no espaço. Freud, em várias ocasiões, tentou pensar algo ao mesmo tempo permanente e transitório sem, ao mesmo tempo, supor lugares distintos ou sem fragmentar esse - algo, e é, nessas ocasiões, que Freud faz o tipo mais difícil e intrigante de referências positivas à atemporalidade. Aqui, Freud ultrapassa a caracterização meramente negativa da atemporalidade, já não se contenta em negar o atributo de "estar no tempo" aos processos psíquicos, já não se contenta em defini-los negativamente em contraposição à temporalidade que reina absoluta na consciência, mas, indo além disso, procura dar uma caracterização positiva do estado de coisas, quer dizer, - "atemporalidade" agora não significa apenas ausência de temporalidade mas, mais que isso, relações temporais e/ou espaciais extraordinárias, onde, por exemplo, o passado coexiste com o presente, onde os momentos do tempo são, como que, encavaldados uns sobre os outros, etc. Em breve analisaremos com mais detalhes essa caracterização positiva da atemporalidade, e veremos se ela exige ou não, como parece ser o caso, a intuição do espaço. Por enquanto, queremos apenas notar a coincidência dessa caracterização freudiana da atemporalidade com a concepção bergsoniana da duração pura: Bergson define a duração como sucessão sem exterioridade recíproca. Por exterioridade recíproca, Bergson entende aquilo que ocorre com fenômenos do mundo exterior: a oscilação de um pêndulo, por exemplo, é radicalmente distinta da oscilação anterior que já não existe. - (77), essas oscilações se distinguem (são exteriores reciprocamente) "...no sentido de que uma já não existe quando a outra aparece." (156). Paralelamente, por sucessão, a sucessão - que não existe no mundo exterior, Bergson entende a co-exis-

tência do passado com o presente. Ora, quando Bergson define os momentos da duração como sucessivos e não-exteriores reciprocamente, ele quer dizer, então, que, na duração, o momento anterior ainda existe enquanto aparece o novo momento, que passado e presente aí co-existem. E é nisso, exatamente, que consiste a caracterização positiva da atemporalidade - freudiana.*

Se procurarmos averiguar o modo dessa co-existência de passado e presente em Bergson, no entanto, o que encontraremos mais frequentemente é a co-existência do presente com o futuro, o que, de certo modo, dá no mesmo. Na duração pura, um momento é, por Bergson, dito "anunciar" o próximo, que aos poucos se torna mais presente. Um novo momento repercute nos anteriores, reorganizando-os, ao mesmo tempo - em que já era anunciado pelos anteriores. Uma nota de uma melodia aparece em meio a ressonâncias das anteriores, e era - como que exigida por elas, reorganiza o conjunto, e já anuncia a nota que vem a seguir. Se me levanto para fazer algo - e, repentinamente, me esqueço do que ia fazer, uma análise - da posição em que parei (atual), diz Bergson, revelará a ação esquecida (futura), pois esta última está já, como que, pré-figurada na primeira. Aqui, um momento não é exatamente "anterior" ou "posterior" a outro, mas, sim, estará surgindo enquanto o outro estiver desaparecendo; é um perpétuo devir. A análise de Bergson do sentimento da graça mostra o que pretendemos fixar de forma ainda mais clara: primeiro, diz Bergson, percebemos um certo desembaraço e facilidade de movimentos, que são mais fáceis quanto mais se faziam prever - uns aos outros, num movimento presente está como que pré-formado o movimento futuro. Daí, pela intensificação dessa sensação, ocorre uma mudança qualitativa, que por sua vez já se anunciava: da sensação de desembaraço passamos à sensação de

travar a marcha do tempo, de segurar o futuro no presente. Uma intensificação dessa sensação resultará numa outra mudança qualitativa, a crescente graciosidade e previsibilidade dos movimentos redundará na sensação de que agora somos deles senhores, e estaremos prontos a coincidir simpaticamente com o autor dos movimentos. "Assim, as crescentes intensidades do sentimento estético resolvem-se aqui em outros tantos sentimentos diversos, cada um dos quais, anunciado já pelo precedente, se torna visível e a seguir o eclipse definitivamente." (18). A-qui, melhor que em qualquer outro lugar, a própria análise de Bergson adota o ritmo da sensação analisada.

Há hoje uma imagem que, muito provavelmente, Bergson utilizaria, caso tivesse tido acesso a ela, e imagem mesmo, no sentido literal do termo. Trata-se daqueles efeitos cinematográficos em que um movimento, como que, deixa atrás de si as posições ou vestígios das posições anteriores, que apenas gradativamente, e não imediatamente, vão desaparecendo. Para coincidir mais perfeitamente com o que Bergson tem em mente, devemos imaginar privilegiadamente esse efeito, não em relação às posições anteriores, mas, sim, em relação às posições posteriores à atual. E agora vemos que tanto Bergson como Freud entendem a posição atual, presente, como uma posição instável, indistinta, como um evento não-discreto, como se, no presente, sempre houvesse anúncios de posições futuras ou vestígios de posições passadas, como se, discernir, a cada instante, o que é do que não é percepção fosse uma tarefa dificilmente realizável.

Há uma outra análise de uma obra de arte, análise agora realizada por Freud, muito interessante neste contexto. Trata-se de "O Moisés de Miguelangelo" (1914). Freud pretende - aí interpretar, isto é, colocar em palavras, uma impressão estética que parece arredia a tal tipo de procedimento, e que o-

originalmente não foi pensada como privilegiadamente veiculável através de palavras pelo autor da obra. Mas nada daquilo que Freud explicitamente pretende ter conseguido neste texto nos interessa aqui. Estamos interessados apenas nos estágios que Freud reconstrói como imediatamente anteriores à posição atual do Moisés. Podemos esquecer também que se trata de Moisés; é provável que Freud visasse um paciente segurando uma pasta com dinheiro da mesma maneira. Não poderemos, também, entrar em detalhes a respeito das diferentes posições, embora os detalhes sejam, nessa análise, essenciais. Cremos que essa análise retém aspectos importantes da forma específica da inteligibilidade freudiana, e os expõe de forma particularmente clara, isso, talvez, devido a ausência de "agências", do lapso relativamente curto de tempo em que a ação é suposta desenvolver-se, o que permite uma maior preocupação com detalhes. Freud impõe movimento à estátua, de modo a tornar inteligíveis alguns detalhes de sua posição atual, e, a partir desses detalhes da posição presente da estátua, reconstrói duas outras posições anteriores, cuja ação combinada resultou na posição atualmente exibida pela estátua, posição esta que, no entanto, guarda vestígios das duas posições anteriores. Vemos, então, que a idéia de que o passado coexiste com o presente, ou de que o presente é como que sobrecarregado com vestígios do passado, impregna a interpretação freudiana mesmo aí, onde se supõe um lapso muito curto de tempo, mas onde, no entanto, ainda assim Freud consegue entrever o processo constitutivo de um pequeno recalque. A transição entre as três posições é muito mais contínua do que nos faz crer os desenhos que Freud introduz, e podemos imaginar essas figuras, seguindo o texto, interpenetrando-se mutuamente, como no efeito cinematográfico a que aludimos acima. Aqui, é verdade, não poderemos dizer, como Bergson, que uma posição "anuncia" a posição futura, devemos dizer que uma posi-

ção guarda vestígios da posição passada, mas o processo é fundamentalmente o mesmo: há aí, nessa análise do "Moisés..." realizada por Freud, a mesma interpenetração mútua entre elementos que era destaque na análise bergsoniana. Embora absolutamente nova, a 3ª posição não é exterior às duas outras posições (anteriores), quando ela aparece ainda há vestígios das outras - duas posições anteriores. É como se a posição atual fosse sempre instável, sempre dificilmente discernível das posições anteriores, como se só fosse capaz de surgir na forma de um compromisso com as posições anteriores. É uma situação semelhante àquela em que uma pessoa se nos chega atrasada e apressada para um encontro; ela pode ainda estar guardando uma caneta no bolso e portando um embrulho, coisas que não têm relação com - nosso encontro. Aí, concluímos, ela certamente acabou de comprar aquilo e pagou com cheques, e, provavelmente, a compra - foi a causa do atraso, etc. Quer dizer, logo que atentamos para a posição presente somos, imediatamente, remetidos para posições passadas, e isto porque, de certa forma, estas estão - ainda presentes. Trata-se de um tipo de necessidade muito particular este, que liga as posições diferentes do Moisés e, acreditamos, é o principal tipo de conexão que a psicanálise estabelece entre os fenômenos de que trata. Não se trata daquela necessidade que se pode atribuir a um enunciado geral que, somado as duas posições anteriores, nos tornaria capazes de prever, via dedução, a 3ª posição. Mas nem por isso devemos considerar a 3ª posição como absolutamente independente das posições anteriores. Devemos, sim, dizer que, dada a 3ª posição, algo deve ter acontecido anteriormente, caso contrário, a 3ª - posição não seria possível. Isso não nos habilita, porém, a dizer que, preenchidas aquelas condições, a 3ª posição se dará. É como se, aqui, a inferência aderisse estreitamente ao, e não pudesse se desvincular do, tempo em que ocorre os processos a

serem inferidos. Aqui, não é indiferente se o processo em questão já ocorreu ou não, ou, como diz Freud em outro lugar, aqui, a análise não pode ser seguida de uma síntese.

Se se tratasse, no entanto, nessa conexão estabelecida por Freud entre as diversas posições do Moisés, se se tratasse de um tempo homogêneo que, como vimos na crítica de Bergson, adquire as propriedades do espaço e, entre estas, a reversibilidade, não se poderia compreender esse novo tipo de necessidade: a mesma conexão que nos conduz da 3ª posição às posições anteriores deveria, caso se tratasse de um tempo homogêneo, nos conduzir, de volta, das posições anteriores à 3ª posição. Caso o tempo estivesse sendo, por Freud, encarado como um princípio formal de diferenciação, um meio homogêneo indiferente ao conteúdo que o preenche, nada o impediria de construir as posições do Moisés como eventos discretos, destacáveis do tempo em que ocorrem e passíveis, portanto, de ocorrerem outra vez da mesma maneira. Faria sentido, neste caso, perguntar se, dadas as posições anteriores, a 3ª posição era necessária ou não, se poderia ter sido outra ou não, se poderá ser outra ou não, etc. E, neste caso, ou seríamos efetivamente capazes de prever novas ocorrências da "mesma" 3ª posição (o que geralmente não somos), ou qualquer conexão entre as posições nos pareceria espúria. Ora, nenhuma dessas alternativas se apresenta quando se trata da análise freudiana: aí, embora a 3ª posição não possa ser dita nem dedutível, nem previsível, a partir das posições anteriores, por outro lado, também não faz sentido aí afirmar-se que ela, a 3ª posição, poderia ter sido outra. Como esse tipo de questão não faz sentido em relação à análise de Freud, devemos, então, concluir que não se trata, nesta análise que tomamos por tipicamente freudiana, de um tempo homogêneo, tal como criticado por Bergson. Adiaremos, no entanto, o tratamento mais aprofundado do confronto entre Bergson e Freud para depois do estabelecimento das principais articulações da tese da espacialidade e atemporalidade na obra de Freud, a seguir.

ESPACIALIDADE E ATEMPORALIDADE NOS PRIMÓRDIOS DA TEORIA PSICANALÍTICA

A "Comunicação Preliminar" assume um tom de anúncio-de-descoberta-científica-acidental do fato de que um determinado tipo de lembrança coincide com o desaparecimento - de determinado tipo de sintoma histérico, e isso é ocasião - para que Freud e Breuer proponham uma extensão do conceito - de histeria traumática (na medida em que, assim, se determinava um "trauma psíquico" para um maior número de sintomas - histéricos), e determinem a natureza da relação causal entre trauma e sintoma: trata-se daquilo que chamam "causação direta ou contínua", enquanto oposta a uma causação indireta ou apenas desencadeadora. O trauma agora é suposto agir continuamente, através de sua lembrança, na produção do sintoma. Esta conclusão parece apoiada na primeira das duas características da lembrança patogênica que nos interessa mais de perto:

"...as lembranças que se tornaram os determinantes do fenômeno histérico persistem, por muito tempo, com um frescor impressionante e com toda sua coloração afetiva." (SE vol.II p.09) Essas lembranças - "...que datavam de quinze à vinte e cinco anos atrás, encontravam-se impressionantemente intactas, e possuidoras de notável força sensória, e, quando retornavam, elas agiam com toda a força afetiva de (própria às) novas experiências" (SE vol.II p.-09-10) e, por outro lado, "...o afeto que as acompanhava era, talvez, tão grande quanto o havia sido quando o evento efetivamente ocorreu." (SE vol.-III p.35)

Desse modo, essas lembranças prolongavam o efeito de um evento que, há muito tempo, deixara de existir, e constituíam evidência de que esse evento, contínua e diretamente, através

de sua lembrança, mativera até então o sintoma. É como se Breuer e Freud tivessem sido os primeiros a proceder a uma espécie de intervenção cirúrgica, e descobrissem que o evento traumático não se limitou a desencadear o sintoma, que a seguir continuaria a existir de forma independente, mas, sim, que o evento havia se introduzido, como lembrança-corpo estranho, no sujeito, tendo então lá se conservado, tal como era, intacto. O desaparecimento do sintoma era tão mais completo quanto mais intacta a lembrança-corpo estranho pudesse ser extraída do organismo. É exatamente por apresentar a característica acima é que a lembrança pode ser suposta ter podido manter continuamente o sintoma; o fato da lembrança conservar-se intacta por longos períodos de tempo (...etc) é condição de um traumatismo contínuo.

A determinação do traumatismo psíquico como contínuo é, segundo Breuer e Freud, a principal contribuição que então se faz, nos "Estudos sobre a Histeria", para a teoria da histeria (SE vol.II p.221). Acomodar teoricamente este processo causal, assim como a característica da lembrança, acima, que o torna possível, é a principal tarefa a que se dedicam Breuer e Freud. Com este fim, com o objetivo de explicar como é possível a ocorrência de lembranças que permanecem intactas, Freud e Breuer mobilizam considerações extraídas de uma segunda característica da lembrança patogênica. Estas

"...estão completamente ausentes da memória dos pacientes, quando eles estão num estado psíquico normal, ou estão presentes apenas numa forma extremamente sumária" (SE vol.II p.09) Apenas sob hipnose elas aparecem

A ressalva acima já nos adverte para o fato de que essa característica não é tão pregnante, não é tão decididamente afirmada, quanto a primeira. Só o seria se o estar ou não sob hipno

se constituíssem estados perfeitamente distintos, de modo que, para qualquer lembrança, fosse possível determinar inequivocamente se ela está ou não ao alcance da memória normal. Às vezes a hipnose é, com efeito, assim considerada, por exemplo, no caso de Anna O. havia, desde o início, segundo Breuer, uma alternância entre dois estados de consciência inteiramente distintos (SE vol.II p.24), um normal e outro alienado, sendo que este último, persistindo lado a lado com o primeiro, acabou por se organizar a ponto de constituir uma segunda personalidade (SE vol.II p.45). E, como a lembrança patogênica só aparecia sob hipnose, pareceu natural supor que ela tenha se implantado, ou surgido, durante um estado análogo, hipnóide, de consciência. Breuer e Freud chegam a assumir que uma "divisão" da consciência, ou, ao menos, uma tendência a tal divisão, é o fenômeno básico da histeria (SE vol.II p.12). Contudo, estes estados de consciência não eram, de fato, distintos dessa maneira tão precisa, seus conteúdos formavam uma escala contínua entre idéias perfeitamente conscientes e idéias que nunca entrariam numa consciência não hipnotizada, entre uma rememoração completa e uma amnésia total (SE vol.II p.12, 229). Assim, tem se a impressão de que esses estados de consciência são, em princípio, distinguíveis, embora não de fato, e de que essa segunda característica da lembrança patogênica corresponde a um nível de teorização mais elevado. De qualquer forma, supõe-se que as idéias surgidas nestes estados anormais de consciência, nestes estados hipnóides, estão associativamente separadas da consciência normal, independentemente da intensidade que estas idéias possam ter, e é esta separação, mais ou menos incisiva, entre estados de consciência o que, segundo Breuer e Freud, tornaria possível a existência de lembranças com as características atemporais apontadas no início deste capítulo, de lem-

branças que permanecem intactas mesmo através de longos períodos de tempo (SE vol.II p.11).

Agora, continuam Breuer e Freud (Não nos interessa, aqui, a questão sobre o que, nos "Estudos sobre a histeria", deve ser atribuído a Breuer e o que deve ser atribuído a Freud), se ao processo causal recém descoberto (causação direta ou contínua) vigente na histeria, processo este inferido a partir da primeira característica (atemporal) da lembrança patogênica, acrescentarmos agora a segunda característica, a de que o sujeito não tem consciência da lembrança, então, dizem Breuer e Freud, seremos obrigados a reconhecer que existem idéias inconscientes operantes (SE vol.II p.221), e "inconscientes" não no sentido de uma consciência potencial (ou o posterior inconsciente-descritivo), mas, sim, idéias que, mesmo intensas, não são admissíveis à consciência (SE vol.II p.225). Mais que isso, se admitirmos a existência desse tipo de idéias inconscientes-operantes, seremos obrigados a admitir que há uma "divisão" da mente em duas partes relativamente independentes (SE vol.II p.226-7), e é frequente, continuam Breuer e Freud, encontrar-se idéias admissíveis à consciência coexistindo, lado a lado, com idéias que não o são (SE vol.II p.225), encontrar-se uma "divisão" da mente em uma "parte" consciente e uma outra "parte" inconsciente. Vê-se, nesta sequência, como é que, partindo de características atemporais da lembrança patogênica, Breuer e Freud estão prestes a desembocar numa concepção espacial da mente. Tanto isso é verdade, que Breuer e Freud, a seguir, se esforçam por salientar o caráter metafórico da noção espacial de uma "divisão da mente", e por previnir-nos quanto ao erro de tomá-las literalmente. Neste caso, dizem, nossa mitologia estaria completa. Nós estaríamos a salvo, continuam Breuer e Freud, se sempre nos lem-

brássemos de que, afinal de contas, é no mesmo cérebro e, muito provavelmente, no mesmo cortex cerebral, que tanto idéias - conscientes como inconscientes têm origem. Neste ponto, não podemos deixar de nos espantar, pois Breuer e Freud pretendem evitar uma espacialização indevida da mente apontando, justamente, para o local (literalmente entendido) de origem das idéias no cérebro (SE vol.II p.227-8). Dada a insistente conotação espacial dessa "divisão", Breuer e Freud ainda hesitam entre "divisão da mente" e "divisão da consciência", concluindo, por fim, que a primeira expressão é um mal menor (SE vol.II p.225).

Como podemos ver nessa sequência, já desde seus primórdios, a teoria psicanalítica apontava para os dois temas - que nos interessa, a espacialidade e a atemporalidade, ambos mediados pela distinção entre consciente e inconsciente. Na sequência acima, vimos como, partindo de características atemporais da lembrança patogênica, Breuer e Freud, aos poucos mas - irresistivelmente, acabam por postular uma mente de alguma forma espacial. Não seria o caso, então, de considerar que essa - espacialidade da mente já estava implicada naquela característica atemporal da lembrança patogênica? Vejamos, mais de perto, o que significa a característica atemporal, o "não passar com o tempo", da lembrança patogênica.

Na história de caso de Anna O., tal como relatada - por Breuer, há um momento em que a característica em questão - parece privilegiadamente exemplificada: segundo Breuer, um ano após a morte do pai da paciente, uma alternância entre estados de consciência normal e alienado, que até então havia dominado o quadro, viu-se acompanhada de uma outra alternância entre estados... "...agora, entretanto, eles (os estados) diferiam - ainda no sentido de que, no primeiro, ela vivia, como o restante de nós, no inverno de 1881-2, ao passo que, no segundo, ela vivia no inverno de 1880-1, e havia esquecido completamente os eventos subsequentes

"tes.(...) Ela era levada de volta ao ano precedente com tal intensidade, que, na nova casa, ela alucinava seu antigo quarto, de modo que, quando ela queria ir até a porta, ela se chocava contra o aquecedor, que está, em relação à janela, na mesma posição da que ocupava, no antigo quarto, a porta.(...) este transporte para o passado não acontecia de modo geral ou indefinido; ela vivia o inverno anterior dia a dia. Eu seria capaz apenas de suspeitar que isto estava acontecendo, não fosse o fato de que, toda noite, durante a hipnose, ela falasse sobre qualquer coisa que a havia excitado no mesmo dia em 1881, e não fosse o fato de que um diário privado, mantido por sua mãe em 1881, confirmasse, acima de qualquer dúvida, a ocorrência dos eventos subjacentes. Essa re-vivência do ano precedente continuou até que a doença chegou ao fim, em junho de 1882."(SE vol.II p.33)grifo de Breuer

Não nos interessa a questão sobre a confiabilidade desse relato. Interessa-nos apenas o fato de que, se a característica atemporal da lembrança patogênica podia ser afirmada, ela o era com fundamento em fenômenos deste tipo, de modo que a consideração desses fenômenos, quer eles sejam considerados possíveis ou não, nos ajudarão a precisar melhor a noção de atemporalidade. Estes fenômenos, como podemos ver, comportam uma/inusitada temporalidade dos processos psíquicos. Em primeiro/lugar, conforme o grifo de Breuer, devemos notar que o caráter atemporal da lembrança é, para Breuer, da ordem dos fatos, algo constatável "acima de qualquer dúvida". Em segundo lugar, admite-se aí uma alternância entre estados de consciência, estados estes que seriam distintos na medida em que cada um comportaria temporalidades distintas, sendo que num estado já se experimentou o que no outro se está experimentando agora e que neste, por sua vez, se experimentará o que no primeiro está sendo experimentado agora. Isso redundaria numa espé-

cie de, digamos, relatividade temporal dos conteúdos da consciência: algo é uma lembrança ou uma experiência atual, dependendo do sistema de referência em que nos situarmos. Se conseguíssemos comprimir, numa só, duas consciências que viveram é pocas distintas e afirmar que, apesar de tudo, trata-se de uma mesma consciência e de um mesmo conteúdo, então teríamos, assim, uma idéia aproximada do processo a que Breuer se refere na passagem acima. Esse processo, no entanto, beira ao inimaginável, ainda mais quando se tem em conta aquilo que extraímos de Bergson, há pouco, já que não se veria como duas - consciências, que viveram épocas distintas, poderiam ainda - ser consideradas a mesma consciência, com o mesmo conteúdo. - De qualquer modo, a novidade do tema consiste, então, em se reconhecer que, não apenas uma experiência se torne lembrança, como normalmente se admite, mas, também, e essa é a principal novidade da teoria de Breuer e Freud, que uma lembrança, de algum modo, pode se tornar uma experiência, o que já não se admite tão facilmente. Este último processo será denominado "regressivo", em contraposição a um processo "progressivo", onde uma experiência torna-se, com o tempo, uma lembrança. Daí que o caminho regressivo consiste justamente num "não passar com o tempo", já que ele é o inverso do caminho - progressivo, caracterizado pelo desgaste imposto às lembranças pelo tempo. Parece ser exatamente essa transição entre - lembrança e experiência atual, essa relatividade temporal, o que justifica a fórmula "Históricos sofrem principalmente de reminiscências"; pois a fórmula não significa privilegiadamente ^{que} lembranças sejam causas dos sintomas, no sentido em que se postularia uma exterioridade entre ambos, mas, antes, a fórmula significa que sintomas e lembranças são da mesma ordem, - que o sintoma é uma forma de lembrar. Mesmo, no entanto, que

se admita esta transição entre lembrança e experiência, mesmo que se admita, principalmente, o caminho regressivo, que transforma uma lembrança em experiência atual, não se vê, ainda, a razão pela qual a espacialização da mente é necessária.

A transformação de uma experiência em lembrança e a transformação de uma lembrança em experiência são, então, respectivamente denominadas progressiva e regressiva. Esta distinção é também, nos "Estudos sobre a histeria", desdobrada numa outra, a que envolve idéia e experiência: um caminho progressivo conduziria da experiência à idéia, e um caminho regressivo, conduziria da idéia à experiência. Talvez seja exagerado sugerir que Breuer e Freud estivessem envolvidos numa distinção, filosófica, entre uma teoria empiricista e racionalista do conhecimento, embora muita coisa importante parecesse, na época, passível de solução na intersecção da fisiologia com a psicologia. Argumentando em favor da idéia de que os sintomas histéricos não são puramente psicogênicos (isso apenas, talvez, para tornar o texto mais respeitável, pois Breuer e Freud, na sequência, parecem defender, apesar de muita hesitação, uma teoria psicológica da histeria), Breuer e Freud afirmam que idéias, imagens mnêmicas, puras, por mais intensas e vívidas que sejam, nunca atingiriam o caráter de existência objetiva, a não ser que haja, em acréscimo, um excitação anormal do aparelho perceptivo. Seria, para que houvesse uma alucinação da lembrança, preciso que houvesse um movimento regressivo da excitação que, partindo da imagem mnêmica, do órgão da memória, atingisse o aparelho perceptivo como que por detrás, de modo que seria esse movimento anormal da excitação o que tornaria possível a alucinação de lembranças. Esse aparelho perceptivo precisa ser, continuam Breuer e Freud, diferente do órgão da memória, pois ambos executam funções opostas: o "percepcionar" exige um meio que, imediatamen

te após cada percepção, volte a ser como era antes da percepção, enquanto que o "rememorar" exige um meio que não sofra - qualquer restauração deste tipo, mas, ao contrário, que sofra alterações permanentes. Assim, Breuer e Freud concluem que é impossível que um mesmo órgão cumpra essas duas condições contraditórias (SE vol.II p.188-9 , n.1). Assim, ao pensar as - condições de possibilidade da característica atemporal, a alucinação de lembranças passadas que, por isso, se transformam em experiências atuais, Breuer e Freud são conduzidos, mais uma vez, à uma distinção espacial entre órgãos que suportariam diferentes funções psíquicas.

Não pretendemos apontar para o fato de que uma di-
ferença entre funções psíquicas tenda, aí, a se transformar -
numa distinção espacial entre órgãos e centros cerebrais, -
pois a questão já é, assumidamente, conduzida em termos espa-
ciais: segundo Amacher (Amacher, P.: "Freud's Neurological Edu-
cation and its Influence on Psychoanalytic Theory", Psycholo-
gical Issues, Vol.IV, nº 04, Mon.16 pp.25 e 47), trata-se de
uma querela a respeito da localização de processos neurológi-
cos concomitantes à funções psíquicas, onde Breuer e Freud -
têm como adversários Exner e Meynert, que atribuíam uma mesma
localização cortical para percepções e imagens mnêmicas. Vale
a pena, no entanto, dada a constância com que essa distinção
entre percepção e memória reaparecem na obra de Freud, e isso
quando já não se trata de referi-las a processos neuro-fisio-
lógicos, tentar depurar esta questão de toda roupagem neuro-
fisiológica em que ela está envolvida. É interessante notar -
que essa distinção entre percepção e memória é a primeira -
questão a ser resolvida em termos "neurológicos" no "Projeto"
de 1895. Após estabelecer a incompatibilidade funcional entre
percepção e memória, da mesma maneira que foi feito acima nos
"Estudos sobre a histeria", Freud procura resolve-la mediante

a suposição de dois tipos diferentes de neurônios: um seria permanentemente alterado pela passagem da excitação, enquanto que o outro não sofreria qualquer tipo de alteração e, por isso, estava sempre pronto a receber novas excitações - (SE vol.I p.299). Mas, como a teoria neurológica até então não confirmava esta distinção entre neurônios, Freud formula a idéia de que essas características de impermeabilidade e permeabilidade são adquiridas pelos neurônios devido à sua localização no aparelho, não sendo, portanto, propriedades intrínsecas dos neurônios. Desse modo, se transplantarmos um neurônio da memória para o local da percepção, este neurônio adquirirá a característica da permeabilidade, e vice-versa (SE vol.I p.304). E ainda pelas mesmas razões que o levaram a distinguir entre estes dois tipos de localizações de neurônios, Freud introduz um outro tipo ou outra localização de neurônios: os neurônios representativos da consciência. Pois "lembrar", segundo Freud, não apresenta indicações de qualidade, e a mutabilidade dos conteúdos de consciência, sua transitoriedade, indicam que os neurônios que suportam a consciência são permeáveis, como os que sustentam a percepção (SE vol.I p.308-9). Deixando de lado, porém, a roupagem neurofisiológica na qual a questão está envolvida, e sem esquecer que, para Breuer e Freud, nesta época, a questão era "onde?" localizar a percepção e a memória (se no mesmo lugar ou não), enquanto que, para nós, a questão pretende incidir sobre a possibilidade mesma da localização, de qualquer tipo de localização, deixando, repetimos, tudo isso de lado, temos que notar que essa especialização visa, de uma maneira ainda a ser determinada, a acomodar teoricamente a característica atemporal das lembranças. Trata-se, evidentemente, de tornar possível a alucinação de lembranças, da transformação de lembranças em experiências atuais.

Entre 1894 e 1896, Freud desenvolveu a chamada "teoria da sedução"; Freud alardeava ter descoberto a causa específica da histeria. Ele já havia apontado para as deficiências explanatórias de etiologias baseadas, exclusiva ou preponderantemente, na hereditariedade. A noção de "estados hipnóides" de Breuer também foi rejeitada por razões semelhantes, juntamente com a própria hipnose. Freud defendia, nessa época, a idéia de que a causa das neuroses em geral residia - na vida sexual, seja na vida sexual presente (neurastenia e neurose de angústia), seja na vida sexual passada (histeria e neurose obsessiva). Nosso interesse, no entanto, não repousa sobre essa determinação da causa da histeria e das neuroses - em geral, mas, sim, sobre o complicado mecanismo causal aí admitido por Freud. Ele já é bem conhecido, daí nos limitarmos a considerar apenas seus aspectos mais essenciais, do nosso ponto de vista, é claro. Freud reconstruía, então, o curso - de eventos que culminavam na neurose da seguinte maneira: Durante a infância, a criança teria sido vítima de um assalto sexual, experiência esta que, na ocasião, lhe foi indiferente, dado que a criança não estava sexualmente preparada. Essa experiência permaneceu na memória, do mesmo modo como permanecem todas as outras lembranças. Porém, ao ser associativamente evocada por outra experiência, esta agora ocorrida após a puberdade, essa lembrança infantil provoca uma inusitada liberação de desprazer, já que, nesse meio tempo, a puberdade trouxe consigo um aumento descomunal na quantidade de excitação sexual. Esta produção de desprazer toma o Eu de surpresa, pois este está acostumado a espreitar fontes de desprazer apenas nas percepções, não em lembranças, de modo que este Eu se vê forçado a proceder a uma defesa patológica, retirando o afeto da lembrança e alocando-o, seja em inervações somáticas, seja em outras idéias, ao mesmo tempo em que reprime e torna

inconsciente a lembrança. Daí em diante, o mecanismo causal é semelhante ao da "Comunicação Preliminar".

Este mecanismo parece ter sido abandonado quando da descoberta da sexualidade infantil, embora, é evidente, ele não deixe de aparecer posteriormente na obra de Freud. Essa concepção das neuroses parece também aproximar mais decididamente a histeria das neuroses traumáticas ou adquiridas, aperfeiçoando assim o projeto da "Comunicação Preliminar". É claro, também, que esse mecanismo depende de uma hipótese que Freud teve o cuidado de destacar, em "As neuro-psicoses de defesa" (SE vol.III p.60), a hipótese de que uma quantidade de afeto pode ser alocado a, ou retirado de, uma idéia. Em certa medida, o mecanismo acima descrito representa a extensão do projeto teórico da "Comunicação Preliminar", quando expurgado da hipnose e dos "estados hipnóides": a produção de lembranças ao mesmo tempo inconscientes e continuamente operantes seria resultado de um processo anormal de defesa, e a razão pela qual um processo normal de defesa se transforma em anormal repousa sobre certas particularidades da relação entre a lembrança a ser excluída e uma outra lembrança infantil, e sobre certas particularidades da relação entre lembrança e experiência, relações estas que o mecanismo acima procura tornar possíveis. Embora as questões acima sejam importantes, nos concentraremos apenas nessa relação especial entre lembrança e experiência.

Há pouco destacávamos, em conexão com a "Comunicação Preliminar", uma característica da lembrança patogênica - que, se fosse admitida, exigiria modificações importantes a respeito daquilo que, normalmente, se admite como sendo a temporalidade dos processos psíquicos: pois lá se afirmava que determinadas lembranças eram, por assim dizer, isentas do desgaste temporal, ao qual as lembranças normalmente sucumbem ,

elas eram ditas reter todo o efeito da experiência à qual elas se referiam. Isso já contraria bastante a noção comum de que o efeito de uma lembrança é sempre menor que o de uma experiência, pois tratava-se, lá, de uma lembrança com efeitos comparáveis aos de uma experiência em geral, ou comparáveis aos efeitos da experiência que deu origem à lembrança em questão. É com surpresa, então, que constatamos que o mecanismo acima descrito tem como resultado uma relação entre experiência e lembrança ainda mais afastada da normal do que aquela que destacávamos na "Comunicação Preliminar": o mecanismo da posterioridade acima parece ter sido construído de modo a tornar possível a produção de lembranças que produzem mais efeitos que a própria experiência à qual elas se referem:

"...Graças à mudança devida à puberdade, a lembrança exercerá um poder que inexistia completamente quando do evento mesmo. A lembrança operará como se fosse - um evento contemporâneo. O que acontece é, por assim dizer, uma ação póstuma de um trauma sexual.

Até onde posso ver, este despertar de uma lembrança sexual após a puberdade, quando o evento mesmo ocorreu muito tempo antes deste período, constitui o único caso, na psicologia, onde o efeito imediato de uma lembrança ultrapassa aquele do evento atual (..) Acredito que esta relação invertida entre o efeito psíquico da lembrança e do evento é a razão pela qual a lembrança permanece inconsciente." (SE vol.III p.154) grifo de Freud (Passagens muito semelhantes a esta encontram-se em vols III-166-7 n.2, III-213 e - J-356)

Estamos agora diante não apenas da possibilidade de uma lembrança comportar-se como, e igualar-se a, a experiência que lhe deu origem, mas, mais que isso, estamos diante de uma lembrança que tem mais efeitos do que a própria experiência: a experiência sexual infantil não teve efeito algum, ao passo que sua evocação como lembrança teve efeitos enormes; a experiên-

cia posterior à puberdade também não teria efeito algum, não fosse a cooperação da lembrança infantil. Antes de explorar o que se deve entender por "efeitos" de uma lembrança, devemos considerar ainda o fato de que, neste mecanismo, já não se poder falar indiferentemente que "a experiência ou a lembrança dessa experiência...", como acontecia na "Comunicação Preliminar"; pois, aqui, a lembrança patogênica é uma combinação de duas lembranças que, tomadas isoladamente, não teriam efeito patogênico algum. A lembrança patogênica, portanto, não corresponde fielmente a nenhum evento passado, ela não é sinônimo de "experiência passada". Por exemplo, a lembrança patogênica comporta, segundo Freud, um conteúdo ideacional, que é proveniente da lembrança da experiência sexual infantil, e uma quantidade de afeto, que é proveniente da lembrança da experiência posterior à puberdade. Vemos, então, como a admissão desta distinção entre lembrança e experiência passada torna possível uma radicalização da tese de que histéricos sofrem de reminiscências (SE vol.III p.202 , 213), pois, embora claramente não baseada na hereditariedade, esta etiologia da histeria é bem menos traumática do que parece à primeira vista, ou, ao menos, é baseada numa noção de trauma bem mais, digamos, psíquica: o trauma é provocado por lembranças, e por lembranças que não correspondem à, nem são sinônimos de, nenhuma experiência passada, quer dizer, é uma lembrança, e não um evento real, o que provoca o trauma. O efeito patogênico reside, aqui, exclusivamente na lembrança composta de duas lembranças triviais. Nenhum sintoma histórico, diz Freud, surge de uma experiência real apenas, sendo sempre necessário supor, em acréscimo, a cooperação de alguma lembrança para que se produza o sintoma (SE vol.III p. 197)

O que entender, no entanto, por "efeitos" quando -

se diz que uma lembrança tem maior efeito que a própria experiência que a provocou ? É claro, em primeiro lugar, que Freud se refere aí ao sintoma: trata-se de uma avaliação tanto da importância que o sintoma ocupará na vida do paciente, quanto de sua duração. Trata-se, às vezes, também ou principalmente de "quantidade de afeto" e, em especial, de afeto se xual. Não nos interessa discutir, aqui, as dificuldades envolvidas nessa quantificação, mas, também, não podemos dispensar a diferenciação entre fenômenos que Freud procura, com ela, captar. A relação que, há pouco, estabelecíamos entre este mecanismo e a "Comunicação Preliminar" pode aqui ser útil. Há uma diferença, dizia lá Freud, por exemplo, entre a lembrança de um insulto ao qual se reagiu e a lembrança de um insulto - que tivemos que "engolir". Esta última, diziam Breuer e Freud, parecem ainda poder provocar os efeitos do próprio insulto, e quando a evocamos, é como se estivéssemos ainda diante do insulto, como se ele ainda fosse presente. A comparação entre esses dois tipos de lembrança exemplificaria, no domínio da consciência comum, o modo como uma lembrança pode reter, de modo inusitado, o caráter de experiência que tinha na origem, como não passavam com o tempo, como teimavam em reter certo grau de realidade que, por fim, acabaria por atrapalhar a aquisição de novas percepções, na medida em que, lembranças desse tipo, competiriam em pé de igualdade com percepções genuínas. Pode-se então entender "efeitos" de uma lembrança como sendo "graus de realidade", no sentido em que se diz que uma lembrança alucinada é tão real quanto uma experiência.

"Uma lembrança tão real quanto uma experiência", isto pode até ser admitido, mas uma lembrança "mais real" que a própria experiência, e é isso o que parece decorrer do mecanismo da posterioridade, isso já é bem mais difícil de imagi-

nar. Se na "Comunicação Preliminar" se dizia que uma lembrança não passava com o tempo, aqui, mais que isso, se afirma que uma lembrança aumenta, ganha em intensidade e efetividade, com o tempo: ao invés de se desgastarem, ao invés ainda de se manterem intactas, estas lembranças apresentariam, com o tempo, mais efeitos que aqueles produzidos pela própria experiência. Nossa maior dificuldade, aqui, consiste no fato de que Freud parece não ter feito, em relação ao mecanismo da posterioridade, aquilo que fez com a maioria de seus conceitos e noções, quer dizer, Freud não apontou, para essa relação invertida entre lembrança e experiência, nenhum equivalente na consciência comum. Quando analisamos os textos dessa época, constatamos - que parece não haver nada que exija a introdução desse tipo de relação, a não ser, talvez, a confirmação adicional da importância da etiologia sexual que ela oferece. Pois essa relação invertida só é dita ocorrer entre lembranças e experiências sexuais, dada as peculiaridades do desenvolvimento sexual. A razão pela qual uma relação como essa é propícia à produção de lembranças inconscientes, como Freud afirma na última passagem citada, no entanto, não é muito clara. Freud certamente pensava em acoplar este mecanismo da posterioridade ao mecanismo causal vigente na "Comunicação Preliminar", de modo que o mecanismo da posterioridade tornasse possível o mecanismo da causação contínua. A criação de lembranças patogênicas, lembranças que não passavam com o tempo, seria devida, não ao fato de que foram produzidas num estado diferenciado de consciência, mas, sim, ao fato delas receberem um investimento que não receberam na origem. Todo esse mecanismo era pensado por Freud como modelado sobre a "vivência da dor", tal como descrita no "Projeto" de 1895: supõe-se aí que a dor corresponde à irrupção, no interior do organismo, de uma grande quantidade de excitação, proveniente do exterior, excitação que, em seu curso, cria enor-

mas facilitações (Não precisamos entrar em detalhes sobre o significado destes termos). Quando, posteriormente, há a percepção do, ou a evocação da lembrança do, objeto que anteriormente nos proporcionou dor de fato, surge em nós, diz Freud, um estado afetivo semelhante à dor, mas que não é dor. É desprazer, e uma inclinação à reagir como reagíamos antes. Porém, se "desprazer" significa, como significa na estrutura teórica do "Projeto", um aumento na quantidade de excitação, de onde, pergunta Freud, viria essa quantidade? No primeiro estágio da "vivência da dor" ela, de fato, consistia na quantidade proveniente do mundo exterior, mas, agora, quando se trata apenas da percepção ou da lembrança do objeto hostil, a magnitude do estímulo é como a de qualquer outra percepção, e não poderia ser responsável pelo aumento da quantidade e pelo desprazer. Freud, para enfrentar essa dificuldade, propõe a idéia de "neurônios-chave" que, quando excitados, secretariam algo que provocaria o aumento da quantidade endógena e o desprazer. Graças à experiência, dolorosa de fato, anterior, haveria, continua a supor Freud, uma enorme facilitação entre a imagem mnêmica do objeto hostil e esses neurônio-chave, de modo que o investimento, mesmo trivial, da imagem mnêmica seria capaz de provocar uma enorme e inusitada liberação de desprazer, a não ser que um processo associativo como esse seja inibido pelo eu. O que nos interessa nessa sequência é que, aí, se encontra aquilo que mais se aproxima da relação invertida que, até agora, estamos tentando apreender: um investimento trivial de uma lembrança que redundava em efeitos enormes, numa enorme liberação de desprazer.

Um pouco mais tarde, Freud desenvolve a noção de que as lembranças passam, periodicamente, por retranscrições ou traduções, de forma que, para cada lembrança, encontrar-se-á, na memória, várias transcrições, como camadas geológicas

cas que se sobrepõem umas às outras. Freud pretende com isso uma teoria abrangente e sistemática das várias neuroses, mas em relação a isso nos interessa, apenas, notar que pode-se entender o efeito de cada retranscrição como o efeito de desgaste da lembrança, e a ausência de retranscrição como o efeito contrário. Quanto mais vezes uma lembrança é evocada, mais inibida ela será, e mais desgastada também. A evocação de uma lembrança sexual, diz Freud, no entanto, não coincide com seu desgaste: produz-se aí um acréscimo de afeto desagradável, incomum em se tratando de lembranças, pois as excitações se-xuais aumentariam com o tempo. A lembrança sexual infantil e dolorosa estará, assim, se comportando como um evento contemporâneo, e é por isso, diz Freud, que não se pode empregar - contra ela uma defesa normal, não pode ser inibida, e consequentemente não recebe uma nova transcrição. Tudo se passa como se essa ausência de transcrição produzisse, digamos, "buracos" na camada que se sobrepõe à desta lembrança. Diante de uma situação, que mantém laçosassociativos com a lembrança - não transcrita, o sujeito presta atenção àquilo que a percepção oferece, pois é daí que provêm normalmente idéias que exigem um maior trabalho inibitório. As idéias que surgem daí - são atentamente inspecionadas, ao passo que sua posterior integração associativa ao domínio das demais lembranças é acompanhado de pouca atenção, já que o sujeito confia que as lembranças desse domínio já estejam suficientemente "domadas". - Com os olhos voltados para a percepção, acompanhando des preocupadamente o curso associativo, o sujeito cai no buraco para onde o conduziu aquele processo associativo sem que ele o soubesse, ele desce então para uma camada inferior, onde se depara com uma lembrança transformada em experiência atual: ele - esta diante de um evento passado extraordinariamente real, e isso é mais extraordinário ainda, quando se tem em mente que, na época em que ocorreu, o evento não era tão importante como

agora o parece ser (ao menos, é isso o que sugere a relação invertida que estamos considerando). Porém, erroneamente, o sujeito ainda continua atento às percepções que incidem na camada superior, e procura, em vão, nelas a fonte do desprazer, ao mesmo tempo em que já se desencadeou nele reações mais primárias e menos sofisticadas que as próprias às camadas superiores. Assim, o sujeito pode tratar essa lembrança como se trata as percepções hostis, isto é, através de um processo semelhante à fuga, etc. Mas, por que não se pode inibir essa nova experiência em que se transformou a lembrança? E por que Freud precisa supor que esse evento-lembrança reativado tenha mais efeitos agora do que teve antes? A idéia é que o Eu, através de complicados mecanismos, procede a um processo inibitório para todas as lembranças e, principalmente, logo, digamos, "na entrada": ao deixar de ser experiência e ao se tornar lembrança, a idéia já é inibida, e se tornará progressivamente mais inibida, mais desgastada, mas, e aqui está o ponto decisivo, - isso só ocorrerá se houver ocorrido a inibição inicial, aquela que transforma a experiência em lembrança. É essencial à defesa normal, diz Freud (SE vol.I p.359), que esse processo inibitório seja acionado já quando da primeira liberação de desprazer, ou seja, já enquanto experiência atual. Isso explicaria a razão pela qual a defesa empregada contra essa lembrança tornada experiência não pode ser a normal, não pode ser aquela empregada contra cursos de associação que ameaçam gerar desprazer. É claro, também, que a relação invertida vem a propósito dessa "surpresa" e "desatenção" do Eu: apenas ela torna possível a ocorrência de "buracos" no domínio de lembranças inofensivas. A ausência do processo inibitório inicial, aquele que, dirigido às percepções, transforma uma experiência em lembrança, explicaria o fato de que a experiência, oriunda da lembrança investida, não possa ser mais inibida, não possa mais ser -

retransformada de volta em lembrança, e não passe com o tempo. Numa conferência em que expõe sua teoria das neuroses dessa época, Freud, exprimindo dúvidas a respeito da extensão em que ele próprio tenha conseguido, mediante a introdução das cenas sexuais infantis, justificar a aparentemente excessiva irritabilidade dos histéricos, a discrepância, neles, entre estímulo e reação psíquica, onde a reação psíquica parece sempre despropositadamente maior do que aquela que poderíamos esperar a partir da consideração do estímulo que a provocou, Freud se pergunta:

"...por que pessoas saudáveis se comportam de modo diferente ? Por que todas suas excitações de muito tempo atrás não entram em operação mais uma vez, quando ocorre uma excitação nova, presente ? Tem-se a impressão, de fato, de que, com pacientes histéricos, é como se todas suas experiências antigas - às quais eles já reagiram tão frequentemente e, ainda, tão violentamente -retiveram seu poder efetivo: como se tais pessoas fossem incapazes de dispor de seus estímulos psíquicos...em pessoas histéricas, quando há uma causa precipitante presente, as experiências antigas entram em operação na forma de lembranças inconscientes. Parece que a dificuldade de dispor de uma impressão presente, a impossibilidade de transformá-la numa lembrança impotente, é ligada precisamente ao caráter do inconsciente psíquico...o restante do problema situa-se, uma vez mais, no campo da psicologia - e, mais ainda, de uma psicologia de um tipo para a qual os filósofos têm feito pouco para preparar o caminho para nós." (SE vol.III p.218-9)

Assim como Freud na passagem acima, nós, também, deixaremos ir resolvida, aqui, a questão sobre a razão última dessa atemporalidade, do fato da lembrança não passar com o tempo e manter o caráter de experiência atual mesmo através de longos períodos de tempo. Freud, na passagem acima, promete uma nova psicologia que acolherá esse fato, e será lá, também, que trataremos

dele, nos próximos capítulos deste, onde, ao tratar da teoria psicanalítica já plenamente constituída, demarcaremos os contornos precisos dos temas da espacialidade e da atemporalidade. Note-se, porém, que Freud, na passagem acima, desliza de um uso do termo "inconsciente" enquanto adjetivo para o uso do termo enquanto substantivo. Freud atribui a atemporalidade ao (sistema) inconsciente. A psicologia aí anunciada já contém o embrião daquilo que, posteriormente, viria a ser designado como o inconsciente.

A esse respeito será instrutivo mencionar a análise lógica promovida por MacIntyre do conceito de Inconsciente. Por "análise lógica" de um conceito MacIntyre entende, não uma questão sobre quão suficientes evidências há para que se a firme a existência de tais processos, mas, sim, a questão sobre que tipos de razões são apropriadas para justificar tais afirmações. Em resumo, através da comparação entre o uso do termo "inconsciente" na linguagem ordinária (pré-freudiana) e o uso do mesmo termo na linguagem freudiana, MacIntyre constata que a linguagem freudiana promove uma inovação radical, em relação à linguagem ordinária, apenas no que se refere ao uso do termo em sua forma substantiva, como o inconsciente (44). Pois a linguagem ordinária já comporta um uso adverbial e adjetivo deste termo, sendo que, a este respeito, a linguagem freudiana se limita a estender, e muito, um uso já em prática e sancionado pela linguagem comum. Essa inovação linguística exprime uma inovação conceitual: enquanto o termo inconsciente, em sua forma adverbial e adjetiva, tem apenas uma função "descritiva", o termo inconsciente, em sua forma substantiva, por outro lado, é candidato a ter uma função "explanatória" (48-9). E como "poder explanatório" de uma hipótese tem, em MacIntyre, o sentido usual em teoria da ciência (47), ou seja, a capacidade de fornecer, via dedução, previsões testáveis, MacIntyre conclui que "...in so far as Freud uses the -

"concept of the unconscious as an explanatory concept, he - fails, if not to justify, at least to make clear its justification." (72) Apenas o uso descritivo do conceito é, segundo MacIntyre, justificado. MacIntyre parece não perceber que is so contraria ou ultrapassa os limites que ele mesmo atribui à análise lógica de conceitos, tal como descrita acima. Melhor seria formular a tese de MacIntyre, então, da seguinte maneira: Freud, erroneamente, acredita que suas (justificadas) descrições podem servir para justificar o uso explanatório do termo "inconsciente", o que de fato não podem. Mas não são essas conclusões de MacIntyre o que nos interessa aqui, e, sim, alguns aspectos colaterais de sua análise: em primeiro lugar, MacIntyre nota que essa inovação conceitual, o uso do termo "inconsciente" como substantivo, é responsável pela concepção substancialista e espacial da mente em Freud (45). Desde o início, MacIntyre já nota a linguagem espacial de Freud (23), e percebe nela, também, a persistência da linguagem fisiológica. Uma terceira fonte da espacialização freudiana da mente seria, segundo MacIntyre, a adoção, por parte de Freud, da noção herbatiana e lockeana de "idéia", unidades discretas da vida mental que, transformadas assim - em entidades, conduziriam naturalmente à uma linguagem espacial (11-2). A novidade de MacIntyre reside, para nós, em - que ele leva a sério a questão da espacialidade, isso, inclusive, a ponto de reservar-lhe um item dos seis que, segundo ele, definiriam completamente o lugar e função do conceito - de inconsciente em Freud:

"(vi) The Unconscious is 'a place', 'a realm'. - That is, in asserting the role of the Unconscious Freud is making an existential claim. He is not merely offering us an instructive diagram, a model in terms of which to envisage conscious thought -

"and behaviour. He is propounding a hypothesis, asserting that the world includes an entity hitherto undiscovered. Freud himself and many of his expositors, talk of 'spatial metaphors', and clearly in ordinary language we often speak of the mind in spatial terms when we intend nothing spatial. We talk, for example, of thoughts 'passing through' or 'coming into' the mind. But in these cases we could easily replace our metaphors by non-spatial language. 'For a moment I thought...' or 'Suddenly I thought!...' But Freud in explaining what he means is inexorably wedded to talk about processes, about happenings, about entities. So that even if we allow his spatial language to be metaphorical, we must not therefore see him as doing less than offering a hypothesis about some sort of existent reality." (32)

Isso talvez fique mais claro se notarmos que, no item (i) da mesma série, após notar a caracterização negativa do termo inconsciente, MacIntyre rejeita a aproximação, feita por Freud, entre o inconsciente e a "coisa-em-si" kantiana, pois esta, segundo MacIntyre, seria uma entidade incognoscível e, portanto, inadmissível (30). De qualquer forma, MacIntyre parece estar utilizando, nos dois casos, uma tese implícita e discutível: o que existe existe no espaço e é cognoscível e vice-versa. É de se supor, então, que para MacIntyre os processos mentais comuns, por não ocuparem espaço nem serem intersubjetivamente cognoscíveis, não existem. Ao mesmo tempo, recordamos que, na "Introdução" deste, sugeríamos, embora por razões diferentes (a atemporalidade), essa mesma configuração: atenuar a "incognoscibilidade" dos processos inconscientes e duvidar do caráter metafórico da linguagem espacial de Freud. Mas não estamos certos de que Freud compartilhe a tese acima, que supomos implícita em MacIntyre, nem sabemos o papel que esta tese exerce nas conclusões de MacIntyre sobre a injustificabilidade do seu conceito de Inconsciente (conclusões es-

tas que, é claro, Freud não aprovaria). De qualquer forma, - MacIntyre está certo ao notar a insistência da linguagem espacial em Freud, embora erre ao ligar a espacialização à - questão sobre a existência dos processos descritos por Freud, pois não há razão alguma, a priori, para que um existente es teja, necessariamente, no espaço. Por outro lado, MacIntyre, na passagem acima, parece sugerir que todo conteúdo metafó*ri* co-espacializante da mente, presente na linguagem comum, pode ser eliminado em favor de expressões, digamos, puramente temporais. Todos nós partilhamos desta convicção, e vimos - mesmo, na "Apresentação" deste, quão absurdo é desconhecer - ou não reconhecer o caráter metafórico de tais expressões da linguagem comum. Agora, independentemente da questão se essa possibilidade de retradução (no caso, eliminar o conteúdo me tafórico-espacializante em favor de expressões que utilizem apenas termos e relações temporais) pertence ou não à essência mesma das expressões metafóricas em geral, isto é, independentemente da questão sobre se aquilo que é expresso por meio de uma metáfora pode ser expresso também de uma forma - não metafórica, independentemente dessa questão, temos que - admitir que há algumas noções espacializantes, presentes na linguagem comum, que dificilmente seriam aptas a serem retra duzidas dessa maneira em expressões puramente temporais: por exemplo, tome-se a noção de "conflito". Em sua formulação a mais simples, ela significa a ocorrência de duas idéias incompatíveis ao mesmo tempo, disto resultando que o tempo, - aí, não pode constituir-se em princípio de diferenciação entre as duas idéias. Quando dizemos, na linguagem comum, que "oscilamos" ou hesitamos "entre" duas idéias, supomos que elas estão ambas presentes ao mesmo tempo, mas são consideradas por nós apenas sucessivamente: primeiro uma, depois a ou

tra, depois ainda voltamos à primeira, etc. Mas, neste caso, como diferenciá-las, já que a espacialização implícita no "entre" é dita metafórica? Como diferenciá-las, se estão am bas presentes ao mesmo tempo diante de nós? Recordemos, a este respeito, a análise promovida por Bergson da concepção associacionista de "conflito": para Bergson, se nessa consideração sucessiva das idéias, elas permanecessem as mesmas, como o afirmam os associacionistas, nunca se chegaria à uma resolução de um conflito; como uma bola de bilhar que, por inércia, ricocheteia eternamente entre outras duas, nós também, se o associacionista estiver certo, nunca chegaríamos a resolver conflito algum. Isto também mostra, segundo Bergson, que o "tempo" do associacionista, na verdade, é espaço. Pois apenas supondo-as no espaço, continua Bergson, é que as idéias poderiam permanecer assim as mesmas durante o processo decisório. Mas como, de fato, conclui Bergson, chegamos a re solver alguns conflitos, temos, então, que admitir que as idéias não permanecem as mesmas durante o processo decisório, que a consideração da primeira influi na consideração da se gunda, e esta, por sua vez, posteriormente influenciará em nossa reconsideração da primeira, que, por isso, já não será a mesma "primeira" idéia. Embora a crítica à concepção as sociacionista pareça bem conduzida por Bergson, parece, no entanto, que a concepção bergsoniana de conflito já se afasta bastante da concepção comum. Pode-se mesmo perguntar se essa noção de um fluxo de idéias que se interpenetram mutuamente é suficiente para apreender a especificidade da noção de conflito, de modo a distingui-la de outros processos mentais. Pois a noção de "conflito" de Bergson, que ^{ele} opõe à concepção associacionista, poderia ser atribuída a qualquer pro cesso mental, mesmo àquelas situações onde não reconhecemos

conflito algum. Se a concepção associacionista implica na impossibilidade da resolução de conflitos, a concepção bergsoniana dissolve e descaracteriza a própria noção de conflito. Pois, se é verdade que, quando voltamos a reconsiderar a primeira idéia, após ter considerado a primeira e a segunda, já não a encontramos exatamente como a "mesma" primeira idéia, também é verdade que ela não pode ser considerada uma idéia absolutamente outra, isto é, não pode ser completamente distinta da idéia considerada pela primeira vez. Pois, neste caso, deveríamos também considerar como "conflito" outros processos mentais, tais como, por exemplo, aqueles em que, ao divagar, pensamos numa viagem, depois num problema teórico, depois pensamos em comer, etc, e não parece muito conveniente considerar tais divagações como "conflituosas". Resulta disso que em Bergson também não há resolução de conflito, já que a noção de conflito foi a tal ponto dissolvida e descaracterizada, que já não resta conflito algum do qual se afirmar uma solução.

Apesar disso, Bergson está correto ao denunciar - que a noção associacionista de "conflito" é construída sobre a intuição do espaço. Agora, se essa noção é construída sobre a intuição do espaço, o que dizer então da concepção - freudiana de "conflito"? Todos sabem que Freud, desde o início, estava envolvido com questões a respeito de resoluções "excepcionais" de conflitos como, por exemplo, aquela que, segundo Freud, seria a causa das neuroses atuais e, em particular, da neurose de angústia. Em relação à histeria, podemos acompanhar, brevemente, um texto intitulado "Um caso de tratamento bem sucedido mediante hipnotismo", onde Freud procura explicar a produção dos sintomas histéricos através da noção de "contra-vontade". Esta noção, assim como várias ou-

tras (sugestão indireta, auto-sugestão, contra-sugestão, etc), eram cunhadas no interior da discussão sobre a hipnose, e podem ser consideradas precursoras da posterior noção de inconsciente. Mediante a noção de contra-vontade, Freud procura determinar o tipo de conflito que estaria na origem dos sintomas histéricos; diferentemente do que ocorre quando da resolução normal de um conflito, ou mesmo da efetivação de uma intenção qualquer em pessoas normais, diz Freud, nos histéricos as idéias antitéticas insuportáveis (idéias que representam a contra expectativa, a incerteza subjetiva a respeito da possibilidade de efetivação daquela intenção) não desaparecem quando a intenção se efetiva, e mesmo continuam a existir como uma idéia desconectada, muitas vezes inconsciente para o próprio indivíduo. Quando um histérico efetiva sua intenção, continua - Freud, a idéia antitética ("não vou conseguir", etc) efetiva-se também, através de inervações somáticas (SE vol.I p.222). - Disso resulta uma perversão da vontade; os histéricos, segundo Freud, parecem não poderem fazer aquilo que mais querem, e não podem justamente porque, e na medida e intensidade com que , querem. Esse caráter demoníaco da histeria, segundo Freud, seria devida à emergência das idéias antitéticas:

"A questão sobre o que acontece à intenções que foram inibidas parece-nos sem sentido, em se tratando da vida ideacional normal. Estaríamos tentados a dizer que elas, simplesmente, não ocorrem. O estudo da histeria, entretanto, mostra que elas ocorrem, quer dizer, que são preservadas as alterações físicas à elas correspondentes, que elas são armazenadas e gozam de insuspeitada existência numa espécie de reino das trevas, até que emergjam, como maus espíritos, e assumam o controle do corpo, que, em regra, está sob as ordens do eu-consciência predominante." (SE vol. I p.127)

Podemos ver, aí, como a noção de conflito, tal como entendida

por Freud ainda no início de seu trabalho, já se afasta bastante da noção comum, e se afasta mais ainda da noção bergsoniana, de conflito. Desde o início, Freud estava às voltas - com conflitos cuja "resolução" não implicava na abolição ou eliminação de uma das idéias em conflito: tudo se passa como se, por ocasião do conflito, a consciência, até então inextensa, se "abrisse" em espaço, de modo a abrigar as duas idéias incompatíveis. Vê-se, na passagem acima, como a "preservação da idéia rejeitada" quase que, necessariamente, exige a postulação de um "lugar, domínio ou reino" onde alojá-las. Como se supõe que a consciência seja inextensa, a idéia rejeitada será dita "inconsciente" (como se não coubessem , numa consciência, duas idéias incompatíveis), mas a espacialidade, rejeitada no início, volta na forma de uma substantivação de "inconsciente", de uma região do psiquismo onde se alojariam as idéias rejeitadas. Essa noção de conflito pressupõe a intuição do espaço não porque, como acontecia com os associacionistas, as idéias permanecem as mesmas por entre - suas considerações sucessivas, mas, sim, porque já não há sucessão alguma: as duas idéias coexistiriam aí lado a lado , ao mesmo tempo, e se podemos diferenciá-las, é porque estariam em lugares diferentes. Isto ficará mais claro quando , na sequência deste, nos próximos capítulos, tratarmos do tema da espacialidade (e da atemporalidade) na teoria psicanalítica agora já plenamente constituída.

FREUD: ATEMPORALIDADE SIGNIFICA ESPACIALIDADE

a) AS METÁFORAS ESPACIAIS PSICANALÍTICAS

Nosso ponto de partida aqui é uma anotação de Freud não publicada, que já mencionamos em nossa "Introdução":

"Espaço pode ser a projeção da extensão do aparelho psíquico. Nenhuma outra derivação é provável. Ao invés dos determinantes a priori de Kant de nosso aparelho psíquico. Psique é extensa; não sabe nada sobre isso."(XXIII, 300)*

Em que medida estas considerações são inteligíveis? Aquilo - que nelas diz respeito a Kant, já foi por nós explorado, em - nossa "Introdução", e, ao menos por enquanto, pode ser deixado de lado. Concentraremos agora na tarefa de emprestar, mediante recurso ao restante da obra de Freud, significado às considerações acima. Não é o caso de estarmos emprestando indevida importância a fragmentos não publicados de Freud. Queremos apenas investigar em que medida as considerações acima têm suporte no restante da doutrina freudiana, e só damos destaque a estas considerações porque suspeitamos que, nelas, encontra-se tanto a culminação da, como também o verdadeiro significado da, concepção tópica do psiquismo, concepção esta - que, como podemos ver mesmo nestas últimas das linhas escritas por Freud, Freud não renegou jamais.

Deixando de lado, então, a referência a Kant, notemos as seguintes afirmações de Freud: 1º A psique, ou o aparelho psíquico é, em si, espacial. 2º A não-espacialidade da psique é uma ilusão. 3º O espaço do mundo é apenas projeção - do real espaço da psique. A primeira afirmação, por si só, já é bastante polêmica, pois ela é clara o bastante, dado o contexto, ao afirmar que não se trata, nessa espacialização da psique, nem de uma metáfora, nem de um construto teórico, mas sim de espaço efetivo. A segunda afirmação dá conta do fato - da primeira não ser evidente. A terceira, no entanto, faz re-

ferência a um mecanismo que já faz parte do corpo teórico psicanalítico, ou seja, faz referência à "projeção". É mediante essa projeção da espacialidade da psique para o mundo é que se gera a dupla ilusão denunciada na passagem acima: as ilusões da não-espacialidade da psique e a da espacialidade do mundo. Nisso tudo, porém, apenas a referência ao mecanismo da projeção nos oferece uma oportunidade de esclarecer essa passagem de Freud, pois ela já é parte integrante do corpo teórico psicanalítico, como já disse, e, com efeito, já em "A psicopatologia da vida cotidiana" encontramos elementos para aprofundar o sentido daquelas afirmações: após apontar para duas esferas de fenômenos que correspondem a um conhecimento inconsciente da existência de motivações inconscientes (a paranóia e a superstição, onde não se sabe nada das próprias motivações mas, sob pressão destas, se vê uma significação nos mínimos detalhes do exterior, por projeção), Freud, discorrendo sobre este mecanismo projetivo, o aponta como a fonte da mitologia e da metafísica:

"Eu acredito, de fato, que uma grande parte da concepção mitológica do mundo, que se estende até as religiões mais modernas, não é nada mais que psicologia projetada no mundo externo. O reconhecimento obscuro (a percepção endo-psíquica, por assim dizer) de fatores e relações psíquicas no inconsciente é espelhado...na construção de uma realidade supranatural, que está destinada a ser retransformada de volta pela ciência numa psicologia do inconsciente. Poder-se-ia tentar explicar desta maneira os mitos do paraíso e da queda do homem, de Deus, do bem e mal, da imortalidade, e assim por diante, e transformar a metafísica numa metapsicologia." (VI, 258-9, S.E.) grifo de Freud.

Não entraremos em detalhes a respeito do mecanismo da projeção e, principalmente, não abordaremos a projeção enquanto mecanismo de defesa. Veremos, daqui a pouco, que a projeção nem sempre é um mecanismo de defesa. O que nos importa notar, ago

ra, é que a passagem acima comporta um sentido muito preciso e, mesmo, novo de "Metapsicologia": trata-se do produto da operação intelectual que reconduz, devolta à mente, os atributos - que dela foram projetados para o mundo externo na forma de uma metafísica. Mas, antes de entrar em detalhes a respeito desse inusitado significado de metapsicologia, devemos justificar - nossa suspeita de que, entre esses atributos psicológicos que são projetados numa metafísica e numa mitologia, atributos esses que, segundo Freud, devem ser reconduzidos de volta ao domínio da mente sob o título de metapsicologia, que entre esses atributos está, justamente, a espacialidade. A anotação de - Freud, com que iniciamos este capítulo, faz-se acompanhar de - outra:

"Misticismo é a obscura auto-percepção do domínio fo
ra do Eu, do Isso." (SE XXIII, 300)

A projeção é comumente considerada apenas um mecanismo de defe
sa e, assim, remete-nos a um conflito subjacente. Mas, que tipo de conflito seria tratado mediante a projeção do espaço ? - Nenhum. A projeção nem sempre é um mecanismo de defesa. Após - ter apontado para a projeção que está na origem dos tabús so
bre os mortos, Freud diz, em "Totem e Tabú", que a projeção - nem sempre tem o propósito de defesa, nem sempre é uma solução patológica de um conflito e, muitas vezes, não serve à resolu
ção de conflito algum:

"...a projeção não foi criada para a defesa, ela dá-se também onde não há nenhum conflito. A projeção de percepções internas para o exterior é um mecanismo - primitivo, ao qual, por exemplo, também nossas per
cepções dos sentidos estão sujeitas, que, portanto, tem normalmente uma parte muito grande na formação - de nosso mundo externo. Sob condições ainda não sufi
cientemente averiguadas, percepções internas de processos emocionais e de pensamento também podem ser, como as percepções do sentido, projetadas para fo
ra, empregadas na formação do mundo exterior, ao pas
so que elas deveriam permanecer no mundo interior...

"o homem primitivo desenvolveu, através da projeção de percepções internas para o exterior, uma imagem do mundo exterior que nós, agora, com a percepção - consciente fortalecida, temos que retraduzir em psicologia." (S.E, XIII, p.64 - S.A., vol.IX, p.354-5)

É claro, então, que tínhamos razão quando, na "Introdução" - deste, equiparávamos esta projeção ao papel, atribuído por - Kant, das formas subjetivas da sensibilidade na percepção dos objetos do mundo exterior. Mas, fora as anotações não publicadas que incluímos acima, não temos ainda em mãos a afirmação de que o espaço pertence, de direito, à alma, de que ele é - projetado no exterior da mesma maneira que é projetado aquilo que constitui o misticismo e a metafísica, e que deve ser reconduzido de volta à alma pela metapsicologia. Temos, no entanto, uma sugestão muito grave e importante, a respeito do significado de metapsicologia: Metapsicologia não seria, então, aquilo que se poderia obter mediante uma comparação com a metafísica, não se trataria de dizer "A metapsicologia está para a psicologia assim como a metafísica está para a física", pois a metapsicologia, tal como Freud sugere acima, excluí, inválida, deve ser colocada no lugar da, metafísica. A metapsicologia, segundo Freud, se constitui justamente pelo esvaziamento da metafísica, ela é o que restará quando aquilo que foi projetado pela tendência paranóico-filosofante for colocado de volta em seu devido lugar. Não vamos, no entanto, aqui, seguir a pista da interessantíssima tríade "projeção-paranóia filosofia", ao menos por enquanto, e, sim, vamos notar que essa maneira de encarar a metapsicologia ameaça transtornar - grande parte das questões, filosóficas, sobre a psicanálise. Suponha-se, por exemplo, a crítica ao ponto de vista metapsicológico dinâmico: Que direito, perguntam, teria Freud em postular a existência de "forças" mentais? Ou sobre o ponto de vista econômico, que "quantidade de investimento" seria aquela? E, de um modo geral, e esta é a principal questão levan-

tada pela crítica filosófica da psicanálise, que direito teria Freud em transportar, para o domínio dos fenômenos mentais, conceitos que têm aplicação justificável e justificada apenas em relação aos fenômenos do mundo externo, físico ou material? O significado de metapsicologia que destacamos aqui parece inverter radicalmente estas questões: Segundo ele, todas estas noções, quando aplicadas a eventos mentais, longe de serem indevidamente, estariam, pelo contrário, em seu lugar de direito. Mais ainda, que tais noções só estão indevidamente aplicadas quando se as aplicam ao mundo externo, quando compõem uma física, por exemplo. Poderá nos ser objetado aqui, que Freud não teria sido insensato a ponto de afirmar tais coisas. Concordamos. Excluamos, portanto, e de modo a proceder mais sensatamente, essa segunda implicação do significado de metapsicologia, isto é, deixemos de lado a questão sobre se, no entender de Freud, a aplicação dessas noções aos fenômenos do mundo externo é justificada ou não. Mas retenhamos a primeira, mais importante para nós, implicação do conceito de Metapsicologia, de que o espaço pertence, de direito, à mente, pois isto nos permitirá colocar, sob um novo prisma, o ponto de vista metapsicológico tópico que, por razões óbvias, nos interessa mais de perto. Vejamos como surge o ponto de vista tópico na "Interpretação dos Sonhos" e na "Metapsicologia" de 1915.

Freud abre o capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos" com a apresentação de um sonho que, segundo ele, não apresenta problemas relacionados à sua interpretação, mas que, ainda, apresenta a característica essencial dos sonhos, característica esta que os distinguem da vigília. Esta característica não é outra que não o fato de que, nos sonhos, um pensamento, geralmente o pensamento de algo desejado, é objetivado, é representado como cena presente e atual, é experienciado (SE - vol.V p.534). Freud considera esta característica sob dois as-

pectos: sob o primeiro, um pensamento é, no sonho, representado como uma situação presente, é transformado para o tempo presente. Isto, segundo Freud, torna-se inteligível quando se considera que apenas no tempo presente um desejo pode ser representado como satisfeito (Trataremos dessa questão em breve) - Sob o segundo aspecto da característica fundamental dos sonhos, o pensamento é, segundo Freud, transformado em imagens visuais e sensíveis. É a este segundo aspecto da característica fundamental dos sonhos que Freud dedicará maior esforço, é a tornar possível esse aspecto que visa a construção do aparelho psíquico veiculado pelo capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos". A construção do aparelho psíquico tem como finalidade responder à questão: O que deve ser o aparelho psíquico de modo que seja possível tal transformação de pensamentos em imagens sensíveis? É neste ponto que Freud introduz a, muito discutida, idéia de Fechner, no sentido de que:

"...a cena de ação (Schauplatz) dos sonhos é outra - do que a da vida ideacional da vigília. Nenhuma outra hipótese permite compreender as peculiares características da vida onírica.

A idéia que assim é colocada à nossa disposição é a de uma localidade psíquica (psychischen Lokalität)." (SE vol.V p.536 - SA vol.II p.512)

De que modo, perguntamos, a transformação de pensamentos em imagens sensíveis exige a idéia de "localidades psíquicas"? O argumento de Freud, que precisa ser aprimorado, é o seguinte: Se a "cena de ação" dos sonhos e da vigília fossem as mesmas, se suas diferenças fossem apenas de grau, do grau em que a censura, por exemplo, varia entre o dia e a noite, então, os sonhos se apresentariam como pensamentos menos distintos, é verdade, mas ainda com a mesma forma e conteúdo que os pensamentos da vigília. Mas, dado que isso não ocorre, dada a característica essencial dos sonhos, a transformação dos pensamentos em imagens sensíveis, constatamos senão uma mudança de conteúdo, - ao menos uma mudança de forma dos pensamentos. Devemos con-

cluír, portanto, que sonhos e vigília têm "cenas de ação" diferentes.

Há, evidentemente, algo estranho nesse argumento. - Não se percebe, ainda, a relação entre a transformação dos - pensamentos em imagens sensíveis e a idéia das localidades - psíquicas. Mas prossigamos, e vejamos brevemente como Freud - pensa ter tornado inteligível esse segundo aspecto da caracte- rística fundamental dos sonhos mediante a idéia de localida- des psíquicas. Em breve a questão acima será respondida.

O método de Freud, segundo ele próprio, é dissecar uma função psíquica, analisá-la em elementos, para depois, nu ma síntese, reconstruir a função a partir dos elementos que a análise descobriu. Sobre cada um dos elementos que compõem o comportamento reflexo, Freud sobrepõe assim uma dicotomia: do lado sensório, Freud sobrepõe a dicotomia entre percepção e memória e, sobre o lado motor, Freud sobrepõe a dicotomia en tre pré-consciente e inconsciente. A primeira dicotomia, en tre percepção e memória, nós já conhecemos - trata-se daquela dificuldade em conceber a co-existência de traços psíquicos - permanentes e traços psíquicos transitórios. Já discutimos, e em breve discutiremos mais, como esta co-existência se resol- via, em Freud, numa concepção espacial da mente. A segunda di cotomia, entre Incs e Pcs, é derivada, segundo Freud, do estu do dos sonhos, em conexão com o fenômeno da censura.

A primeira vista, poderia parecer que essas duas di cotomias, a distinção entre percepção e memória, de um lado, e a distinção entre pré-consciente e inconsciente, de outro, são, aí, juntadas por Freud sem que haja nenhuma preocupação, nenhum meio, de conectá-las. O que tem a ver uma dicotomia - com a outra? Sabemos, no entanto, que, sob um determinado as pecto, as duas dicotomias acima estão conectadas e, na reali- dade, se sobrepõem, coincidem: tanto os elementos da percep-

ção como os da consciência são transitórios e, por outro lado, tanto os elementos da memória como os elementos do inconsciente são relativamente permanentes. Isso é confirmado pela seguinte passagem de "Totem e Tabú" onde, em acréscimo, encontraremos novas informações sobre o mecanismo da projeção envolvido na criação do animismo e da metafísica e, consequentemente, sobre o modo de constituição da Metapsicologia (estes acréscimos, aqui como em outras ocasiões, nos justificam a proceder citações generosas de Freud). Discutindo a gênese da crença do homem primitivo em espíritos, Freud diz:

"O que nós, assim, semelhantemente ao homem primitivo, projetamos na realidade externa não é outra coisa que não o reconhecimento de uns estados, num dos quais uma coisa é dada aos sentidos e à consciência, é presente, ao lado do qual há outro estado, no qual a mesma coisa é latente, mas capaz de reaparecer, - portanto, reconhecemos a coexistência de percepção e memória ou, mais geralmente, a existência de processos psíquicos inconscientes ao lado dos conscientes. Poder-se-ia dizer que o "espírito" de uma pessoa ou coisa reduz-se, em última análise, à sua capacidade de ser lembrado e representado quando já foram retirados da percepção." (SE vol.XIII p.93-4 - SA vol. IX p.381-2) grifo meu.

Neste sentido, as duas dicotomias coincidem e são reduzidas a uma só: a distinção entre traços psíquicos transitórios e traços psíquicos permanentes. Na sequência da passagem acima, - Freud, após notar que não há uma correspondência ponto a ponto entre, de um lado, as duas dicotomias (percepção/memória, consciente/inconsciente) e, de outro lado, a dicotomia alma/não-alma, passa a discernir, entre os atributos da "alma" primitiva, aqueles que pertencem, de fato, a um ou outro elemento da dicotomia consciente/inconsciente, e, com isso, aproxima-se mais da formulação que propomos:

"Sua (da "alma") volatilidade e mobilidade,... são - características que inconfundivelmente lembram a na-

"tutela da consciência. Mas o modo como elas se escondem sob a personalidade aparente, lembra o inconsciente; atribuímos hoje a imutabilidade e a indestrutibilidade não mais aos processos conscientes mas sim, ao contrário, aos processos inconscientes, e também consideramos estes últimos como o verdadeiro suporte da atividade psíquica." (SE vol.XIII p.94 SA vol.IX p.382) grifo meu

Em breve, voltaremos a considerar o papel dessa dicotomia fundamental na constituição da metapsicologia. Voltemos ao capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos", agora com a sugestão de que não devemos nos impressionar com a proliferação de agências ou sistemas do aparelho psíquico lá veiculado.

Nosso problema ainda não está, no entanto, resolvido, ainda não sabemos como o fato da transformação do pensamento, no sonho, em imagens sensíveis exige, segundo Freud, a introdução da idéia de Fechner, da idéia de "localidade psíquica". A resposta parece estar relacionada ao que Freud tem a dizer sobre uma direção ou movimento da excitação no interior do aparelho. Aqui há uma certa ambiguidade, pois, às vezes, Freud afirma que todos os processos de pensamento, incluindo os processos normais, começam no Incs e, outras vezes, Freud parece afirmar que o processo normal de pensamento começa na percepção, quer dizer, no sistema pcpt. A mais consequente resposta a este pequeno problema encontra-se, talvez, no texto "Notas sobre o bloco mágico", onde Freud imagina que o Incs lança, por assim dizer, pseudópodos em direção aos sistemas perceptivos, recolhendo assim amostras do mundo exterior. De qualquer forma, a direção do pensamento normal continua a mesma, ele se dirige para o polo motor e para a consciência. É em oposição a esta direção normal do pensamento, que Freud concebe a direção do pensamento no sonho. No sonho, a excitação não se dirige ao polo motor, mas, sim, ao polo perceptivo. O pensamento, originando-se no Inconsciente,

como que ricocheteia na censura que se lhe interpõe entre o - Incs e o Pcs, e volta na direção oposta à normal, volta em direção à percepção, não deixando, no entanto, de arrastar consigo alguns elementos pré-conscientes. Esse pensamento inconsciente "caminha" agora na direção oposta à normal, e atinge a percepção como que por detrás; trata-se de um movimento regressivo da excitação.

Já estamos familiarizados com essa idéia de que a alucinação consiste no fato da percepção ser atingida pela excitação como que, por detrás, a partir do interior, e não do exterior, do organismo. Mas ela também não resolve nosso problema e, como veremos em breve, essa idéia já existia antes do estudo dos sonhos. Continuemos então. À essas duas direções opostas do pensamento, a normal e a regressiva, Freud acopla um outro aspecto, uma outra oposição: A direção regressiva do pensamento conduz a idéia abstrata de volta à imagem sensível da qual esta idéia abstrata foi derivada (da qual ela foi abstraída). Em oposição à esta, a direção normal de pensamento, pensada à maneira empiricista, conduz da imagem sensível até a idéia abstrata. Dado que, assim parece pensar Freud, as idéias abstratas são derivadas de imagens sensíveis, no pensamento normal, e dado que os pensamentos abstratos são, nos sonhos, transformados, não em quaisquer imagens sensíveis*, mas, sim, transformados nas imagens sensíveis a partir das quais aqueles pensamentos abstratos foram derivados, tem-se, assim, a contrapartida formal das duas direções de pensamento acima referidas. É como se um único e mesmo pensamento pudesse, às vezes, ser expresso sob uma forma (em idéias abstratas) e, outras vezes, sob outra forma (em imagens sensíveis), sendo que "inconsciente" figuraria aí como o termo médio entre essas duas formas de expressão.

O problema ainda continua, no entanto, pois essa di-

reção progressiva do pensamento, que conduz da imagem sensível até à idéia abstrata, à maneira empiricista, não parece exigir a introdução de "localidades" psíquicas, e não se vê, também, a razão pela qual a sua contrapartida regressiva o faria.

Mas, se cada uma das direções dos processos de pensamento, tomadas isoladamente, não parecem exigir a idéia de "localidades psíquicas", não seria o caso de considerar, então, que é justamente a conjunção das duas direções, progressiva e regressiva, que exige essa espacialização da mente, que exigem a idéia de localidades psíquicas? E aqui encontramos resposta ao problema que levantávamos há pouco: Dada a possibilidade da "interpretação" de sonhos que, entre outras coisas, consiste em reconduzir o pensamento expresso sob a forma de imagens sensíveis no sonho de volta à forma em que é expresso sob a forma de idéias abstratas, constata-se que o "trabalho do sonho" é exatamente o inverso dos processos normais de pensamento, que ele transforma idéias abstratas em imagens sensíveis. Quando se tem em mente essas duas direções dos processos psíquicos, tem-se a idéia de uma ordem -a direção regressiva revelaria, de maneira invertida, o modo como se constitui a direção progressiva:

"O fato de que as excitações, para chegar à consciência, passam por uma inalterável ordenação, uma hierarquia de instâncias, que nos é revelada pelas transformações realizadas pela censura nessas excitações, serve-nos na formação de uma analogia espacial." (SE vol.V p.615 - SA vol.II p.582) grifo meu

Aqui está o ponto importante; as duas direções de pensamento, tomadas conjuntamente, não apenas dão a idéia de uma ordem, mas, sim, dão também a idéia de uma ordem passível de reversão. Para que seja possível a interpretação de sonhos, que consiste em transformar pensamentos expressos sob a forma de imagens sensíveis em pensamentos expressos sob a forma de idéias abstratas, é preciso supor que, no trabalho do sonho, tenha ocor-

rido um processo exatamente inverso a este, supor que, aí, os pensamentos abstratos tenham sido convertidos em imagens sensíveis. No momento em que se "descobre" essa possibilidade do pensamento regredir, descobre-se também que a ordem dos processos de pensamento é reversível, algo inimaginável antes da possibilidade de interpretar sonhos. Agora, uma ordem passível de reversão tende, evidentemente, a se referir a uma ordem espacial, e não a uma ordem temporal: "reversibilidade" - não é uma propriedade comumente atribuída às ordenações temporais, mas é uma propriedade bastante comum e própria às ordenações espaciais. Não fosse a possibilidade da interpretação, não surgiria sequer a questão de que algum pensamento abstrato estivesse sendo, no sonho, transformado em imagens sensíveis e, conseqüentemente, a ordem dos processos de pensamento não se apresentaria como passível de reversão.

Freud pressente as dificuldades envolvidas nesta - concepção espacial da mente, e procura atenuar a conotação espacial de sua hipótese fundamental de várias maneiras, que examinaremos a seguir. Antes, porém, consideraremos uma de suas afirmações que, aparentemente, excluiria totalmente a conotação espacial em questão: após se recusar a referir as "localidades psíquicas" às localidades anatômicas, após identificá-las a pontos ideiais, como são ideais os pontos em que, num telescópio, se formam as imagens e, por fim, após considerações de cunho epistemológico, no sentido de que as "localidades" psíquicas têm o caráter apenas de "construções auxiliares", Freud tenta pensar aquela ordem reversível como uma ordem temporal, e não espacial:

"A rigor, não precisamos fazer a suposição de uma - ordenação realmente espacial do sistema psíquico . Seria-nos suficiente se, em certos processos psíquicos, uma ordenação fixa fosse estabelecida pelo fato de que a excitação percorre o sistema numa deter

"minada sequência temporal. A sequência poderia, em outros processos, sofrer uma alteração; deixaremos em aberto tal possibilidade." (SE vol.V p.537 - SA vol.II p.513) grifo de Freud

Note que Freud não fala, porque não pode falar, em uma ordem temporal reversível, ou mesmo inversa à primeira; ele fala apenas de uma alteração ou modificação na sequência, mas não - de uma inversão ou reversão dessa sequência temporal. Mas, como já mostramos, é de uma ordem reversível que se trata, e é por isso que a "analogia" espacial continuará a ser a mais adequada.

As considerações de Freud, que alinhamos brevemente acima, dão a impressão, errônea, de que a espacialidade não - está relevantemente implicada na construção do aparelho psíquico veiculado pelo capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos". Podemos dividir essas considerações, que procuram atenuar a conotação espacial de "localidades psíquicas", em três grupos, embora, de fato, elas se interconectem e formem mesmo uma hierarquia argumentativa. Como elas são bastante conhecidas, basta-nos indicá-las, aqui, segundo seus aspectos principais: 1º) Freud recusa referir as "localidades psíquicas" às localidades anatômicas, às estruturas neuro-fisiológicas do cérebro e do sistema nervoso em geral. 2º) Freud compara as "localidades psíquicas" a pontos ideais, a pontos virtuais. - As localidades psíquicas corresponderiam (ou seriam análogas a) pontos ideais e imateriais, tais como são ideais e imateriais os pontos em que, num instrumento ótico, as imagens se formam. 3º) Freud afirma que as "localidades psíquicas" são - hipóteses que têm a natureza de uma construção auxiliar, quer dizer, são hipóteses para as quais não incide a questão sobre se são verdadeiras ou não, justamente porque tais hipóteses - não pretendem refletir um estado de coisas. As hipóteses sobre "localidades psíquicas" seriam, então, apenas meios eficientes ou não, úteis ou não, na coordenação de uma série de fe

nômenos. Esses três grupos formam uma hierarquia argumentativa, o que vem a seguir reforça e amplia a conotação não-especializante contida no anterior. Mas essa hierarquia ou, melhor, desfiladeiro argumentativo é enganosa, e seu efeito enganador consiste justamente nisso: o assentimento dado à passagem de 1º para 2º é, imediata e erroneamente, transplantado para a passagem de 2º para 3º. Entre 1º e 2º as "localidades psíquicas" perdem a referência material. Perdida essa referência, acredita-se que se perdeu a referência espacial também, e se admite a passagem de 2º para 3º, onde as "localidades psíquicas" perdem a referência espacial e isto, pura e simplesmente porque, em 3º elas perdem qualquer tipo de referência. Vejamos isso mais de perto.

É claro que Freud usa a analogia com o telescópio - ou com o microscópio apenas para eliminar a possível referência das localidades psíquicas à anatomia, ou seja, Freud recusa que se lhes dê uma referência material. Aceitamos este passo. É claro que esse passo é também muito contestado por alguns autores, por exemplo, Pribram & Gill acreditam que a metapsicologia não é nada mais que uma neuropsicologia, fundada em mecanismos neuro-biológicos. Não discutiremos isso. Essa é uma boa oportunidade para uma consideração que, até agora, não havíamos feito: nossa questão sobre a espacialidade da mente em Freud não tem nada a ver com a questão sobre se Freud tendia ou não para uma espécie ou outra de fisicalismo, ou materialismo, ou sobre sua posição em relação ao problema mente-corpo, etc. Não nos interessa, por exemplo, investigar, quanto, e se, Freud esperava ver, um dia, suas hipóteses ganhar suporte (na forma de uma correlação ou, até mesmo, na forma de uma assimilação) da neuro-fisiologia e da biologia. Não nos interessa, tampouco, averiguar quanto as hipóteses de Freud são pensadas como já, efetivamente, se referindo à pro-

cessos neuro-fisiológicos. Essas questões podem ser importantes, mas não é a nossa questão aqui.* E o que nos permite afastar essas questões é, exatamente, a consideração de que a referência espacial (que aceitamos) de "localidades psíquicas" não implica numa referência material: podemos aceitar a primeira sem aceitar a segunda.

Por outro lado, aqueles que recusam a referência - das hipóteses psicanalíticas em geral, e da idéia de "localidades psíquicas" em particular, à anatomia e à neuro-fisiologia são obrigados, muitas vezes, a aderir à crença no caráter de "construções auxiliares" dessas hipóteses. No caso das "localidades psíquicas" que estamos discutindo, do fato de Freud se negar a referi-las à anatomia, passa-se imediatamente e , segundo cremos, erroneamente, a admitir que tais localidades psíquicas não se referem a nada, sendo apenas um modelo teórico útil na coordenação de determinados fenômenos. Mas nossa - questão aqui incide, por assim dizer, no meio entre essas - duas atitudes extremas em relação às localidades psíquicas, e o que nos permite isso é a aceitação do passo entre 1º e 2º a cima, e a rejeição do passo entre 2º e 3º. Em outros termos , aceitamos a principal distinção estabelecida por Freud nesta primeira, mas recusamos a segunda, resposta que Freud oferece a seu interlocutor imaginário e imparcial, em "A questão da A nálise leiga":

"O que você quer dizer com "aparelho psíquico", e a partir de que ele é construído, posso perguntar?' O que é o aparelho psíquico em breve ficará claro . A partir de que material ele é construído, isto peço que não se pergunte. Isto não é de nenhum interesse psicológico, a psicologia pode a isso ser tão indiferente quanto a ótica o é à questão sobre se - as paredes do telescópio são feitas de metal ou de papelão. Nós deixaremos completamente de lado o ponto de vista material, mas não o espacial. Nós nos

"representamos o aparelho desconhecido, que serve às funções psíquicas, realmente mesmo como um instrumento, construído a partir de várias partes - que chamamos Instâncias - cada uma exercendo uma função particular, cada uma mantendo uma relação espacial fixa - com as outras, quer dizer, a relação espacial, o "em frente" e "atrás", "superficial" e "profundo", tem - para nós, em primeiro lugar, apenas o significado de uma representação da sucessão regular (regelmässigen Aufeinanderfolge) das funções. Fiz-me compreender ? 'Dificilmente,...,mas, de qualquer modo, esta é uma estranha anatomia da alma, coisa que não mais existe para os cientistas.'

O que você quer ?, ela é uma construção auxiliar como tantas outras nas ciências. As mais antigas têm sido ainda mais toscas. Open to revision, pode-se dizer em tais casos. Me parece supérfluo invocar aqui o, tornado tão popular, "como se". O valor de uma tal "ficção", como a nomearia o filósofo Vaihinger, depende de quanto se pode conseguir com ela." (SE - vol.XX p.194 - SA vol.XI p.285-6) grifo meu

Vemos, na primeira resposta, que a distinção entre uma referência espacial e uma referência material do aparelho psíquico é claramente estabelecida, e vemos também que Freud aceita a primeira e recusa a segunda. Logo a seguir, no entanto, e isso nos dá a impressão de que o próprio Freud voltava a confundir a questão, Freud menciona a possibilidade, nunca efetivada por ele, da redução das relações espaciais à relações temporais, que já discutimos. Como Freud não tem em mãos essa representação puramente temporal das diversas funções psíquicas, ele apela, sem muita convicção, para a filosofia do "como se". Não entraremos, por enquanto, em maiores detalhes a respeito do quanto Freud permanece fiel à esta filosofia de Vaihinger, que ele contesta em "O futuro de uma Ilusão". Notemos apenas que, se as "localidades psíquicas" fossem ficções, sujeitas à revisões, os processos que a psicanálise descobriu e descreve por intermédio dessas "ficções" seriam, então, passíveis de tradu-

ção para uma teoria que não incluía tais ficções, e, no caso que estamos considerando, seria possível traduzir todos os processos que estão alicerçados sobre a idéia de "localidades psíquicas" numa linguagem que só empregasse ou suposse relações temporais. Mas isso até agora não foi feito, e, em breve, reuniremos mais elementos para duvidar de que isso possa ser feito.

Antes de abordar mais uma tentativa de Freud no sentido de eliminar a conotação espacial evidente da idéia de "localidades psíquicas" ou, dito de outra forma, no sentido de eliminar o ponto de vista metapsicológico tópico, notemos que é justamente esse ponto de vista que, segundo o próprio Freud, constitui a novidade de seu inconsciente (de seu conceito de inconsciente) frente às noções sobre o inconsciente já em voga na época;

"A novidade que nos ensina a análise das formações psicopatológicas e já do primeiro membro destas, os sonhos, consiste em que o inconsciente - portanto, o psíquico - aparece como função de dois sistemas separados,..." (SE vol.V p.614 SA vol.II p.582)

É isso o que Freud acredita ter acrescentado à uma concepção, já existente em Lipps, de que os processos psíquicos são, em si mesmos, inconscientes. É claro, então, que a novidade freudiana neste capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos" consiste, segundo o próprio Freud, na introdução do ponto de vista tópico - e, conseqüentemente, na idéia de "localidades psíquicas".

Ainda no capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos", Freud tenta eliminar o ponto de vista tópico, com sua evidente conotação espacial, em favor de um ponto de vista que ele, aqui, chama de "dinâmico". A tentativa fracassa, pois veremos - que estes dois pontos de vista voltarão, e nos mesmos termos, à disputa na metapsicologia de 1915. Vejamos como se estabelece - essa questão que, como mostraremos, incide sobre o fundamento - mesmo da concepção tópica e espacial da mente em Freud: Ao in-

vés de dois sistemas e de duas localidades diferentes, Freud - sugere, devemos supor a existência de dois tipos de processos excitatórios, ou de dois tipos diferentes de descarga de excitação:

"Tentemos agora retificar algumas concepções, que podem ser equívocas, na medida em que encaramos ambos os sistemas no sentido mais literal e rudimentar como duas localidades dentro do aparelho psíquico, concepções estas que deixaram seus precipitados nas expressões "recalque" (verdrängen) e "penetração" (durchdringen). Quando nós dizemos, portanto, que um pensamento inconsciente esforça-se por alcançar a transposição (ou tradução, Übersetzung) para o pré-consciente, para daí penetrar na consciência, então, não estamos querendo dizer que deve estar se formando um segundo pensamento, colocado num novo lugar, uma, por assim dizer, transcrição, ao lado da qual o original subsistiria; e também queremos cuidadosamente retirar da "penetração na consciência" qualquer idéia de uma mudança de lugar. Quando dizemos que um pensamento pré-consciente é recalcado e daí recebido pelo inconsciente, então poderiam estas imagens, plagiadas de um círculo de idéias relacionadas à luta por um terreno, nos atrair para a suposição de que, realmente, um arranjo é desfeito numa localidade psíquica e substituído por outro numa outra localidade. Para substituímos estas metáforas pelo que parece corresponder melhor ao real estado de coisas, digamos que um investimento de energia é transferido para um arranjo ou é dele retirado, de tal modo que a formação psíquica cai sob o domínio de uma instância ou é dele retirada. Nós substituímos aqui, por sua vez, um ponto de vista tópico por um dinâmico; não é a formação psíquica o que nos aparece como móvel, mas, ao contrário, sua inervação." (SE vol.V p.610-11 SA vol.II p.578)

Apesar disso, Freud continua, é útil e justificável continuar a usar a linguagem espacializante, desde que se atenha para o caráter apenas virtual das localidades psíquicas. Já discutimos isso. Freud parece não perceber que, eliminar a referência material (anatômica) não equivale à eliminar a referência/

espacial: consideremos, por exemplo, o caso dos instrumentos ó ticos. Aqui, embora sejam ideais, virtuais e imateriais os - pontos em que se formam as imagens, nem por isso é impróprio a firmar, desses pontos e dessas imagens, que eles se formam no interior do aparelho, entre duas lentes, etc. Pode-se mesmo - perguntar e medir, efetivamente, a qual distância da lente a i magem se forma, e nessa localizações não há conteúdo metafóri- co algun. Acho que este ponto está suficientemente claro.

A oposição que se estabelece na passagem acima, en- tre os pontos de vista tópico e "dinâmico", reaparece integral- mente na Metapsicologia de 1915, e é aí que vamos enfrentá-la. É com essa oposição que Freud introduz, na Metapsicologia de 1915, o ponto de vista tópico, oposição esta que, agora, se re solve de uma maneira diferente da maneira com que Freud a ten- tou resolver na passagem acima da "Interpretação dos Sonhos" : Após notar que o atributo de ser-inconsciente não é suficiente para caracterizar os processos psíquicos, que os processos psi- quicos inconscientes compreendem processos muito diferentes - entre si, Freud sugere uma tópica da mente. Trata-se da deter- minação do sistema a que pertence um determinado processo psi- quico, mais ou menos independentemente da questão sobre se es- se processo psíquico é, descritivamente falando, inconsciente ou não. E, a respeito desse ponto de vista tópico, Freud se - pergunta:

"Se formos começar a sério uma tópica dos atos psi- quicos, então precisamos voltar nosso interesse para uma dúvida surgida neste ponto. Quando um ato psíqui- co (limitemo-nos aqui a um tal da natureza de uma i- déia) sofre a transposição do sistema Incs para o. - sistema Cs (ou Pcs), deveremos supor que à essa - transposição está vinculado um novo registro, uma , por assim dizer, segunda inscrição da respectiva i- déia, que, portanto, também pode estar contida numa nova localidade psíquica e ao lado da qual subsiste a inscrição original, inconsciente ? Ou deveríamos -

"antes, acreditar que a transposição consiste numa - mudança de estado, que se consuma sobre o mesmo material e na mesma localidade ? Esta questão pode parecer abstrusa, mas precisa ser levantada, se quisermos formar uma idéia mais determinada da tóptica psíquica, da dimensão de profundidade psíquica." (SE - vol.XIV p.173-4 SA vol.III p.132-3)

Reinstala-se aqui, então, a oposição entre a hipótese tóptica e a hipótese, agora denominada, "funcional". Ninguém pode ficar indiferente a este modo, digamos, estranho e, como o próprio - Freud reconhece, abstruso, com que Freud introduz o ponto de vista tóptico. Isso fica ainda mais confuso quando, para justificar a escolha da primeira hipótese (tóptica), Freud apela para o fato clínico de que, quando se comunica ao paciente a idéia reprimida, isto não surte o efeito esperado, não se desfaz a repressão. De que modo, perguntamos, Freud pensa poder confirmar a hipótese tóptica com esse fato ? Quem poderia imaginar que um fato clínico dessa espécie exige a introdução de uma concepção espacial da mente ?

~~Se prestarmos~~ Se prestarmos atenção, no entanto, veremos que o argumento de Freud, aqui, procede por "redução ao absurdo" sobre a alternativa não-tóptica: Se a diferença entre o estar ou não reprimida consistisse apenas numa mudança no estado da idéia - (como afirma a hipótese funcional), quando o paciente ouvisse a idéia, haveria uma mudança no estado da idéia reprimida. Se se tratasse de uma mesma idéia, de uma mesma inscrição numa - mesma localidade, o investimento Pcs-Cs, concomitante ao escutar a idéia agora comunicada pelo analista, faria com que houvesse um investimento Pcs-Cs da idéia reprimida já que, por hipótese, são (a idéia comunicada pelo analista e a idéia reprimida) uma única e mesma idéia ou inscrição. Portanto, sob a hipótese não-tóptica ou funcional, deveríamos esperar que o simples escutar a idéia, na medida em que consiste num investimento Pcs-Cs da idéia comunicada, fosse equivalente à abolição da repressão, já que haveria um concomitante investimento Pcs-Cs-

da idéia reprimida (trata-se, por hipótese, da mesma idéia ou da mesma localidade) e "abolição da repressão" não é outra - coisa senão este investimento Pcs-Cs da idéia reprimida. Mas, como exemplificado pelo fato clínico mencionado, o simples es cutar a idéia não elimina a repressão e, portanto, aquilo que acima foi deduzido da hipótese funcional contradiz os fatos - clínicos, sendo esta hipótese funcional, portanto, refutada. Devemos, portanto, concluir, por absurdo, que se trata de - duas idéias ou duas inscrições desta idéia em localidades diferentes, tal como reza a hipótese tópica.

Além da hipótese a ser refutada, a funcional, e do fato clínico, estão envolvidas, no argumento acima, três supo sições auxiliares que devemos mencionar: 1ª Ambas idéias, a reprimida e a comunicada pelo analista, são a mesma idéia, - mas, agora, são a "mesma" no sentido de que a interpretação - ou construção foi corretamente conduzida pelo analista. 2ª O relato de uma experiência pode ter o mesmo efeito que a pró- pria experiência. Mesmo, no entanto, que aceitemos integral- mente essas duas suposições, o argumento parece ameaçado pela não consideração, por parte de Freud, de uma terceira suposi ção, a suposição de que a hipótese tópica e a hipótese funcio nal esgotam todas as possibilidades. Pois somente sob uma su- posição deste tipo poderíamos passar da refutação da hipótese funcional para a confirmação da hipótese topográfica. Como po- deríamos, a partir da simples refutação da hipótese funcional, passar a aceitar essas implicações da hipótese topográfica ?

"Com a primeira, a suposi ção tópica, está associada aquela de uma separação tópica entre os sistemas - Incs e Cs e a possibilidade de que uma idéia exista simultaneamente em dois lugares do aparelho psíqui- co, de fato, que ela, quando não impedida pela cen- sura, regularmente avança de um lugar para outro, e eventualmente sem perder sua primeira locação ou ins crição." (SE vol XIV p.175 SA vol. III p.134)

Voltaremos a considerar esta passagem, quando tratarmos da atemporalidade, pois o "movimento" da idéia aí descrito é, evidentemente, o típico movimento atemporal: a idéia se desloca sem deixar de existir nas posições anteriores. Por enquanto, atenhamo-nos apenas à fundamentação da concepção tópica.

Apontamos acima uma lacuna no argumento, qual seja, apontamos dúvidas quanto à terceira suposição. Essa lacuna parece ser preenchida do seguinte modo: A concepção tópica parece exigir que as duas idéias (a comunicada pelo analista e a reprimida) sejam, num certo sentido, uma única e mesma idéia, e, num outro sentido ainda, diferentes entre si. Assimilemos, portanto, o primeiro destes sentidos àquele veiculado pela suposição I^o: ambas idéias são uma única e mesma idéia no sentido de que a construção foi corretamente conduzida pelo analista. Para evitar confusão, podemos dizer, com Freud, que, nesse sentido, ambas idéias têm o mesmo "conteúdo". Assimilemos, por outro lado, o sentido em que ambas idéias são diferentes entre si, à consideração de que uma é comunicada pelo analista, enquanto que a outra não o é, é reprimida.

Com esses dois sentidos, temos a noção de um conteúdo que pode assumir uma forma ou outra. Podemos agora descrever o fato clínico, e sua importância, de modo mais apropriado: a idéia, quando presente sob uma forma (quando comunicada pelo analista), não produz o mesmo efeito que é produzido quando a idéia está presente sob outra forma (quando, digamos, a própria idéia reprimida é trazida à consciência), embora, sob ambas as formas, o conteúdo da idéia seja o mesmo. Dada essa diferença nos efeitos (sob uma forma ocorre, sob outra forma não ocorre, a eliminação da repressão), resta, então, a seguinte alternativa: ou a construção foi errônea (alternativa que excluimos, dado que as idéias são supostas terem o mesmo conteúdo) ou há que diferenciar as idéias de alguma maneira para além do seu conteúdo. Aparentemente, nada há

de novo aqui, pois já diferenciámos, acima, as idéias segundo as formas que assumem. Mas a motivação de Freud em avançar es se problema também consiste em inquirir a respeito da razão - última dessa diferenciação entre "formas". Por que há tanta - diferença nos efeitos, conforme a mesma idéia tenha sido trazida de uma forma ou outra à consciência ? Dizer que a diferença nos efeitos se deve à diferença nas formas não é resolver a questão, mas, sim, reinstalá-la sob nova formulação. É preciso, como dizíamos, supor que a diferença nos efeitos se deva a outra coisa que não o conteúdo das idéias. Poder-se-ia, já que o recurso às "diferentes formas" é infrutífero, pensar no tempo, então, como princípio de diferenciação. A diferença nos efeitos seria devida ao momento em que a idéia, sob uma - ou outra forma, tornou-se consciente para o paciente. É muito razoável e comum se pensar que uma idéia possa ocorrer várias vezes, em vários momentos, com o mesmo conteúdo, e se pensar que diferentes efeitos possam resultar de diferentes momentos em que a mesma idéia, com o mesmo conteúdo, surgiu. Por exemplo, a mesma estória que nos amedrontava na infância hoje pode ser motivo de riso, etc. Mas isso não satisfaz Freud, pois o fato clínico em questão só pode ser descrito apropriadamente da seguinte maneira: o paciente conhece e não conhece, ao mesmo tempo, a idéia reprimida. Nenhum leitor de Freud deixaria de se lembrar das inúmeras ocasiões em que Freud se refere a este fato, descrito desta maneira, como o fato neurótico fundamental, tal como a psicanálise entende as neuroses. Mas isso quer dizer que o tempo não pode servir de princípio de - diferenciação, que as diferenças nos efeitos não pode ser remetida a diferentes momentos em que a idéia, sob uma ou outra forma, tornou-se consciente. É claro, então, que Freud recorre ao espaço: após, num texto sobre técnica ("Sobre o início do tratamento"), ter se referido ao fato clínico que conside-

ramos acima, Freud diz:

"O estranho comportamento dos doentes, que conjugam um saber consciente com um não-saber, permanece - inexplicável pela chamada psicologia normal. À psicanálise, por causa do reconhecimento por parte desta do inconsciente, isto não oferece nenhuma dificuldade; o fenômeno descrito, entretanto, faz parte dos melhores suportes de uma concepção que aborda - os processos psíquicos como tematicamente diferenciados. Os doentes conhecem agora a vivência reprimida em seu pensamento, mas falta a este a ligação com a aquele lugar (Stelle) no qual a lembrança reprimida está, de algum modo, contida." (SE vol.XII p.142 - SA vol.XI p.201) grifo meu

Tornamos plausível, portanto, o argumento de Freud de que a- aquele fato clínico confirma a hipótese tópica, de que aquele fato clínico exige a concepção espacial da mente e de que , tal fato, só se torna inteligível quando se recorre a uma lin- guagem espacializante, tal como Freud o faz acima.

É verdade que Freud, no capítulo final da Metapsico- logia de 1915, apresenta uma outra hipótese que, segundo ele, eliminaria tanto a necessidade da hipótese funcional como , também, a necessidade da hipótese tópica (SE vol.XIV p.201 - SA vol.III p.160), qual seja, a hipótese de que a apresentação consciente compreende apresentações de coisas e de palavras , ao passo que a apresentação inconsciente possui apenas presen- tação de coisas. Freud certamente está, sob a inspiração sis- tematizadora, tentando acoplar a esquizofrenia a um sistema ú- nico, que a subsuma juntamente com as neuroses de transferên- cia. O princípio de diferenciação, que há pouco reconhecíamos como sendo o espaço, é, aparentemente, substituído pela prè- sença ou ausência de um investimento de palavra na presen- ção em questão. Não encontramos, no entanto, nenhum lugar on- de Freud teria procurado acomodar o fato clínico acima a esta nova hipótese. Ao invés de especular nessa direção, preferi- mos apenas notar que a concepção espacial parece não ter so-

frido nada com a descoberta desta nova hipótese, pois a concepção espacial não só permanece até o fim da obra de Freud como, também, recebe, no "Esboço de Psicanálise", o título de "hipótese fundamental da psicanálise":

"A psicanálise faz uma suposição básica, cuja discussão está reservada ao pensamento filosófico, mas cuja justificação está em seus resultados. Conhecemos dois tipos de coisas a respeito do que chamamos nossa psique (ou vida mental): primeiramente, seu órgão corpóreo e cena de ação, o cérebro (ou sistema nervoso) e, por outro lado, nossos atos de consciência, que são dados imediatos e não podem ser melhor explicados por nenhum tipo de descrição. Tudo o que está no meio é desconhecido por nós, e os dados não incluem qualquer relação direta entre estes dois pontos terminais de nosso conhecimento. Se ela existisse, ela ofereceria, no máximo, uma exata localização dos processos de consciência, e não nos daria nenhuma ajuda no sentido de entendê-los.

Nossas duas hipóteses partem desses dois fins ou inícios de nosso conhecimento. A primeira concerne à localização. Assumimos que a vida mental é função de um aparelho ao qual atribuímos a característica de estar estendido no espaço, e de ser construído a partir de várias partes - que imaginamos, isto é, como semelhante a um telescópio ou microscópio ou algo do gênero. Não obstante algumas tentativas anteriores na mesma direção, a elaboração consistente de uma concepção como esta é uma novidade científica." (SE vol.XXIII p. 144-5) grifo meu

Esta hipótese fundamental, juntamente com a outra (que se refere ao caráter em si inconsciente dos processos psíquicos) é, evidentemente, empregada por Freud para, e este é o objetivo principal do "Esboço de Psicanálise", cobrir o hiato, acima apontado, entre os dois pontos terminais de nosso conhecimento. Do fato que a "cena de ação" da vida mental seja o cérebro (extenso), Freud introduz na vida mental a espacialidade, mas não a materialidade, como já vimos. Do fato dos dados imediatos da consciência, das qualidades psíquicas, Freud introduz a noção,

que não é só dele, de que os processos psíquicos são em si inconscientes (SE vol.XXIII p.158). Como cada uma das hipóteses fundamentais é erigida sobre um dos pontos terminais do conhecimento, a tarefa acima se reduz à tarefa de cobrir o hiato - que separa agora as próprias hipóteses fundamentais da psicanálise. Mas essa tarefa não é realizada. Freud explora separadamente as duas hipóteses, para depois tentar fazê-las se encontrar, o que não consegue (SE vol.XXIII p.163). Ele chega apenas ao ponto de distribuir as qualidades psíquicas entre as três localidades do aparelho psíquico, mas é só. É provável - mesmo que ele não esperasse mais que isso.

Esse é o momento, então, em que temos de explorar alguns aspectos da nossa questão sobre a especialização que se referem a esta outra hipótese fundamental, que têm conexões com essa que é, por assim dizer, a mais famosa das hipóteses psicanalíticas: a hipótese de que os processos psíquicos são, em si mesmos, inconscientes ou, transformada de uma maneira ou outra, a hipótese sobre a existência de processos psíquicos inconscientes. Não exploraremos, evidentemente, todos os aspectos dessa relação, apenas alguns mais proeminentes.

Em primeiro lugar, e isso pode não ser muito importante, essas duas hipóteses destacadas no "Esboço de psicanálise" não se encontram no mesmo nível no que se refere a uma "originalidade freudiana": como vimos, em conexão com a "Interpretação dos Sonhos", a segunda hipótese (sobre o caráter em si inconsciente dos processos psíquicos) já fazia parte da filosofia de Lipps, ao passo que a primeira hipótese (espacial) não, era, na "Interpretação dos Sonhos", considerada, pelo próprio Freud, como aquilo que diferenciava o conceito de inconsciente veiculado pela psicanálise de outros conceitos, inclusive do de Lipps, de inconsciente. Mas esta consideração não tem grande valor, pois deixa intacta a questão sobre como, afinal

de contas, as duas hipóteses são acopladas por Freud. O que importaria descortinar são as relações de anterioridade lógicas e conceituais. Nesse sentido, é importante considerar quão passíveis de tradutibilidade mútua as duas hipóteses são, alternadamente. A hipótese que mais resistir à tradução nos termos da outra será, lógica e conceitualmente, prioritária. Aqui mesmo, no "Esboço de psicanálise", encontramos uma indicação sobre qual - dessas duas hipóteses é, neste sentido, prioritária:

"A hipótese que adotamos, de um aparelho psíquico extendido no espaço, convenientemente montado, desenvolvido pelas exigências da vida, que dá lugar ao fenômeno da consciência somente num ponto particular e sob certas condições - esta hipótese nos colocou na posição de estabelecer a psicologia sobre fundamentos similares a aqueles de qualquer outra ciência, tal, por exemplo, como a física." (SE vol.XXIII p.196) grifo meu

Temos aqui a segunda hipótese, sobre o caráter em si inconsciente dos processos psíquicos, traduzida nos termos da, ou assimilada à, primeira hipótese, a hipótese espacial. O caráter em si inconsciente dos processos psíquicos, na forma da afirmação do caráter apenas fenomênico da consciência, é aqui traduzido e as similado à hipótese espacial. Ao invés, no entanto, de tentar reunir aqui as inúmeras ocasiões em que, mais claramente ainda do que na passagem acima, a hipótese sobre a existência de processos psíquicos inconscientes é pensada sob a hipótese espacial, as inúmeras ocasiões em que Freud subsume a segunda hipótese à primeira hipótese, preferimos considerar de que modo a segunda hipótese se apresenta, assim, sujeita a ser traduzida - nos termos da hipótese espacial.

A afirmação de que os processos psíquicos são, em si mesmos, inconscientes é, evidentemente, construída sobre uma família de distinções tradicionais na filosofia, que inclui as distinções "essência/aparência", "substância/acidente", "sujei-

to/predicado", etc, e, mais particularmente, é construída sobre a distinção "coisa-em-si/fenômeno". O modo comum de se referir a estas distinções já é, indevidamente, espacializante; dizemos que o primeiro membro de cada uma dessas distinções - está "por detrás" do segundo membro, que este último é "superficial", etc. Quando a distinção "inconsciente/consciente" é acoplada a estas distinções, aquela tendência espacializante, presente na linguagem comum, permanece; diz-se, então, que o inconsciente está "por detrás" dos fenômenos da consciência, estes sim, "superficiais". Mas é evidente que essas espacializações comuns e, em última análise, indevidas, daquelas distinções filosóficas não poderiam ser responsabilizadas, integralmente, pela facilidade com que a afirmação do caráter em si inconsciente dos processos psíquicos é, em Freud, assimilado à concepção espacial.

Uma indicação talvez possa advir da passagem, já citada aqui (pg. 92 deste), sobre a projeção de atributos permanentes e atributos provisórios na constituição da crença primitiva em espíritos: como Freud está aí discutindo a formação, por projeção, de "sistemas" (filosóficos), e como a distinção projetada não é outra senão a distinção entre algo provisório (consciência, percepção) e algo permanente (inconsciente, memória), não seria difícil perceber qual a conclusão de Freud a respeito das distinções filosóficas alinhadas acima: Freud, cremos, as relacionaria a esta projeção da distinção entre atributos permanentes e transitórios. Mas, como veremos em breve, a coexistência de atributos permanentes e transitórios (a temporalidade) também se reduz, em Freud, à concepção espacial. Esta é, talvez, a razão pela qual a concepção espacial é epistemologicamente prioritária em Freud.

Já discutimos, e voltaremos a discutir, a importância dessa coexistência de elementos psíquicos permanentes e

transitórios na constituição de uma concepção espacial da mente. Nessa passagem de "Totem e Tabú", que mencionamos há pouco, a questão encontra-se bastante simplificada; tanto a distinção entre percepção e memória, quanto a distinção entre inconsciente e consciente, são, aqui, subsumidas à distinção entre elementos permanentes e transitórios. Mas, mais que isso, o próprio caráter em si inconsciente dos processos psíquicos, enquanto contrastado ao caráter apenas fenomênico da consciência, são aí subsumidos à esta distinção: os processos psíquicos são, em si mesmos, permanentes, ao passo que, enquanto fenômenos, eles apresentam-se como transitórios, voláteis e evanescentes. Vemos, então, que a própria família de distinções filosóficas e, entre estas, a distinção entre "coisa-em-si/fenômeno", já era pensada por Freud como resultado da projeção da distinção entre elementos psíquicos permanentes e transitórios. Veremos, em breve, em que, de fato, se resolve esta coexistência de elementos permanentes e transitórios, e veremos lá, também, a maneira pela qual tal coexistência exige a intuição do espaço.

Antes disso, no entanto, notaremos que o significado mais imediato de "atemporalidade" consiste, exatamente, neste caráter "permanente" dos processos psíquicos, e é por intermédio deste significado que, a seguir, começaremos a tratar da atemporalidade. De início, Freud procura pensar essa permanência isoladamente, pondo em destaque apenas o caráter indestrutível, imortal, etc, desses processos, enquanto contrastados ao caráter transitório e evanescente da consciência. Somente mais tarde é que Freud procura pensar a coexistência desses processos permanentes com processos transitórios. Este também é um outro sentido em que, no que segue, procuraremos ascender de uma concepção negativa para uma concepção positiva da atemporalidade.

b) A ATEMPORALIDADE

Podemos tomar como ponto de partida aqui, o momento em que a atemporalidade figura como "característica especial do sistema Inconsciente", nos escritos metapsicológicos de 1915:

"Os processos do sistema Incs são atemporais (zeitlos), isto é, eles não são temporalmente ordenados, não são alterados pela passagem do tempo, não têm, de modo algum, nenhuma relação ao tempo. A relação ao tempo prende-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema Cs." (SE vol.XIV p.187 SA vol.III p. 145-6) grifo de Freud

Essas "características especiais" que, além da atemporalidade, contam com a "ausência de negação", "processo primário" e "ausência de teste de realidade", são as características que, para além do atributo de ser ou não consciente, servem para caracterizar os processos psíquicos e constituem, no entender de Freud, uma forte razão para a divisão da mente em "sistemas", na medida em que se referem, estas características, às leis diferenciadas de funcionamento de processos psíquicos. Trata-se de uma caracterização eminentemente negativa, realizada mediante exclusão, dos processos psíquicos inconscientes. Negar a atribuição de um predicado a um sujeito é algo bem diferente de predicar um sujeito, a não ser que os predicados negados cubram a totalidade de predicados possíveis, o que não parece ser o caso aqui. Dizer que os processos em questão não são temporalmente ordenados não nos informa sobre como eles são ordenados (se é que são ordenados de algum modo), dizer que eles não são alterados pela passagem do tempo não nos informa sobre o que os podem alterar (se é que são alterados de algum modo) e, enfim, dizer que não mantêm relação com o tempo não nos informa sobre seus outros tipos de relações, se é que as há. Além de negativa, no entanto, esta des-

crição comporta uma aparência fenomenológica: Freud parece pretender estar descrevendo um estado de coisas. Isto tem sido motivo de muita perplexidade, ainda mais quando se considera que o predicado negado ao sujeito é o "estar no tempo", predicado - este que dificilmente pensamos passível de ser negado a qualquer sujeito, e se considera a improbabilidade de termos acesso direto a um tal estado de coisas. Há, portanto, uma certa tensão, nêta passagem, entre o caráter negativo e o caráter fenomenológico dessa descrição da atemporalidade.

Com o objetivo de resolver esta tensão, formou-se uma opinião, que não é a nossa, que procura representar Freud como querendo dar-nos a impressão de ter descoberto um outro domínio da realidade, domínio este tão "outro" que, a princípio, não poderia ser descrito a não ser negativamente, embora, de fato, continua a opinião, não tenha havido descoberta alguma. Freud, segundo esta opinião, estaria se comportando aqui como aquele - sujeito que, querendo dar a impressão de ter descoberto um novo continente, cercasse de grande pompa suas afirmações de que lá, no continente descoberto, não há árvores, nem montanhas, etc. - O modo como essa afirmação da atemporalidade surge aí, continua a opinião, nos faria suspeitar que, antes de entendê-la, deveríamos nos entender primeiro a respeito da distinção entre processos psíquicos conscientes e inconscientes, pois a atemporalidade é dita ser um atributo, entre outros, destes últimos processos psíquicos. Segundo este plano, segundo esta opinião, bastaria considerar a distinção entre processos psíquicos conscientes e inconscientes, juntamente com a idéia da ordenação eminentemente (talvez, mesmo, exclusivamente) temporal da consciência, para que a atemporalidade fosse facilmente deduzida. Neste caso, segundo esta opinião, a atemporalidade não seria nada mais que um caso particular e trivial da distinção, pensada como mais fundamental, entre consciente e inconsciente. Acres-

cente-se a isso, continua a opinião, algumas passagens de Freud, onde ele afirma serem os processos psíquicos inconscientes apenas um construto teórico, uma "construção auxiliar", que não se refere, nem pretende se referir, a nada. Estes processos, segundo esta opinião, seriam processos apenas inferidos, não dados diretamente, a partir dos processos conscientes, e seriam entre estes interpolados, com o objetivo de preencher as lacunas entre estes últimos e torná-los inteligíveis. Seria como se o descobridor, ao qual nos referimos acima, se visse forçado agora, segundo esta opinião, a admitir que o continente por ele "descoberto" não passasse de um construto teórico, cuja justificação repousaria apenas em sua capacidade de tornar inteligíveis aspectos do continente já conhecido. Quanto à ausência de árvores e montanhas, o descobridor, agora mais sóbrio, segundo esta opinião, se veria forçado a admitir que, de fato, não viu nenhuma não-árvore nem viu uma não-montanha e que, se antes afirmou tais aspectos do continente "descoberto", foi apenas para enfatizar a diferença entre este e o continente conhecido, de modo que a característica de não possuir árvores nem montanhas são apenas casos particulares da afirmação de que se trata de um "outro" continente ou de um não-continente. É sob essa perspectiva, continua a opinião, que deveríamos considerar as analogias, retiradas da mitologia e de outros domínios exóticos, às quais Freud recorre ao comunicar a "descoberta" da atemporalidade; com elas, segundo esta opinião, se procuraria dar a ilusão de que se trata de um estado de coisas, quando, em realidade, nada está sendo descrito. Resumindo, conclui esta opinião, se o próprio "descobridor" agora admite - que o continente em questão é incognoscível, suas afirmações de que lá não há árvores nem montanhas são afirmações triviais e não acrescentam nada ao que já é conhecido, mas o caráter fenomenológico com que ele revestiu tais afirmações, como se fossem descrições de estados de coisas, deve ser repudiado como engana-

dor - esse caráter fenomenológico é derivado apenas da vontade do sujeito de se passar por descobridor, e não deve ser levado a sério.

Na "Introdução" deste, no entanto, já avançávamos razões para não considerar a afirmação da atemporalidade da maneira como a opinião acima a considera. Não vamos repetir aquelas considerações aqui. Que a atemporalidade não é um caso particular da aproximação entre o "inconsciente" e a "coisa-em-si" kantiana, ver-se-á, no que segue, no empenho com que Freud procurou caracterizar a atemporalidade positivamente. Por enquanto, no entanto, nossa questão é simplesmente esta: a afirmação da atemporalidade vai na mesma direção que a afirmação do caráter em si inconsciente dos processos psíquicos em Freud ? Seria o caso de considerar que, após destronar o atributo de "ser-consciente" de sua posição privilegiada na caracterização dos processos psíquicos, Freud procurou também, destronar o atributo de ser "temporalmente ordenado", de modo que essa última tarefa seria apenas um aprofundamento e radicalização da primeira tarefa ? Essas duas tarefas vão, harmoniosamente, na mesma direção ? Queremos sugerir que não.

A questão da incognoscibilidade dos processos psíquicos inconscientes, em Freud, comporta dois aspectos que, talvez, devam ser distintos: sob o aspecto ontológico, refere-se, esta incognoscibilidade, à distinção entre o que pode e o que não pode vir à consciência de um sujeito ou à consciência em geral; sob o aspecto epistemológico, trata-se do status epistemológico do conceito de "Inconsciente" na estrutura teórica psicanalítica. Estes dois aspectos andam frequentemente fundidos, coincidem em vários (embora, talvez, não em todos) pontos, e essa coincidência é enormemente facilitada pelas peculiaridades do termo alemão para "consciência" (o termo português também retém parte destas peculiaridades). Assim, a cono-

tação ontológica deste termo se acopla à conotação epistêmica: o que é inaccessível à consciência do sujeito corresponde, na teoria sobre esse sujeito, a conceitos da natureza de construtos teóricos, não observáveis. Determinar os processos psíquicos como, em si, inconscientes, por um lado, e afirmar a legitimidade da inferência a respeito de processos psíquicos inconscientes, por outro lado, são dois aspectos de um mesmo procedimento. Com essa distinção queremos apenas operar a transição, que pode não parecer muito óbvia, entre a afirmação (ontológica) do caráter em si inconsciente dos processos psíquicos e a afirmação da incognoscibilidade (epistêmica) do "inconsciente" na estrutura teórica psicanalítica.

Todos nós estamos familiarizados com o modo, digamos, padrão, como Freud introduz e justifica seu conceito de "inconsciente": os dados da consciência apresentam lacunas - várias, e permaneceriam ininteligíveis enquanto não fosse interpolado, entre eles, processos psíquicos inconscientes. Estes últimos, embora não encontrem representação alguma na consciência, sendo, portanto, apenas inferidos, são, no entanto, diz Freud, necessários e imprescindíveis para a inteligibilidade dos próprios processos conscientes. Não precisamos, aqui, citar Freud, pois este argumento já é bastante conhecido. Mas é interessante citar Lipps, da forma como este filósofo é citado por Freud mesmo, em "Chistes e sua relação com o Inconsciente":

"Vale, então, o seguinte enunciado geral: Os fatos da vida psíquica não são os conteúdos da consciência mas, sim e ao contrário, os processos psíquicos que são em si inconscientes. A tarefa da psicologia, caso ela não queira meramente descrever os conteúdos da consciência, deve consistir, portanto, em deduzir a natureza destes processos inconscientes a partir da qualidade dos conteúdos

"da consciência e suas conexões temporais. A psicologia deve ser uma teoria desses processos. Uma tal psicologia, no entanto, perceberá muito em breve, que há muitíssimas características destes processos que não estão representadas nos conteúdos da consciência correspondente." (SE vol.VIII p.147 n.1 SA vol.IV p.139 n.1).

Freud recorre a esta passagem de Lipps de modo a mostrar que não está sozinho na introdução, por exemplo, de "quantidades" na psicologia do riso e na psicologia em geral, para mostrar que, seguindo esse programa, se habituou a tratar a energia - psíquica como uma quantidade a partir do momento em que começou a tratar a psicopatologia "filosoficamente" e que, já na "Interpretação dos Sonhos", pôs em funcionamento esse programa da filosofia de Lipps, acima, de que o que é psiquicamente efetivo são os processos psíquicos em si inconscientes. Não nos interessa, aqui, o mecanismo dos chistes assim introduzido.

Vemos, nesse programa da filosofia de Lipps, tal como Freud o entende, os dois aspectos, que há pouco distinguíamos, a "incognoscibilidade" epistêmica e ontológica, já presentes, e vemos também que a idéia de que os processos psíquicos são, sob esses dois aspectos, incognoscíveis e/ou inconscientes já não era tão nova assim ao tempo de Freud. Mas qual seria, então, a novidade introduzida por Freud? Devemos identificar a atemporalidade como sendo uma daquelas características, das quais nos fala Lipps no final da passagem acima, que são apenas inferidas e que não se encontra entre os conteúdos de consciência? Já nos referimos ao fato de que, na "Interpretação dos Sonhos", Freud marca a diferença entre o seu conceito de inconsciente para com o conceito de outros, e, em particular, para com o conceito de Lipps, apelando exatamente para a concepção espacial psicanalítica (pg.101 deste). Agora, na sequência da passagem acima, Freud, que há pouco se aproxi

mara ou, até mesmo, se filiara a Lipps, passa a se distinguir deste da seguinte maneira:

"Somente quando falo do "investimento de vias psíquicas" é que pareço me afastar das analogias usadas por Lipps. As experiências da mobilidade da energia psíquica ao longo de determinadas vias associativas e da quase indestrutível conservação dos vestígios dos processos psíquicos sugeriram-me, de fato, tentar uma tal figuração do desconhecido." - (SE vol.VIII p.147-8 SA vol.IV p.139) grifo meu

Na sequência, Freud se apressa em evitar qualquer conotação neuro-fisiológica para tais processos. Não temos acesso aos textos de Lipps, mas, mesmo assim, baseados nestas três passagens de Freud, podemos dizer que Freud dele se aproxima no que diz respeito ao caráter em si inconsciente dos processos psíquicos, e no que diz respeito a tudo que vem na esteira dessa proposição, e, por outro lado, Freud se distancia de Lipps na consideração espacializante da mente, na concepção de um investimento deslocável por entre vias associativas e, por fim, na admissão da indestrutibilidade dessas vias. Como o "movimento" da energia supõe, evidentemente, o espaço, podemos resumir a inovação de Freud em relação a Lipps, como consistindo na concepção espacial e atemporal dos processos psíquicos. Veremos, em breve, como estas duas últimas concepções vão, progressivamente, suplantando a concepção que Freud compartilha, ou diz compartilhar, com Lipps, sobre a incognoscibilidade do inconsciente, e como a espacialidade e a atemporalidade vão, cada vez mais, deixando de ser características apenas inferidas.

O programa de Lipps, acima, de uma psicologia que não se contenta apenas em descrever as qualidades e interconexões temporais da consciência, mas, sim, se sente autorizada a inferir processos psíquicos não representados na consciên-

cia, com isto visando obter uma melhor inteligibilidade dos próprios processos consciêntes, é o programa que Freud, sempre que se trata de introduzir o seu conceito de inconsciente, não deixa de, ao menos aparentemente, assumir como o seu programa. Com ele, Freud pensa ter equiparado sua psicologia às demais ciências naturais, já que, segundo Freud, em ambos os domínios o procedimento seria o mesmo: por trás daquilo que nos é diretamente acessível através da percepção, temos que inferir processos que, embora já não sejam eles mesmos perceptíveis, nos ajudam, e são mesmo imprescindíveis, a tornar inteligível as conecções e relações de dependência vigentes entre as próprias percepções. E isso é assim, diz Freud, tanto em relação a conceitos como os de "pulsão" e "libido", como em relação a conceitos como os de "massa", "força", etc, da física, por exemplo. A introdução de tais conceitos teóricos se justificaria, fundamentalmente, pelo ganho em inteligibilidade. Mas, perguntamos agora, o que é que se quer dizer com "inteligibilidade" em cada caso ?

No caso das ciências naturais tem grande importância, no que diz respeito a um ganho em inteligibilidade, a capacidade preditiva das teorias: inteligibilidade aí quase coincide - com capacidade preditiva, a introdução de um termo teórico é, - aí, justificada por serem úteis na formulação de predições a - respeito de fenômenos observáveis. Quando, por exemplo, o físico supõe, por "de trás" dos movimentos aparentes de um corpo, uva "força" inobservável, a principal, e talvez única, justificação para este procedimento que ele nos oferece, consiste em apontar para as possibilidades de, assim, prever o movimento futuro do corpo em questão. E Freud, quando descreve este procedimento como vigente na física, nunca deixa de notar este significado de "inteligibilidade". Quando se trata da psicanálise, porém, Freud deixa na obscuridade a capacidade preditiva do con-

ceito de inconsciente ou, mais que isso, nega explicitamente que tal conceito tenha alguma capacidade preditiva. É verdade que, se se admitir que haja um tratamento psicanalítico das neuroses, ter-se-á também que admitir que a teoria psicanalítica tem, ao menos, um mínimo de capacidade preditiva, pois um tratamento desta espécie supõe, no mínimo, a admissão de enunciados potencialmente preditivos, tais como, por exemplo, "Sempre que uma lembrança reprimida for tornada consciente, um determinado sintoma desaparecerá". O próprio Freud, muitas vezes, justifica a introdução do "inconsciente psíquico" pela capacidade de, com ele, modificar o comportamento dos pacientes, o que supõe, evidentemente, alguma capacidade preditiva. Essa questão, no entanto, permanece obscura, e nem precisamos recorrer aqui à "Análise terminável e interminável" para concluir que a inteligibilidade psicanalítica está longe de se assemelhar à capacidade preditiva própria às ciências naturais, e que a questão não é simples assim.

Que tipo de inteligibilidade se trata então? Num outro extremo, Freud compara o trabalho do analista ao trabalho do arqueólogo: ambos teriam, segundo Freud, que reconstruir eventos passados a partir de fragmentos e vestígios deixados por estes eventos até o presente. Do aprofundamento atual dos restos de uma coluna no chão, por exemplo, o arqueólogo pode calcular o peso e tamanho da coluna original, que já não existe mais. Aí, na arqueologia, o construto teórico não serve à previsão de eventos futuros, mas justifica-se na medida em que coordena uma série de fragmentos observáveis dispersos. Aquilo a que se refere a construção arqueológica, no entanto, é inaccessível, pois já não existe mais. Devemos então assimilar a inteligibilidade própria às construções psicanalíticas àquela própria às construções arqueológicas?

Parece que não. Após notar que os processos inferidos pelo arqueólogo já não existem mais, Freud diz, em "Construções na análise", que ambos tipos de construção diferem num ponto importante:

"Com o objeto psicanalítico, cuja pré-história o analista procura recuperar, é diferente. Aqui encontra-se regularmente o que acontece com objetos arqueológicos apenas em casos excepcionais felizes, tais como em Pompéia e com a tumba de Tutancamon. Tudo o que é essencial está conservado, mesmo o que parece perfeitamente esquecido, existe ainda de algum modo e em algum lugar, apenas foram enterrados, tornados inaccessíveis à disposição do indivíduo. Pode-se mesmo, como se sabe, duvidar se qualquer formação psíquica é realmente passível de destruição total." (SE vol.XXIII p.260 SA vol.XI p.397-8)

Aqui, de modo inesperado, a atemporalidade surge apesar da, e contra a, afirmada incognoscibilidade dos processos inconscientes: as construções psicanalíticas, diz Freud, pretendem, ao contrário do que ocorre normalmente com as construções da arqueologia, onde os eventos passados são apenas inferidos, desaguar cu descobrir o próprio evento passado, já que este está, de alguma forma, ainda presente. Longe de ser uma característica apenas inferida, a atemporalidade surge aqui, ao contrário, como um dado, como um fato conquistado para além do, e contra o, afirmado caráter de "inferência" das construções psicanalíticas. É evidente que "Pompéia" não pode ser considerado um estado de coisas incognoscível. Pompéia é escolhida como analogia, precisamente, porque é um exemplo de como algo aparentemente inaccessível, um evento passado, pode, de fato, se tornar acessível. Com "Pompéia", Freud pretende acenar com a possibilidade de se ter acesso a eventos passados como tais, supostos ainda estarem presentes. "Pompéia" é o exemplo privilegiado de um domínio da realidade no qual o tempo parece não mais se aplicar, quer dizer, um domínio atemporal, mas que é,

este domínio, acessível e cognoscível, já que se trata de um passado ainda presente, e não de um passado apenas inferido ou reconstruído.

Como um domínio que, a partir de uma determinada é poca, deixou de sofrer as vicissitudes sofridas por outras - regiões, como um domínio, digamos, congelado, petrificado , "Pompéia", cuja descoberta acima servia de exemplo de uma - construção psicanalítica bem sucedida, também servirá como e xemplo daquilo que Freud supõe como ocorrendo na repressão . Tentando demonstrar que o autor de "Gradiva" conhecia os mecanismos do sonho, Freud diz, a respeito de uma passagem do livro que faz menção à Pompéia:

"Não há, realmente, nenhuma melhor analogia para a repressão, o simultâneo tornar inaccessível e conservar de algo psíquico, que o soterramento, como aquele ao qual Pompéia estava destinada e do qual a cidade poderia ressurgir novamente através do - trabalho das pás." (SE vol.IX p.34 SA vol.X p. 39-40)

"tornar inaccessível" e "conservar" algo psíquico, isto é o núcleo daquilo que Freud pensa sob o conceito de "repressão". Este aspecto da atemporalidade, a indestrutibilidade, a preservação ou conservação de determinados processos psíquicos, é parte essencial, e isto pode-se constatar facilmente, de - todas descrições da repressão, tal como Freud as empreende . Diferentemente do que ocorreria numa resolução normal de con flito, na repressão, tal como Freud a entende, a idéia rejei tada, embora desapareça da consciência, continua a existir - no inconsciente, é preservada aí. Mas estes dois aspectos, a exclusão da consciência e a preservação da idéia rejeitada , da repressão não estão no mesmo nível: segundo Freud, a ex clusão da consciência é a razão pela qual a idéia é preserva da intacta dessa maneira. Ensinando ao "Homem dos Ratos" a

primeira característica do inconsciente, que o diferencia do consciente, Freud recorre novamente à Pompéia:

"Eu esclareci minhas breves indicações a respeito da diferença psicológica entre o consciente e o inconsciente, sobre o fato de que todo consciente sucumbe, ao passo que o inconsciente é relativamente inalterável, fazendo referência às antiguidades colocadas no meu gabinete. Elas eram propriamente apenas objetos encontrados em túmulos, o soterramento significou para elas a conservação. Pompéia está perecendo somente agora, desde quando ela é descoberta." (SE vol.X p.176 SA vol.VII p.51)

Veremos, em breve, que esse aspecto da atemporalidade, a afirmação da inalterabilidade e conservação de determinados processos psíquicos, é derivado principalmente dos primeiros estudos de Freud sobre a histeria. Aí supunha-se uma inacessibilidade absoluta das lembranças patogênicas, cuja existência era afirmada apenas mediante a inferência de que o próprio sintoma era um símbolo mnêmico. Daí que o próprio sintoma é, ele mesmo, sob este aspecto, atemporal. Expondo sua teoria das neuroses nas "Cinco conferências sobre a psicanálise", Freud aponta como origem do sintoma o caráter falho da repressão:

"A investigação de pacientes histéricos e de outros neuróticos nos levou à conclusão de que sua repressão da idéia, a qual estava ligado o desejo intolerável, foi uma falha. É verdade que elas, as idéias, foram expulsas da consciência e da memória...Mas o impulso de desejo reprimido continua a existir no inconsciente. Ele está espreitando uma oportunidade para ser ativado, e, quando isto acontece, ele envia para a consciência um substituto disfarçado e irreconhecível do que foi reprimido.. Este substituto da idéia reprimida - o sintoma - resiste aos ataques posteriores do Eu que se defende; e, em lugar de um breve conflito, aparece agora um distúrbio que não passa com o tempo." (SE vol.XI p.27) grifo meu

Nesta descrição, que pode ser considerada típica, do processo que conduz da repressão à formação de sintomas, podemos perceber que a permanência e indestrutibilidade da idéia, o aspecto da atemporalidade que estamos considerando, é concomitante à, ou é mesmo inferido a partir da, indestrutibilidade, pelo tempo, do sintoma. Se o sintoma é um símbolo mnêmico, se é uma forma de lembrar, e se ele "não passa com o tempo", como o fazem as lembranças normais, então pode-se afirmar que há lembranças atemporais. Se inquirirmos a respeito do que se quer dizer com "não passar com o tempo", veremos que Freud entende isso por contraste com o que se supõe ocorrer numa resolução normal de conflito: a eliminação completa de um dos impulsos, ou idéias, em conflito. Mais precisamente, e apesar da escassez de referências de Freud à resolução normal de conflitos, essa resolução se faz mediante, por assim dizer, a subtração do impulso de menor intensidade do impulso de maior intensidade, como quando, ilustra Freud, se perdoa um desprezo proveniente de quem se gosta (SE vol.XIII p.62 "Totem e tabú"), permanecendo na consciência apenas o impulso de maior intensidade. Na histeria, no entanto, a idéia rejeitada, num certo sentido, desaparece da consciência, como se se tratasse de uma resolução normal de conflito, mas, num outro sentido, a idéia rejeitada permanece, indestrutível, na forma de um sintoma. Como veremos mais adiante, grande parte deste aspecto da atemporalidade, a indestrutibilidade da lembrança, e sua causa, a inaccessibilidade da lembrança à consciência, são derivadas - principalmente do estudo da histeria, e há razões para acreditar que, ao abordar a neurose obsessiva, novos aspectos da atemporalidade surgirão. Antes disso, porém, acompanharemos o papel dessa indestrutibilidade dos processos psíquicos no capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos".

Já vimos que Freud destaca dois aspectos da característica fundamental dos sonhos: o primeiro, cujas implicações espaciais já discutimos, consiste na transformação de um pensamento abstrato em imagens sensíveis, e, o segundo aspecto, consiste na transformação do pensamento no tempo presente. De um modo geral, este segundo aspecto consiste no fato de que o pensamento, sob o trabalho do sonho, perde suas cláusulas condicionais e flexões temporais: um pensamento da forma "Ah, quem dera ocorresse tal e tal..." é transformado num enunciado no tempo presente, que afirma que tal e tal ocorrem, agora, de fato. Comparando brevemente estes dois aspectos, Freud diz que o primeiro aspecto implica o segundo, mas a inversa não vale: ocorrem sonhos onde os pensamentos são transformados no tempo presente sem que ocorra a transformação destes pensamentos em imagens sensíveis. Quer dizer, esse segundo aspecto, mais que o primeiro, é característica universal dos sonhos, estando presentes até mesmo nos sonhos diurnos, nos devaneios. Segundo Freud, este aspecto temporal da característica fundamental dos sonhos será inteligível, quando for inteligível a tese do sonho como realização de desejo, pois apenas no tempo presente, continua Freud, um desejo pode ser representado como realizado.

O modo, no entanto, como Freud argumenta em favor da tese do sonho como realização de desejo é de difícil compreensão: a cada momento, ao invés de procurar refutar a tese oposta, Freud aprofunda e radicaliza sua própria tese, que assim vai se desdobrando em múltiplas formas. Por exemplo, antes de tentar mostrar que apenas desejos (e não outros atos mentais, tais como dúvidas, temores, expectativas, etc) podem figurar como produtores de sonhos, Freud argumenta que apenas desejos inconscientes (e não desejos conscientes) podem ser tais produtores de sonhos. E antes, por sua vez, de estabelecer isso, -

Freud argumenta que apenas desejos inconscientes e infantis (e não desejos que se tornaram inconscientes por terem sido repudiados durante o dia, desejos que, originando-se no pré consciente, foram repudiados para o Inconsciente) podem ser os produtores dos sonhos:

"Conforme indicações da psicanálise das neuroses, encaro estes desejos inconscientes como sempre ativos, prontos para, a qualquer momento, conseguir expressão... Estes sempre ativos e, por assim dizer, imortais desejos de nosso inconsciente..., que se encontram sob repressão, digo eu, são, entretanto, eles próprios, de origem infantil... (em nota) Eles compartilham este caráter de indestrutibilidade com todos os outros atos psíquicos - realmente inconscientes, isto é, pertencentes apenas ao sistema Incs. Estes são caminhos abertos - de uma vez por todas, que nunca ficam abandonados e que conduzem sempre o processo excitatório de novo à descarga, tão logo a excitação inconsciente os reinvesta... Os processos dependentes do sistema pré-consciente são destrutíveis num sentido completamente diferente. Sobre esta distinção repousa a psicoterapia das neuroses." (SE vol.V p. 553 SA vol.II p.527-8, incluindo nota I)

Qual a relação entre este caráter atemporal dos processos psíquicos capazes de produzir um sonho e, por um lado, a tese do sonho como realização de desejo e, por outro lado, a característica fundamental dos sonhos? Antes de tentar resolver esta questão, gostaríamos de recolher aqui o prolongamento da passagem acima, quando, introduzindo a função do sonho de domar as excitações inconscientes, Freud se pergunta por que, já que estes desejos estão sempre ativos, não se sonha a noite toda?

"É inteiramente certo, que os desejos inconscientes permanecem sempre ativos. Eles representam caminhos sempre transitáveis, tão logo um quantum de excitação se sirva deles. É mesmo uma particularidade proeminente dos processos inconscientes,

"que eles permaneçam indestrutíveis. No inconsciente nada chega ao fim, nada é passado ou esquecido...Exatamente aqui a psicoterapia tem que intervir. Sua tarefa é conseguir, para os processos inconscientes, a possibilidade de serem despachados e esquecidos. Mesmo o que nós estamos inclinados a tomar por auto-evidente e a explicar por uma influência primária do tempo sobre os traços de memória, qual seja, o definhamento das lembranças e o enfraquecimento do afeto das impressões não mais recentes, são, em realidade, transformações secundárias, realizadas através de penoso trabalho. É o pré-consciente que faz este trabalho, e a psicoterapia não pode seguir outro caminho que não subjugar o Incs ao domínio do Pcs." (SE vol. V p.577-8 SA vol.II p.550)

Há muitos pontos aí, como, por exemplo, a afirmação de que o tratamento consiste numa espécie de temporalização dos processos psíquicos atemporais, que não trataremos por enquanto. Devemos notar, também, que esta atemporalidade não é derivada do estudo dos sonhos mas, ao contrário, é transplantada do estudo das neuroses para o estudo dos sonhos. Se quisermos ir até a raiz deste aspecto da atemporalidade, teremos que ir, como de fato fomos, até a "Comunicação Preliminar", onde este aspecto já era, e nos mesmos termos, estabelecido. Trataremos agora apenas da relação entre este caráter indestrutível dos desejos inconscientes e, por um lado, a tese do sonho como realização de desejo e, por outro lado, o segundo aspecto da característica fundamental dos sonhos.

Como, em geral, se pode defender um enunciado universal da forma "Todo sonho é uma realização de desejo"? Há dúvidas, nas "teorias da confirmação" de teorias, de que um enunciado desse tipo possa ser confirmado mediante qualquer procedimento. Mas isso não importa aqui, importa apenas o modo como Freud pretende estabelecer o enunciado acima; para isso, ele adota ao menos três tipos diferentes de procedimento: oferece exemplos particulares de análises de sonhos, conecta, mediante

aquela tese, os sonhos à outras formações psíquicas, principalmente as neuróticas e, por fim, subsume esta tese, juntamente com as formações psíquicas conectadas à e por ela, à proposições daquilo que seria uma psicologia psicanalítica. É com relação a este último procedimento que aquilo que procuramos aparecerá. Aqui, o modo como Freud defende a tese do sonho como realização de desejos é, como dizíamos, de difícil compreensão: gradativamente ele transita de uma definição à outra de "desejo", de tal forma que, não apenas os vários tipos de atos mentais conscientes, incluindo desejos conscientes, tornam-se inaptos para produzir um sonho mas, mais que isso, e como que por uma reviravolta argumentativa, todos os atos mentais, de qualquer tipo, conscientes ou inconscientes, desejos ou não-desejos, vão ser subsumidos à noção de desejo e de realização de desejo. Modelado sobre a "vivência de satisfação", o desejo será definido como um impulso que procura restabelecer uma situação anterior de satisfação, como um impulso que procura reinvestir a imagem mnêmica da percepção do objeto, cuja aparição anterior foi simultânea à eliminação da tensão produzida pela necessidade. Por realização de desejo, Freud entende o reaparecimento dessa percepção do objeto desejado. Freud supõe que as primeiras realizações de desejo foram alucinatórias, a tensão gerada pela necessidade era imediatamente transferida integralmente para a imagem mnêmica do objeto, que antes foi concomitante ao desaparecimento da tensão. Numa segunda fase dessa "vivência de satisfação", essa realização alucinatória de desejos, assim acredita Freud, cede lugar a modos mais eficientes de realizar desejos, e esses modos mais eficientes de realizar desejos cobrem toda a multiplicidade de atos mentais, incluindo os conscientes e os que não parecem, à primeira vista, realizações de desejo. Desejo e realização de desejos, tal como definidos acima, serão os elementos básicos, e únicos, dessa psicologia vei-

culada pelo capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos", pois, como Freud afirma, nada, a não ser um desejo (tal como definido) pode colocar o aparelho mental em funcionamento (SE vol.. V p.567).

Por outro lado, Freud, às vezes, parece estar defendendo a tese do sonho como realização de desejos sob uma definição bem mais restrita de "desejo". É assim que ele se esforça por mostrar que outros tipos de atos mentais, tais como dúvidas, temores, expectativas, etc, são incapazes de produzir um sonho, apenas desejos, tais como o de se ver livre da acusação de ser responsável pela doença de Irma, por exemplo. Outras vezes, ainda, mesmo um desejo deste tipo parece, para Freud, inadequado e incapaz de produzir um sonho. Agora, para produzir um sonho, é preciso que o desejo seja um desejo urgente e que não tolere adiamentos, tais como os desejos das crianças. E, desta última noção de desejo, Freud transita para a definição de desejo exposta acima; o sonho corresponderia à primeira fase daquela "vivência de satisfação".

Segundo esta definição de desejo, tudo o que pode colocar o aparelho mental em funcionamento, o, digamos, nível mais elementar da atividade psíquica, é uma tendência a restabelecer uma situação anterior. É estranho, então, constatar que apenas em "Além do princípio do prazer", Freud procura determinar este caráter conservador como o caráter mais essencial das pulsões. Mas o que tem isso a ver com a atemporalidade ?

Se, por um lado, como Freud afirma, um desejo só pode ser representado como realizado no tempo presente, por outro lado, é de se supor que os outros tempos (passado, futuro) tenham relações relevantes com o estado não realizado do desejo. Mas como pode ser isso, já que no primeiro estágio da vivência de satisfação, que corresponde aos sonhos, se diz -

que o que se deseja é restabelecer um estado de coisas anterior ? Isso não supõe, já, um reconhecimento de outros tempos que não o presente ? Parece que não. Freud fala do sujeito do primeiro estágio como desejando restabelecer um estado de coisas anterior, nós o descreveríamos assim, mas é razoável supor, e é esse tipo de suposição que torna a "vivência de satisfação" inteligível, que ele próprio (o sujeito da vivência) não encare este passado como passado, que ele se recusa a admitir que um estado de coisas tenha deixado de ser. E isso não passa de uma outra forma de estabelecer a noção - de desejo: a atividade psíquica mais elementar consiste num empenho em restabelecer um estado de coisas anterior, mas devemos deixar claro que se trata de re-estabelecer uma situação anterior apenas para nós, que descrevemos a situação. Para o sujeito, o desejo nada mais é que a recusa em admitir - alterações e mudanças, uma tenacidade em não abandonar um eterno presente. O desejo, nesta situação, não é a tentativa de restabelecer um estado de coisas passado mas, antes, uma recusa em reconhecer este estado como passado. Cremos que, apenas mediante essa transposição para a situação do sujeito, é que se pode, então, entender a sugestão de Freud de que as atividades psíquicas mais elementares são atemporais: do ponto de vista do sujeito, o que o desejo deseja é tornar o passado presente ou, dito de outra forma, negar que o passado seja passado. Em suma, não se trata apenas de dizer que esse - desejo é atemporal, mas, também, de dizer que o que primordialmente se deseja é a atemporalidade.

Entre este estágio mais elementar e o seguinte , Freud faz surgir um modo mais eficiente de realizar desejos, modos esses para os quais já parecem ser relevantes noções - de passado e futuro. Há uma série de mecanismos que Freud mobiliza para operar essa passagem, mas isso não nos interessa aqui. Neste segundo estágio, o objetivo continua sendo o mes

mo, criar a identidade perceptual ou, dito de outro modo, realizar desejos, mas agora a realização alucinatória é substituída por pequenas identidades perceptuais intermediárias. A excitação não é mais transferida integralmente para a imagem mnêmica do objeto desejado mas, sim, é dividida entre várias imagens intermediárias, onde a imagem do objeto desejado ainda retém a maior quantidade de excitação, e as imagens intermediárias são, cada vez menos, investidas, conforme se afastem da imagem do objeto desejado, retroativamente. Mas, como já dissemos, esses mecanismos, se é que são mecanismos, não nos concerne aqui. O fato é que a ação típica deste estágio, a ação com propósitos-lembrados-antecipadamente, caracterizada pelo modo adulto de realizar desejos através de ações motoras coordenadas, que modificam o mundo exterior, já supõe, aparentemente, o reconhecimento do passado como passado. A transição entre a atividade atemporal e essa atividade aparentemente temporal, porém, permanece completamente misteriosa (tanto como as outras supostas transições que se referem à mesma situação, como, por exemplo, a transição entre princípio de prazer e de realidade, etc.). Veremos, no entanto, que entre a atividade atemporal e a atividade temporal adulta não há, nesse texto de Freud, hiato algum. Muitos pensam em procurar a gênese do tempo psicológico nestes mecanismos que conduzem do primeiro aos posteriores estágios da "vivência de satisfação", mas, como veremos, um único e mesmo esquema temporal vigora em todos estágios, e a aparência de que há um hiato a ser transposto é devida apenas a essa mudança da nossa perspectiva para a perspectiva do sujeito da "vivência de satisfação".

Temos que intercalar, no entanto, entre o primeiro e o segundo estágio dessa vivência, entre o sonho e as ações-com-propósitos, os devaneios ou sonhos diurnos, dos quais Freud nos oferece uma clara descrição de suas relações temporais, em

"O poeta e o fantasiar":

"A relação da fantasia ao tempo é, em geral, muito significativa. Pode-se dizer que uma fantasia paira, por assim dizer, entre três tempos, os três momentos do tempo de nossa ideação. O trabalho psí-quico parte de uma impressão atual, uma ocasião no presente que é capaz de despertar um dos grandes - desejos da pessoa, recorrendo daí à lembrança de uma vivência anterior, principalmente infantil, na qual aquele desejo foi realizado, e cria agora em relação ao futuro uma situação que representa a - realização daquele desejo, cria um devaneio ou fan-tasia, que traz consigo os vestígios de sua origem a partir da ocasião presente e da lembrança. Assim, passado, presente e futuro são, por assim dizer, enfileirados no cordel do desejo que os transpassa." (SE vol.IX p.147-8 SA vol.X p.174)

O sonho diurno, como Freud aponta em outro lugar, é um, ou - representa um, estágio intermediário entre os estágios dos sonhos e os da ação-com-propósitos, pois, por um lado, eles, os sonhos diurnos, não envolvem um investimento completo e alucinatório da lembrança (o que o diferencia do sonho e o aproxima das ações-com-propósitos) e, por outro lado, não envolvem uma atividade motora coordenada (o que o diferencia - das ações com propósito e os aproxima dos sonhos). Mais ainda, os devaneios são intermediários entre os dois tipos de ação que analisamos quando consideramos que, nele, conforme Freud aponta, a lembrança não deixa de ser, de certo modo, presentificada, como nos sonhos, e, por outro lado, há aí - também uma atividade motora, se bem que não coordenada. Mas, deixando estes detalhes de lado, pode-se constatar facilmente que os sonhos, os sonhos diurnos e as ações-com-propósito formam, respectivamente e nesta ordem, uma hierarquia de atividades psíquicas. Resta saber, apenas, em que sentido elas se assemelham (em que sentido todas elas pertencem ao domí-nio psíquico) e em que sentido elas se diferenciam enquanto

atividades psíquicas.

Quanto à primeira questão, a resposta é fácil: em to das essas três ordens de atividades psíquicas vigora o mesmo - esquema temporal; este esquema já está claramente formulado na passagem acima, mas, talvez, não seja inútil recorrer aqui à passagem com que Freud encerra a "Interpretação dos Sonhos":

"E o valor dos sonhos para o conhecimento do futuro? Nisto, naturalmente, não se cogita. Seria preferível substituir por: para o conhecimento do passado. Pois os sonhos provêm do passado em todos os sentidos. A antiga crença de que os sonhos nos mostra o futuro, no entanto, não carece inteiramente de um conteúdo de verdade. Na medida em que o sonho representa um desejo como realizado, ele nos conduz, sem dúvida, ao futuro; mas este futuro, tomado como presente pelo sonhador, é moldado à imagem do passado pelo desejo indestrutível." (SE vol.V p.621 SA vol.II p.588)
grifo meu

Essas formulações do esquema temporal do desejo podem parecer novas, mas não são: trata-se aqui de outros modos de dizer que o desejo consiste num impulso que procura re-estabelecer (no futuro, evidentemente) um estado de coisas anterior (passado), quer dizer, trata-se do mesmo esquema vigente no primeiro estágio da vivência de satisfação, modelo dos sonhos, esquema este vigente também, como pudemos ver na passagem de "O poeta e o fantasiar", no estágio característico dos sonhos diurnos ou de vaneios e, por fim, vigente também no estágio próprio às ações com-propósitos. Este esquema temporal é mesmo um paradigma de todas as formações psíquicas, segundo a psicanálise, quaisquer que elas sejam.

Quanto à segunda questão, em que sentido estes três estágios se diferenciam, não precisamos entrar em detalhes a respeito dos mecanismos que, segundo Freud, operariam a passagem de um estágio a outro, mesmo porque, cremos, isto seria inútil. Vamos, ao contrário, enfatizar aquela distinção que há

pouco traçávamos entre, de um lado, a nossa perspectiva e, de outro lado, a perspectiva do sujeito da vivência de satisfação. Ao nos colocarmos na situação desse sujeito, vemos que a contrapartida, digamos, subjetiva daquele esquema temporal do desejo, daquele impulso visando restabelecer no futuro um estado de coisas passado, é a atemporalidade, e isto em vários sentidos, tanto no sentido de que o desejo é atemporal como, também, no sentido de que o que se deseja é a atemporalidade, isto é, o que se deseja é negar que o passado seja passado ou o que se deseja é tornar o passado presente. Nesta situação, o desejo não pode ser considerado como temporalmente ordenado e orientado, mas, ao contrário, pode-se dizer que ele se constitui pela, e consiste na, recusa da temporalidade. Para o sujeito desse desejo, não há futuro nem passado, e seu desejo - quer apenas reafirmar isso. E esse caráter atemporal do desejo permanece inalterado através dos três estágios das atividades psíquicas que destacamos, já que é a contrapartida subjetiva de um esquema temporal que vigora entre todos estes estágios. Mas, com essa consideração, diminuem as perspectivas de responder à questão que levantamos, há pouco, sobre a razão - última da diferenciação entre as atividades psíquicas. Não poderemos responder por que, afinal de contas, as atividades psíquicas que hierarquizamos aparentemente se apresentam, progressivamente, temporalizadas. De nada adiantaria recorrer ao tema da progressiva aproximação, por parte desse sujeito, da "realidade", pois isto seria trocar um mistério por outro. - Deixaremos a questão irresolvida, mas, antes, gostaríamos de sugerir que a questão tem toda a aparência de ser artificial. Questão semelhante surge quando nos lembramos da "endosmose" de Bergson: pode-se, perfeitamente, se perguntar lá, quais as relações ou, melhor, como é possível que haja qualquer tipo -

de relação entre o eu, que é pura temporalidade e é inextenso, e o mundo exterior, que é pura extensão e atemporal. Essa relação parece tão inconcebível quanto a relação que há pouco buscávamos em Freud, onde, ao inverso de Bergson, se supõe um eu extenso e atemporal em relação com um mundo inextenso e provedor de temporalidade, ou seja, em ambos os casos, parece inconcebível que haja qualquer tipo de relação entre entes, ou conceitos, de natureza tão radicalmente diferenciadas. É verdade que, aqui, Freud se mantém coerente, pois podemos notar que as atividades psíquicas mais distantes, na hierarquia que mencionamos acima, da atividade característica do primeiro estágio - da vivência de satisfação, são aquelas que mais levam em consideração o mundo exterior, são aquelas que são mais temporalizadas, etc, o que está de pleno acordo com afirmações de Freud - no sentido de que, como destacamos na "Introdução" deste, a alma extensa recebe a temporalidade do mundo exterior. Como já afirmamos, no entanto, essa "consideração pela realidade exterior" é, também, quanto à sua gênese, misteriosa, e não vale a pena trocar um mistério por outro, ela não poderia resolver - nossa questão. Essa questão, finalizando, e como dizíamos, parece artificial, pois tanto a pura temporalidade como a pura - espacialidade (atemporalidade), não passam de entidades de pensamento, elementos da análise filosófica, e, perguntar qual a relação entre eles corresponde simplesmente a desejar percorrer em sentido inverso o caminho do procedimento que os analisou.

Como já vimos, na passagem da Metapsicologia com que abrimos este capítulo, grande parte daquilo que Freud subsume à noção de atemporalidade consiste na afirmação de uma certa inalterabilidade, pelo tempo, de certos processos psíquicos. Agora, o que nos chama imediatamente a atenção é que, logo a seguir (no texto, no próximo capítulo da Metapsicologia de 1915),

Freud, comentando as relações entre os sistemas Incs e Cs, quer dizer, relações outras que as de repressão, afirma claramente - que há modificações no Inconsciente:

"Seria incorreto, entretanto, imaginar que o Incs permanece em repouso enquanto todo trabalho psíquico é feito pelo Pcs...Pelo contrário, o Incs é vivo, capaz de desenvolver e manter uma porção de relações com o Pcs, entre as quais também a de cooperação. Em resumo, é preciso dizer que o Incs prolonga-se nos assim chamados derivados, é acessível às influências da vida, influencia constantemente o Pcs e é mesmo, por sua vez, submetido às influências por parte do Pcs." (SE vol.XIV p.190 SA vol.III p.149)

Se o Incs é influenciado pela vida e pelo Pcs, então, é claro, ele não pode ser considerado algo absolutamente inalterável. Além disso, e mesmo em se tratando da relação de repressão, Freud diz que esta não impede que o representante pulsional continue a existir no Inconsciente, que continue aí a se organizar e estabelecer novas conexões; Freud diz que, de fato, o representante da pulsão se desenvolve, inclusive, com menos interferência e mais profusamente quando sob repressão (SE vol.XIV p.149). E isso Freud afirma logo após ter declarado que, na repressão primal, tendo sua entrada na consciência negada, o representante da pulsão permanecerá, por isso mesmo, inalterado no Inconsciente (SE vol.XIV p.148). Há, evidentemente, um problema aqui: se nada no Inconsciente diz respeito ao tempo, e se se afirma que ocorrem mudanças (desenvolvimentos, alterações) no Inconsciente, ou se está em contradição, ou trata-se de um conceito difícil de mudança, de uma mudança ou desenvolvimento que não suponha a categoria do tempo. Há várias considerações que, cremos, levam Freud a introduzir esta noção de um desenvolvimento atemporal: segundo Freud, a atemporalidade é uma das principais responsáveis pelo longo tempo de trabalho consumido pelo tratamento psicanalítico: comentando as tentativas de então, no

sentido de encurtar o tratamento psicanalítico, Freud objeta

"A abreviação do tratamento psicanalítico continua sendo um desejo legítimo, cujã realização, como - veremos, é ambicionada por diversas linhas. Opõe-se-lhes, infelizmente, um fator muito significativo, a lentidão com que se executa transformações - psíquicas radicais, em última análise, sem dúvida, a atemporalidade (Zeitlosigkeit) de nossos processos inconscientes." (SE vol.XII p.130 SA vol.XI p. 190)

Mais que um entrave apenas accidental ao tratamento, a atemporalidade incide sobre a própria condição de possibilidade do tratamento psicanalítico; ainda comentando as relações entre os sistemas Incs e Pcs, Freud diz que

"É incerto até que ponto os processos deste sistema (Pcs) poderia exercer uma influência direta sobre o Incs; a investigação de casos patológicos - mostra, frequentemente, uma dificilmente acreditável independência e não-influenciabilidade do Incs. Uma completa divergência entre suas tendências, uma desagregação absoluta de ambos sistemas, é, de qualquer modo, a característica do ser-doente. Só que o tratamento psicanalítico está baseado na influenciação do Incs pelo Cs e mostra, em todo caso, que tal influenciação, se bem que dificultosa, não é impossível.(...)Devemos admitir, entretanto, que a transformação efetuada espontaneamente do - Incs pelo Cs é um processo difícil e vagaroso." - (SE vol.XIV p.194 SA vol.III p.153) grifo meu

Há, evidentemente, muita hesitação por parte de Freud. Uma atemporalidade, digamos, absoluta parece contradizer a própria proposta fundamental da terapia psicanalítica, já que - esta está fundamentada na possibilidade de influenciar ou modificar o Incs. Por outro lado, este tratamento psicanalítico será, muitas vezes, descrito como consistindo numa "temporalização" dos processos atemporais inconscientes, como, por exemplo, ocorre na passagem da "Interpretação dos Sonhos" já

citada aqui (pgl²⁹deste). Por outro lado ainda, o papel da atemporalidade em relação à direção fundamental do tratamento psicanalítico não é apenas negativo: presente nos aspectos mais fundamentais da "transferência", a atemporalidade, tanto quanto a própria transferência, assumirá, para com o tratamento psicanalítico, o papel ambíguo característico desta última. É assim que Freud termina seu tratamento da "A dinâmica da transferência":

"Os impulsos inconscientes não querem ser lembrados da maneira que o tratamento o quer, ao contrário, eles aspiram por se reproduzir de acordo com a atemporalidade e a capacidade alucinatória do inconsciente. O doente considera, como nos sonhos, os resultados do despertar de seus impulsos inconscientes como atualidades e realidades." (SE vol.XII p. 108 SA vol.XI p.167)

Esse fenômeno da transferência e essa atemporalidade tem papel ambíguo em relação ao tratamento pois, todos sabemos, elas se opõem ao tratamento, enquanto resistência e, por outro lado, elas constituem o lugar privilegiado da ação terapêutica, na medida em que trazem para o presente, e torna manifestos, os impulsos eróticos escondidos e esquecidos. Não estamos, no entanto, interessados em detalhes da técnica psicanalítica. Notemos apenas que, em "Análise terminável e interminável", o aspecto negativo, em que a atemporalidade contradiz a proposta fundamental, a condição de possibilidade do tratamento psicanalítico, parece derrotar o aspecto positivo: queixando-se da tenacidade com que os pacientes aderem a, ou voltam a, estágios anteriores da organização libidinal, Freud lamenta:

"Vemos o mesmo em áreas completamente diferentes. Não há nenhuma das pretensamente ultrapassadas superstições e erros da humanidade, cujos resíduos não continuem a viver entre nós, nas camadas inferiores da população ou, mesmo nas camadas superiores

"da sociedade. E que uma vez chegou à vida, mantém-se tenazmente nela. Pode-se, muitas vezes, duvidar se os dragões de tempos primitivos realmente estão extintos." (SE vol.XXIII p.229 SA vol.XI p.369)

Deixemos de lado, no entanto, irresolvida a questão sobre a possibilidade do tratamento psicanalítico, e nos concentremos nos tipos de modificações, pois, vimos até aqui, parece que há modificações, que Freud permite que haja no inconsciente. Talvez seja necessário distinguir, entre essas possíveis modificações, o surgimento de novos impulsos, por um lado, e a extinção de impulsos, por outro. Já vimos que, segundo Freud, o impulso inconsciente, quando sob repressão, se desenvolve e prolifera, o que supõe o surgimento de novos impulsos; sob repressão, como diz Freud, o inconsciente prolifera nas trevas. Por outro lado, Freud, sempre que se refere à repressão, insiste no fato de que a idéia, expulsa da consciência, se mantém inalterada no inconsciente. Estas duas afirmações parecem contradizerem-se e, como dizíamos, essa contradição só poderia ser remediada mediante a concepção, difícil, de uma modificação ou desenvolvimento atemporal. Agora, é exatamente este tipo de desenvolvimento atemporal o que é, segundo Freud, exigido pela consideração da "regressão", enquanto mecanismo de defesa e enquanto contrastada à repressão. Por exemplo, em "Bate-se numa criança", após ter se referido ao processo em que uma fantasia inconsciente genital é modificada, por regressão, para uma posição sádico-anal, Freud diz:

"Estamos justificados em admitir que, através da repressão, a fantasia inconsciente original não muda demais. Tudo que é reprimido e substituído da consciência permanece conservado e capaz de ação no inconsciente. Outro é o caso com os efeitos da regressão a um grau anterior da organização sexual. Em relação a estes, devemos acreditar que a situação no inconsciente muda também,..." (SE vol.XVII p.199 - SA vol.VII p.250) grifo meu

Vemos, então, que a atemporalidade dos impulsos inconscientes

quando sob repressão é diferente da atemporalidade destes impulsos enquanto sujeitos à regressão. Neste último caso, afirma explicitamente Freud, há mudanças no Inconsciente. No caso específico do tema referido pela passagem acima, trata-se da extinção de determinados impulsos ou formações fantasmáticas inconscientes, impulsos ou formações próprios ao estágio genital da organização libidinal. Ainda a respeito da relação entre a regressão às fases anteriores da organização libidinal e a atemporalidade, notamos que, em "Inibições, sintomas e angústia", Freud, após ter distinguido uma "situação de perigo" própria à cada fase da organização libidinal, e após a afirmar que essas situações de perigo persistem, lado a lado, para muito além do momento em que eram adequadas, afirma, em nota:

"Desde a diferenciação entre Eu e Isso, nosso interesse no problema do recalque deveria também experimentar um novo ímpeto. Até agora tínhamo-nos conten-
tado com a consideração apenas dos processos voltados para o lado do Eu -...- dos impulsos pulsionais (Triebregung) recalcados mesmos, supúnhamos que eles permaneciam inalterados no inconsciente por uma extensão indeterminada de tempo. Agora o interesse se volta para o destino do recalcado, e admitimos -
que uma tal subsistência inalterada e inalterável -
não é auto-evidente, talvez nem mesmo usual. Os impulsos pulsionais originais são, em todo caso, obstruídos e desviados de seus alvos pelo recalque. Têm, no entanto, seus rudimentos no inconsciente -
permanecido conservados, e têm eles se mostrado resistentes contra as influências modificadoras e depreciativas provenientes da vida ? Ou seja, existem ainda os antigos desejos, de cuja existência anterior a análise nos informa ? A resposta parece natural e certa: Os antigos desejos recalcados devem -
ainda subsistir no inconsciente, pois achamos seus derivados, os sintomas, ainda ativos. Mas esta resposta não é bastante, ela não deixa-nos decidir entre duas possibilidades: se o antigo desejo atua agora apenas através de seus derivados, aos quais e-

"le transferiu todo seu investimento de energia, ou se ele próprio, além disso, permanece conservado . Se seu destino for se esgotar no investimento de - seus derivados, então permanece ainda uma terceira possibilidade, a de que, no decurso da neurose, e- les sejam ressuscitados via regressão, mesmo que e- les sejam presentemente extemporâneos." (SE vol.XX - p.142 n.I SA vol.VI p.282 n.1) grifo meu

Há muita hesitação, por parte de Freud, a este respeito, es- tas parecem ser linhas de investigação que ele ainda procura- va formular. Talvez seja necessário, no entanto, distinguir a qui entre a questão sobre a atemporalidade e a questão a res- peito do modo de existência dos desejos inconscientes. Freud põe em questão, na passagem acima, a atemporalidade, ou ao me nos o aspecto mais proeminente desta (a existência inalterada e inalterável dos processos psíquicos inconscientes), mas a resposta que ele se oferece, no entanto, se refere a diferen- tes modos de existência dos desejos inconscientes; Freud, a este respeito, contempla três possibilidades: ou o desejo per- manece apenas enquanto sintoma, ou o desejo permanece como - tal, ele próprio, efetivamente, ou, por último, o desejo per- manece apenas enquanto forma e possibilidade, isto é, não e- fetivamente, mas capaz de se efetivar, via regressão. Dentre essas três possibilidades, a segunda é a que é mais amplamen- te admitida por Freud. A real distinção que Freud entrevê a qui se dá entre, de um lado, a possibilidade de uma existên- cia efetiva ou a possibilidade de uma existência apenas en- quanto forma e possibilidade dos desejos recalçados, por um lado, e a possibilidade da inexistência desses desejos, já que se esgotaram em seus derivados, por outro lado. Mas, co- mo já notamos acima, Freud põe em questão a "permanência in alterada" dos desejos recalçados, mas a resposta, as três - possibilidades, diz respeito apenas a diferentes modos dessa

permanência. Perguntar se algo existe de forma inalterada e inalterável não é o mesmo que inquirir sobre o modo de existência desse algo. Mesmo assim, é interessante notar que - Freud, na passagem acima, coloca dúvidas sobre um aspecto - da atemporalidade tido até então como incontestável: a inalterabilidade do desejo recalcado já não é, para Freud, algo evidente. Mais que isso, no entanto, Freud aí coloca dúvidas também a respeito do principal procedimento de acesso que se tinha, até então, à atemporalidade: desde a "Comunicação Preliminar", como vimos há pouco em detalhe, a atemporalidade tinha sido afirmada apenas com base no fato de que os derivados dos processos inconscientes, os sintomas, ainda permaneciam ativos, e a afirmação da atemporalidade só se sustentava na medida em que se sustentava a suposição de que os próprios sintomas eram símbolos mnêmicos. Assim, desde a "Comunicação Preliminar", a afirmação - da atemporalidade se sustentava apenas mediante uma, digamos, inferência, a inferência de que os sintomas eram uma forma de lembrar. Na medida em que o próprio sintoma é uma forma de lembrar, e na medida em que, como vimos, o sintoma permanece sempre ativo e inalterável pelo tempo, podia-se, então, afirmar a existência de lembranças ou processos psíquicos atemporais. É a respeito desse processo de inferência que Freud se mostra insatisfeito na passagem acima, já que, aí, ele quer afirmar a existência (seja efetiva, como quer a segunda possibilidade, seja enquanto forma e possibilidade, como quer a terceira possibilidade) do desejo recalcado para além da sua identificação aos sintomas, para além da sua existência enquanto sintomas (como quer a primeira possibilidade). Notemos, ainda, que este tipo de inferência é a principal fonte das descrições e determinações negativas da atemporalidade, tal como aquela com que iniciamos es

te capítulo, e que permanece, ela própria, inalterada ainda nesta passagem das "Novas conferências introdutórias", onde Freud ainda se queixa do estado do problema da atemporalidade, enquanto expõe sua nova tópica do Eu, Supereu e Isso:

"Não há nada no Isso que se poderia comparar à negação, e percebe-se, com surpresa, a exceção ao teorema filosófico de que Espaço e Tempo são formas necessárias de nossos atos psíquicos. No Isso não se encontra o que corresponde à idéia do tempo, não há nenhum reconhecimento de um transcurso temporal e não há, o que é mais notável e que aguarda apreciação no pensamento filosófico, nenhuma alteração dos processos psíquicos pelo transcurso do tempo. Impulsos de desejo (Wunschregungen), que nunca ultrapassaram o Isso, mas também impressões, que tenham sido afundadas no Isso pelo recalque, são virtualmente imortais, comportam-se, após décadas, como se estivessem acontecendo novamente. Eles só podem ser reconhecidos como passado,...,quando eles tiverem se tornado conscientes através da análise, e nisto apoia-se a ação terapêutica do tratamento analítico numa não pequena parte.

Sempre tenho tido de novo a impressão, de que nós temos feito muito pouco uso, para nossa teoria, desse fato indubitavelmente estabelecido da inalterabilidade do recalcado pelo tempo. Aí parece abrir-se um acesso aos mais profundos conhecimentos. Infelizmente, eu também não fiz progressos nisto." (SE vol.XXII p.74 SA vol.I p.511, "conferência XXXI")

Não se sabe que "profundos conhecimentos" eram estes, que Freud entrevia sob a questão da atemporalidade. Não se sabe também o que Freud pensava desenvolver a respeito da relação, que aqui deixamos de lado, entre esta atemporalidade e a condição de possibilidade do tratamento psicanalítico, na medida em que este, se possível, se fundamentaria numa temporalização dos processos psíquicos atemporais. Notamos ,

mais uma vez, a caracterização eminentemente negativa da atemporalidade, nisso muito semelhante àquela com que iniciamos este capítulo, mas notamos também uma estranha, e até mesmo errônea, formulação, que pode ser acidental, do teorema filosófico ao qual Freud se refere aqui: Da mesma maneira que numa passagem, já citada aqui (pg. 25 deste), de "Além do princípio de - prazer", Freud, ao negar que o tempo seja uma forma necessária dos atos psíquicos, acaba por, talvez inadvertidamente, incluir o espaço como forma necessária desses atos psíquicos. Como vimos na "Introdução" deste, o teorema aqui visado diz que o espaço é forma necessária apenas em relação ao nosso conhecimento do mundo exterior, mas não é forma necessária em relação ao nosso conhecimento de nós mesmos. A formulação deste - teorema, por parte de Freud, no entanto, parece incluir o espaço, ao mesmo tempo em que exclui o tempo, como forma necessária de nosso conhecimento e isto, ainda, quando se trata de nosso conhecimento a respeito de nós mesmos e não do mundo exterior, como é o caso, naturalmente, em Freud. Mas não devemos nos basear muito nesta consideração já que, como vimos, as duas formulações em questão podem, também, ser consideradas acidentais.

Começamos este capítulo com uma caracterização negativa da atemporalidade, e apontamos lá os dois sentidos em que essa caracterização é negativa: primeiro, porque ela é efetuada mediante a exclusão de determinadas características ou predicados (no caso, a temporalidade) dos processos psíquicos e , segundo, porque esta característica atemporal era pensada como um caso particular e trivial da distinção entre inconsciente e consciente, resultando daí seu alegado caráter de ser apenas - uma "inferência". Contra estes dois sentidos que poderiam impregnar a noção de atemporalidade, afirmamos, lá, haver uma ca

racterização positiva da atemporalidade em Freud que, como veremos a seguir, por um lado, vai muito além da mera afirmação da indestrutibilidade, inalterabilidade, etc, em suma, vai muito além da mera exclusão dos processos psíquicos do domínio daquilo que está sujeito ao tempo e, por outro lado, vai, essa atemporalidade positiva, noutra direção que aquela tomada pela distinção entre inconsciente e consciente, mais ainda, sua descrição é conquistada para além e contra esta distinção. Vimos, e veremos em maiores detalhes, que os principais aspectos da atemporalidade negativa estão, juntamente com a noção mais comum de repressão, da qual os primeiros são parte integrante, - vinculados às concepções de Freud sobre a histeria: a repressão aí comportava dois aspectos principais, a exclusão da idéia rejeitada da consciência e a inalterabilidade desta idéia no inconsciente. Tanto a "exclusão" como a "inalterabilidade" da idéia eram afirmadas por Freud de modo absoluto. O modo como Freud afirmava tal atemporalidade, nós já vimos: é preciso que a idéia inconsciente ainda exista inalterada pelo tempo, pois seus derivados, os sintomas, ainda existem da mesma forma. Notemos que, aqui, a atemporalidade é, num certo sentido, uma "inferência", pois o processo inconsciente em questão é suposto estar absolutamente excluído da consciência. "Num certo sentido", dissemos, pois, como vimos, há diferença entre uma conotação epistemológica e uma conotação ontológica de "inconsciente": Do ponto de vista de Freud, embora não do ponto de vista de seus pacientes, essa atemporalidade era um fato. Apenas para o paciente histérico é que, supõe-se, ela seria uma "inferência". Continuando, Freud expressa, como vimos também, dúvidas sobre essa maneira de conceber a atemporalidade, e lhe contrapõe uma alternativa baseada na noção de "regressão". Essa noção comporta, evidentemente e sem que precisemos entrar em detalhes, a volta a estágios anteriores de desenvolvimento

e, em muitos casos, implica que os estágios superiores são completamente perdidos. De qualquer forma, "regressão" é uma noção construída sobre a noção de "desenvolvimento", "mudança", "modificação", etc. Vimos também que, segundo Freud, o efeito da regressão sobre os impulsos inconscientes, diferentemente - do que se lhes ocorre quando sob repressão, os altera. Por outro lado, a noção de alterações no inconsciente já era exigida pela própria condição de possibilidade do tratamento psicanalítico, que este podia também ser entendido como consistindo numa espécie de temporalização dos processos atemporais inconscientes, aspecto este do problema da atemporalidade que deixamos em aberto. Fixando-nos, agora, sobre a regressão, somos - lembrados de que ela figura como o principal mecanismo de defesa da neurose obsessiva, ao passo que não, ou não tanto, da histeria. Embora não nos interesse aqui a teoria das neuroses, a passagem a seguir nos sugerirá que algo se perdeu quando, - dada a necessidade (filosófica) de Freud de construir um "sistema" para as neuroses em geral, Freud passou do estudo da histeria para o estudo da neurose obsessiva: em meio à discussões sobre aspectos que ele chama, significativamente, de "fenomenológicos" do pensamento obsessivo, Freud afirma em "O homem dos ratos":

"Não procurarei empreender, desta vez, uma apreciação psicológica do pensamento obsessivo. Ela traria resultados extraordinariamente valiosos e faria - mais, para a clarificação de nosso conhecimento da natureza do consciente e inconsciente, do que o estudo da histeria ou dos fenômenos hipnóticos. Seria - muito desejável que os filósofos e psicólogos, que desenvolvem suas perspicazes teorias sobre o inconsciente por "ouvir dizer" ou a partir de definições - convencionais, fossem, antes, buscar a mais decisiva impressão no fenômeno do pensamento obsessivo;... . Mencionarei aqui, apenas, que na neurose obsessiva ocasionalmente os processos psíquicos inconscientes

"irrompem na consciência de forma pura e não-distorcida, que tais irrupções podem efetuar-se nos mais variados estágios do processo de pensamento inconscientes, e que a idéia obsessiva, no momento da irrupção, deve ser reconhecida em sua maior parte como formações há muito existentes." (SE vol.X p.228 SA - vol.VII p.88) grifo meu

Esta passagem é muito importante. Ao invocar os "filósofos" , Freud deixa claro o âmbito propriamente filosófico das implicações daquilo que, a seguir, ele vai afirmar. A maior relevância do estudo da neurose obsessiva, enquanto contrastada a menor relevância do estudo da histeria, no que diz respeito estudo do inconsciente e do consciente, torna-se mais compreensível quando notamos que, em outro lugar deste texto (SE vol.X - p.195-6), Freud diz que na repressão, realizada mediante regressão, própria às neuroses obsessivas não ocorre a amnésia característica da histeria, a idéia traumática, na neurose obsessiva, permanece consciente. Tudo isso reforça a principal afirmação que queremos recolher dessa passagem: os processos inconscientes, diz Freud, irrompem de forma pura e não-distorcida na consciência, e, aí, na consciência, eles se mostram atemporais. Os processos psíquicos inconscientes atemporais aí perdem qualquer conotação de "processos inaccessíveis à consciência" e "processos apenas inferidos". Mas, se eles irrompem dessa maneira na consciência, é claro então que eles são conscientes, e só poderiam ainda ser ditos "inconscientes" num sentido não-descritivo do termo. Inconsciente apenas num sentido sistemático, então ? Isso, cremos, constituiria algo inusitado em Freud, já que se trataria de um processo inconsciente, no sentido sistemático, mas consciente, no sentido descritivo, ao passo que, até então, Freud só havia contemplado a possibilidade inversa, quer dizer, Freud só havia admitido a existência de processos inconscientes, no sentido descritivo, que não eram inconscientes, no sentido sistemático. Queiramos ou não ,

entretanto, manter o termo "inconsciente" aí, teremos que concordar que, de qualquer modo, este termo não pode aí ser empregado no sentido descritivo. De qualquer forma, temos que reconhecer que este é um momento inédito na obra de Freud, um momento em que, ao admitir a irrupção na consciência, de forma pura e não-distorcida, de processos psíquicos "inconscientes", Freud está, como em nenhum outro lugar, pondo em questão aquilo que se entende, e que ele mesmo normalmente entende, como sendo a proposição fundamental da psicanálise: a distinção entre processos psíquicos conscientes e inconscientes. E o que se lhe dá, assim, na consciência, desses processos psíquicos "inconscientes" é exatamente seu caráter atemporal, o fato de que os processos em questão são surpreendentemente antigos. Isso confirma o que avançamos já desde a "Introdução" deste, a saber, que a atemporalidade, longe de ser uma característica apenas inferida, um caso particular e trivial da distinção entre consciente e inconsciente, é, ao contrário, conquistada para além da, e contra a, esta distinção. Dizíamos lá, que o desafio da atemporalidade só adquire sentido se os processos psíquicos atemporais forem entendidos como dados, e que, com a atemporalidade, Freud quer afirmar a existência de fenômenos não-temporalmente estruturados. Ora, é exatamente a isso que alude a passagem acima, e não é por acaso que os aspectos do pensamento obsessivo em questão são denominados, por Freud, "fenomenológicos": a atemporalidade aí irrompe ao nível mesmo dos fenômenos de consciência. Isto, cremos, restitui todo o sentido, toda a importância, que o tema da atemporalidade tem para Freud. Não se trata, na afirmação da atemporalidade, de "inferir" processos que, por serem supostos não-conscientes, e por supor-se que a consciência é, de ponta a ponta, temporalmente estruturada, conclui por caracterizar negativamente os processos em questão como atemporais, mas, sim, trata-se, na a

firmação da atemporalidade, de demonstrar que determinados processos conscientes se apresentam como não-temporalmente estruturados, e isto implica em que, contra a suposição acima, a consciência não é, de ponta a ponta, temporalmente estruturada. Isso era, para Freud, um fato indubitável, e era para este fato que Freud se esforçava por chamar a atenção dos "filósofos". E não há razão alguma para acreditar que ele estivesse - muito equivocado ao assim proceder: a partir do pouco que, desde Descartes, passando por Kant e desembocando em Bergson, recolhemos aqui, pode-se, cremos, ter uma noção de como a idéia de que há fenômenos de consciência atemporais tem que parecer, à estas filosofias, necessariamente polêmica.

Freud, no entanto, diz mais a respeito desses processos psíquicos atemporais conscientes: ele menciona, na passagem acima, "estágios" desses processos de pensamento. A investigação do que ele entende por isso nos levará, no próximo capítulo, a desenvolver o tema da atemporalidade positiva, onde enfim descortinaremos o sentido último, e também polêmico relativamente à filosofia, do problema da atemporalidade.

c) ATEMPORALIDADE SIGNIFICA ESPACIALIDADE

Na primeira ocasião em que Freud emprega o termo "atemporalidade", já notamos que esta comporta muito mais que a simples afirmação da indestrutibilidade e inalterabilidade de determinados processos psíquicos. Comentando as relações entre o tipo de ato-falho e a qualidade daquilo que é expresso por - seu intermédio, em "Psicopatologia da vida cotidiana", Freud - insere uma nota sobre os determinantes do esquecimento normal, isto é, esquecimento de experiências passadas, enquanto con-
trastado ao esquecimento de nomes, etc. Trata-se de um mecanis-
mo complicado, que não reaparece em outros lugares da obra de Freud, baseado nas noções de "condensação" e "distorção". Se-
riam esses os mecanismos que, diz Freud em relação ao esqueci-
mento normal, tornam as lembranças incertas e indistintas, e -
não o tempo, como geralmente se acredita. É provável, diz -
Freud, que não haja função direta alguma do tempo no esqueci-
mento normal. Agora, no entanto

"...-no caso dos traços de memória reprimidos pode ser demonstrado, que eles não sofrem nenhuma alteração, mesmo no curso dos mais longos períodos de tempo. O inconsciente é completamente atemporal. A mais importante, bem como a mais estranha, característica da fixação psíquica, é que todas impressões são preservadas, não só na mesma forma em que foram primeiramente recebidas, mas, também, em todas as formas - que elas adotaram em seus posteriores desenvolvimen-
tos. Este é um estado de coisas que não pode ser i-
lustrado por comparação com nenhuma outra área. Teo-
réticamente, todo estado anterior do conteúdo mnêmi-
co poderia, então, ser restituído à memória movamen-
te, mesmo que seus elementos tenham há muito trocado
todas suas conexões originais por conexões mais rre-
centes." (SE vol.VI p.274-5 n.2) grifo meu

Aqui já começamos a ter contato com o tipo mais difícil de re-
ferências de Freud à atemporalidade, àquela que chamamos "atem

poralidade positiva". Note-se que, numa única e mesma formulação, Freud diz que os processos psíquicos em questão permanecem inalterados pelo tempo e se desenvolvem. O processo psíquico em questão é dito desenvolver-se e, em cada estágio desse desenvolvimento, é dito reter as formas anteriores desse mesmo desenvolvimento. Aqui, de uma forma realmente difícil de conceber, combinam-se inalterabilidade e mudança, preservação e desenvolvimento. Essa dificuldade parece redundar quase numa contradição: pois "mudança" e "desenvolvimento" são noções normalmente subsumidas à categoria de "Tempo", ao passo que, por "inalterabilidade pelo tempo" Freud quer excluir qualquer referência desses processos ao tempo. A solução, ou a atenuação dessa impressão de contradição, parece estar numa concepção "atemporal de desenvolvimento": seria preciso supor que os processos em questão não mantêm qualquer relação com o tempo e, ainda assim, se alterassem e se desenvolvessem. Mas, seria realmente imaginável ou pensável uma concepção de desenvolvimento e mudança deste tipo, que não está subsumida à categoria do tempo? - Seja como for, o fato que nos interessa é que Freud quer pensar e imaginar tal concepção, como, por exemplo, nesta passagem de "Pensamentos sobre a guerra e a morte", onde, argumentando em favor da idéia da inevitabilidade das guerras, Freud volta a considerar este processo de desenvolvimento atemporal:

"O desenvolvimento psíquico possui mesmo uma particularidade que não se encontra em mais nenhum outro processo de desenvolvimento. Quando uma aldeia vai crescendo e se transforma numa cidade, ou uma criança num homem, então aldeia e criança perecem e desaparecem na cidade e no homem. Só a memória pode marcar as velhas feições no novo quadro; na realidade, os antigos materiais ou formas foram eliminados e substituídos por novos. Acontece diferentemente no desenvolvimento psíquico. Aqui, não se pode descrever o estado de coisas, ao qual não há outro que se compare, a não ser através da afirmação de que cada

"fase de desenvolvimento anterior mantém-se conserva da ao lado da posterior que surgiu a partir da anterior; a sucessão, aqui, implica a coexistência, se bem que é ainda sobre o mesmo material que transcorre toda a série de transformações. O estado psíquico anterior pode não ter se manifestado por anos a fio, ainda, ele permanece tão em existência, que um dia - pode se tornar novamente uma forma de expressão das forças psíquicas e, de fato, a única, como se todos desenvolvimentos posteriores tivessem sido desfeitos ou anulados. Esta extraordinária plasticidade do desenvolvimento psíquico não é ilimitada em sua direção: pode-se designá-la como uma particular capacidade para a involução - para a regressão, pois bem pode ocorrer que uma fase de desenvolvimento posterior e mais elevada, que tenha sido abandonada, não possa ser alcançada novamente. Mas os estados primitivos podem sempre ser restabelecidos; a alma primitiva é, no sentido pleno do termo, imperecível." (SE - vol.XIV p.286 SA vol.IX p.45) grifo meu

Estas últimas considerações complicam ainda mais a situação . Pois, até agora, tínhamos idéia de que todos estágios desse desenvolvimento atemporal persistiam, ao passo que, nesta passagem, no entanto, Freud diz que os estágios mais elevados e superiores desse desenvolvimento podem desaparecer completamente. Mas não há contradição aí. Trata-se apenas de uma não-reversibilidade da relação suposta existir entre os estágios: - suponha-se, por exemplo, três estágios sucessivos desse tipo de desenvolvimento, os estágios A, B e C. Dessa forma, B permaneceria juntamente com C, e A permaneceria juntamente com B e com C. De modo a representar o estado de coisas que Freud tem em mente, devemos, então, dizer que B permanece "mais" em relação à C do que em relação à A. Dito de outro modo, se distinguirmos os dois pares (A,B) e (B,C), sendo que o primeiro elemento de cada par representa o passado e o segundo elemento representa o presente, veremos que B não está na mesma situação

nos dois pares, que, por ser "presente" no primeiro par, ele é menos permanente aí do que o é no segundo par, onde figura como passado. Em resumo, B é menos permanente que A, mas é mais permanente que C. Resumindo mais ainda: as considerações de Freud, acima, sugerem que, neste tipo de desenvolvimento, além do passado persistir ao lado do presente, o passado é, em cada caso, mais indestrutível que o presente.

Apesar do esforço de Freud em tornar clara essa concepção atemporal de desenvolvimento, sente-se ainda alguma tensão e desconforto diante dessa exposição. Pois ainda não é claro o modo como, afinal de contas, uma fase anterior desse desenvolvimento pode conservar-se ao lado da posterior que surgiu a partir da anterior. Dito de outro modo, não se sabe como é que o passado pode manter-se ao lado do presente que surgiu a partir dele, a partir do passado. Freud diz que esse é um caso onde a sucessão implica a coexistência, mas, todos sabemos, o espaço é que é a ordem dos coexistentes, e não o tempo, que é apenas a ordem dos sucessivos. Estaria Freud querendo dizer que, aí, a ordem dos sucessivos, o tempo, exige e desemboca numa ordem dos coexistentes, no espaço? Recolheremos, antes de tentar responder à esta questão, mais uma passagem de Freud, onde Freud oferece, como contribuição da psicanálise às ciências do desenvolvimento, em "O interesse científico da psicanálise", exatamente esta concepção atemporal de desenvolvimento; após afirmar que o ponto de vista do desenvolvimento é essencial à psicanálise, e após apontar para a descoberta psicanalítica do caráter decisivo e indestrutível das primeiras experiências da infância para o futuro desenvolvimento do indivíduo, Freud acrescenta:

"Outra e muito mais surpreendente descoberta tem sido que, a despeito de todos os desenvolvimentos posteriores que ocorrem no adulto, nenhuma das formações mentais infantis perecem. Todos os desejos, impulsos pulsionais, modos de reação e atitudes da in-

"fância estão ainda demonstravelmente presentes na maturidade, e, em circunstâncias apropriadas, podem emergir novamente. Eles não estão destruídos, estão apenas meramente encobertos. - para usar o modo espacial de descrição que a psicologia psicanalítica tem sido obrigada a adotar. Então, é parte da natureza do passado mental que, diferentemente do passado histórico, ele não é absorvido por seus derivados; ele persiste (seja efetivamente ou apenas potencialmente) ao lado do que tem-se derivado dele." (SE vol.XIII p.184)

De passagem, podemos notar que essa alternativa a respeito - do modo como persistem os processos passados, quer dizer, a questão sobre se o passado está efetivamente ou apenas potencialmente presente, é a mesma questão que se formulava na - passagem (SE vol.XX p.142 n.1) já citada aqui. Esta questão não será respondida por Freud. Normalmente, ele se limita a afirmar que, "ao menos" enquanto forma e possibilidade, o - passado ainda está presente, como, por exemplo, em "Psicologia de massas e análise do Eu", ao mostrar que os primeiros impulsos eróticos infantis ainda estavam presentes sob determinados sentimentos adultos (SE XVIII p.138). Mas isso, a questão da efetividade ou apenas potencialidade da permanência do passado não nos interessa, por enquanto. Interessamos, aqui, a particularíssima concepção de desenvolvimento - exposta acima e na passagem anterior. No desenvolvimento psíquico, diz Freud, o passado não é absorvido por seus derivados, quer dizer, ele persiste ao lado do que foi derivado a partir dele. Mas a dificuldade que levantamos há pouco continua: pois, se o passad^o é dito permanecer ao lado do presente, então ele também será presente e, nestas circunstâncias, não se sabe como ele poderia ainda se distinguir do presente, - não se sabe como ele, sendo ainda presente, poderia ainda - ser considerado como passado. Curiosamente, no entanto, nes-

ta passagem Freud recorre, para dar conta dessa extraordinária coexistência de passado e presente, a um modo de descrição espacial, que, diz ele, a psicologia psicanalítica foi obrigada a adotar: assim, o passado será dito estar encoberto, enterrado, etc, e não abolido. Tendo-se em conta as dificuldades que levantávamos há pouco, sobre as condições de possibilidade de um desenvolvimento atemporal como este, onde o passado persiste ao lado do presente que foi derivado a partir daquele passado, pergunta-se, esse modo espacial de descrição é dispensável ou não ?

Antes de tentar responder á estas questões, gostaríamos de transcrever uma longa passagem na qual, mais que em qualquer outra, Freud tentou apreender essa noção de desenvolvimento atemporal. Esta última transcrição será, infelizmente, longa e extensa, pois é necessário preservar as hesitações, o aceitar/recusar de analogias diversas que aqui se estabelece . Devemos ter em mente que a concepção que procuramos apreender não é um conceito psicanalítico já formado e estabelecido, e que, portanto, se quisermos circunscrevê-la, devemos estar atentos mesmo para essas hesitações, hesitações essas que são próprias às primeiras fases do processo de elaboração de um conceito. Somente depois da consideração integral desta passagem é que poderemos acreditar ter recolhido o que de mais importante Freud tinha a dizer sobre a atemporalidade.

Após ter mostrado que o "sentimento oceânico", que se pensava como fundamento da necessidade religiosa, é apenas um resíduo das primeiras fases de desenvolvimento, onde não havia ainda uma clara distinção entre o Eu e o mundo, e após afirmar que esse sentimento primitivo de um Eu-ilimitado pode, posteriormente, conviver juntamente com um sentimento mais maduro de um Eu-limitado, Freud se pergunta, em "O mal-estar na civilização":

"Temos, entretanto, o direito de assumir a sobrevivência dos originais primitivos ao lado dos posteriores, que surgiram a partir dos primeiros ?

Sem dúvida. Um tal acontecimento não é estranho - nem ao domínio psíquico nem a outros domínios. Em relação à série animal, aderimos à suposição de que os tipos mais altamente desenvolvidos são provenientes dos mais inferiores. Ainda, encontramos todas as formas simples de vida ainda hoje - entre os viventes. A raça dos grandes Saurios está extinta e deu lugar aos mamíferos, mas um verdadeiro representante daquela raça, o crocodilo, ainda vive entre nós. A analogia pode ser remota, e ela ainda padece da circunstância de que os tipos sobreviventes mais inferiores não são, na maioria, os verdadeiros antepassados dos atuais, mais desenvolvidos. Os elos intermediários estão, em regra, extintos e são conhecidos apenas através de reconstruções. No domínio psíquico, ao contrário, a conservação dos primitivos originais ao lado dos que resultaram por transformação deles é tão frequente, que nos dispensamos de demonstrá-la através de exemplos. Na maioria, estes acontecimentos são consequência de uma cisão no desenvolvimento. Uma parte quantitativa de uma alocação de um impulso pulsional permaneceu inalterada, enquanto que outra experimentou maiores desenvolvimentos.

Tocamos, com isso, no problema mais geral da conservação no psiquismo, que mal tem sido ainda elaborado, mas que é tão interessante e significativo, que nós lhe dispensaremos alguns momentos de atenção, mesmo que nossa justificativa para isso seja insuficiente. Desde que vencemos o erro de supor que o esquecimento, com o qual estamos familiarizados, significava uma destruição, portanto um aniquilamento, do traço de memória, inclinamo-nos para a suposição inversa, a de que, na vida psíquica, nada do que uma vez se formou pode perecer, - que tudo permanece, de algum modo, conservado e, sob circunstâncias apropriadas como, por exemplo, através de uma regressão que chega bastante longe, pode novamente ser trazido à luz. Tentemos clarificar, através de uma comparação com outras áreas, o que essa suposição tem por conteúdo. Aproveitemos algo do desenvolvimento da cidade eterna como exemplo. - Historiadores nos informam, que a mais antiga Roma era a "Roma Quadrata", uma colônia cercada sobre o Palatino. Então, seguiu-se a fase dos "Septimontium", uma união das colônias sobre colinas isoladas, depois, a cidade que era limitada pelo

"muro sérvio e, ainda mais tarde, após todas as transformações dos períodos republicanos e dos antigos imperadores, a cidade que o imperador Aureliano cercou com seus muros. Não vamos mais perseguir as transformações da cidade e, sim, - nos perguntar o que um visitante, ao qual nós pensamos como dotado do mais perfeito conhecimento histórico e topográfico, pode ainda encontrar destes estágios anteriores na Roma de hoje. O muro de Aureliano, exceto por algumas brechas, ele o verá quase inalterado. Em alguns lugares isolados, poderá ele encontrar pedaços da parede sérvia, trazidas à luz pela escavação. Se ele for bastante sábio, - mais que a atual arqueologia - poderá, talvez, marcar toda a evolução desse muro e o contorno da "Roma Quadrata" no plano da cidade. - Dos edifícios que uma vez ocuparam estas áreas antigas, ele não encontra nada, ou apenas pequenos vestígios, pois eles não existem mais. O máximo que ele, com o melhor conhecimento sobre a Roma republicana, poderia fazer, seria saber indicar o lugar onde o templo e os edifícios públicos estavam à esta época. O que ocupa agora estes lugares são ruínas, mas não as daqueles edifícios mesmos, mas, ao contrário, as de suas restaurações posteriores, feitas após incêndios e destruições. Dificilmente haveria necessida^{de} ainda da menção especial, de que todos estes resíduos da antiga Roma apresentam-se como pulverizados na confusão de uma grande cidade dos últimos séculos, desde a Renascença. Muito do que é antigo está, certamente, ainda enterrado no solo da cidade ou sob seus modernos edifícios. Este é o modo como a conservação do passado se nos defronta em cidades históricas como Roma.

Façamos agora a fantástica suposição de que Roma não seja uma habitação humana, mas, ao contrário, seja um - ser psíquico com um igualmente longo e abundante passado, no qual, portanto, nada do que uma vez realizou-se é perdido, no qual, ao lado das últimas fases de desenvolvimento, também subsistem ainda todas as fases anteriores. Em relação à Roma, isto significaria que, sobre o Palatino, se elevam ainda às antigas alturas o palácio do imperador e o Septizonium de Septimius Severus, que o castelo de S. Angelo traria ainda as belas estátuas em suas ameias, com as - quais foi enfeitado até o cerco dos godos, e assim por diante. Mas, mais ainda: no lugar do Pallazzo Caffarelli estaria novamente, e sem que se precisasse demolir este edifi-

"cio, o templo de Júpiter capitolino, e, de fato, este não apenas em sua última forma, como os romanos da época do império a viam, mas, também, eu suas formas anteriores, como quando ele ainda mostrava formas etruscas e era ornado com antefixos de terracota. Onde agora está o Coliseu, poderíamos admirar também a desaparecida Domus aurea de Nero; na praça do Panteão, encontraríamos não apenas o atual Panteão, tal como nos foi legado por Adriano, mas, também e sobre o mesmo solo, a construção original de M. Agrippa; de fato, o mesmo solo suportaria a igreja de Maria Sopra Minerva e os antigos templos sobre os quais ela foi construída. E para isso seria necessário apenas, talvez, uma mudança na direção do olhar ou de ponto de vista, por parte dos observadores, para evocar uma ou outra visão.

Não há, evidentemente, nenhum sentido em imaginar o restante da fantasia, ela conduz ao inimaginável e, mesmo, ao absurdo. Se quisermos representar a sucessão histórica espacialmente, isto só pode dar-se através de uma justaposição no espaço; o mesmo espaço não comporta dois ocupantes diferentes. Nossa tentativa parece ser uma brincadeira ociosa; ela tem apenas uma justificação: ela nos mostra quão distanciados estamos de dominar as particularidades da vida psíquica através da representação plástica (*anschauliche Darstellung*)."

(SE vol.XXI p.66-71 SA vol.IX p.200-203)...

Esta é a mais séria das tentativas, realizadas por Freud, de apreender a atemporalidade. Nós a transcrevemos integralmente, de modo a mostrar o esforço dispendido por, e consequentemente o valor que o tema tem para, Freud. Ele começa por indagar sobre as condições de possibilidade da característica básica daquela noção de "desenvolvimento atemporal": a sobrevivência do passado ao lado do presente que foi dele, passado, derivado. Para apreender essa noção, Freud usa várias analogias, todas, no entanto, inúteis. Por mais obscura que pareça essa situação, porém, ela não é inteiramente inimaginável. Freud é, na medida em que o tema o permite, suficientemente claro. Imaginamos, com ele, os edifícios antigos como se continuassem a existir, juntamente com os novos edifícios que os substituíram. Os edifícios antigos, imaginamos, ocupam agora

o mesmo lugar, o mesmo espaço, que o ocupado pelos edifícios que lhes sucederam. Essa situação, dizíamos, não é inteiramente inimaginável: imagine-se o resultado da sobreposição - de dois negativos fotográficos ou, melhor ainda, imagine-se o resultado da sobreposição ou da projeção simultânea de vários filmes sobre uma única tela. Haveria assim uma proliferação de imagens que se sobrepõem e se interpenetram. Para nos aproximar ainda mais daquilo que Freud tem em mente, imagine-se que os vários filmes correspondem à várias filmagens diferentes, com várias velocidades diferentes, de um único e mesmo processo evolutivo, tal como, por exemplo, o do desenvolvimento de uma planta. Imagine-se também, e por último, - que essas diferentes filmagens, com diferentes velocidades, indo da mais lenta à mais rápida, pudessem ser tomadas a partir de um único ponto. Projetadas simultaneamente sobre uma única tela, veríamos os primeiros momentos do processo evolutivo ainda representados na tela, juntamente com o momento - final e todos os momentos intermediários. Enquanto uma filmagem projeta a imagem da planta já adulta, uma outra projeta a imagem da mesma planta ainda enquanto semente, enquanto outras ainda projetam as imagens intermediárias. Assim, e não precisamos nos demorar sobre isso, a situação que Freud tem em mente é perfeitamente imaginável, mas, mais importante - ainda, é imaginável em termos plásticos ou visuais, o que - Freud nega ao final da passagem acima. Qual a razão, então, pela qual essa concepção permaneceu tão difícil para Freud? Por que, dado que é evidente que Freud queria fazer dela a característica específica daquilo que ele chama "realidade psíquica", ela não consegue nem adequadamente ser formulada, irrompendo extemporaneamente em várias conexões, nem consegue se cristalizar definitivamente num conceito psicanalítico

co ? Temos, a seguir, uma sugestão muito razoável a este respeito.

Há pouco, ao resolver questões ligadas à origem das hipóteses espaciais psicanalíticas, mostramos que elas não são tão facilmente erradicáveis, que sua conotação espacial não é tão "metafórica" como se pensa. Na sequência, ao ascender de uma concepção negativa à uma concepção positiva da atemporalidade, desembocamos numa concepção bastante estranha a respeito daquilo que, sem dúvida, Freud pensava ser uma das características essenciais do domínio a que ele se referia mediante o título "realidade psíquica". A própria inadequação e inutilidade das analogias que lhe são endereçadas reforça, aos olhos de Freud, tal suspeita, já que a característica em questão não é compartilhada com nenhum outro domínio. Formulada da maneira a mais simples possível, essa característica afirma que "o passado permanece ao lado do presente", e não é preciso, cremos, enfatizar a importância dessa concepção para a psicanálise como um todo.

Já vimos anteriormente, porém, que o escamoteamento da efetiva espacialização da mente em Freud poderia ser o responsável, por um lado, pelo conteúdo "metafórico" dessa espacialização e, por outro lado, pelas difíceis e desconectadas alusões à uma atemporalidade inimaginável. Já eliminamos, num primeiro momento, grande parte deste conteúdo metafórico. E agora veremos que a atemporalidade também nos reconduzirá, de volta, à intuição do espaço.

Ao tentar entender esta última referência de Freud à atemporalidade, constatamos que, embora difícil, ela não é totalmente inimaginável. Mas constatamos também que Freud diz que sim, diz que a concepção em questão não é passível de ser representada em termos pictóricos e espaciais. E isso porque,

continua Freud, o mesmo espaço não pode abrigar dois conteúdos diferentes. A concepção que se quer representar, por outro lado, parece exigir exatamente isso que é contrário a este princípio como, por exemplo, quando se quer representar a co-existência de eventos passados com eventos presentes. Por exemplo, teríamos que imaginar edifícios diferentes ocupando o mesmo espaço e, por isso, continua Freud, não seria possível representar um estado de coisas como este mediante a intuição do espaço. Enfim, Freud responsabiliza a consideração espacializante pelo fracasso na tentativa de apreender a sucessão histórica - de que se trata, essa consideração espacializante surge a - Freud como um obstáculo, e esse parece ser o ponto em que, segundo Freud, a analogia se torna inútil, o ponto em que a situação se torna inimaginável. Nós, por outro lado, ao imaginar a situação visada por Freud, somos tentados a, ao contrário, - indagar : "Seria possível representar este estado de coisas de outra forma que não no espaço ?" Ao contrário do que Freud - diz, como a seguir mostraremos, essa atemporalidade só pode - ser representada mediante a intuição do espaço. Tomemos o princípio acima, que Freud diz ser do espaço, e o transformemos - num princípio de diferenciação - dois conteúdos são diferentes se estão em espaços diferentes. A seguir, formulemos um outro princípio de diferenciação, tão razoável quanto esse primeiro- dos conteúdos são diferentes se ocorrem em momentos diferentes do tempo. E agora vemos claramente onde a idéia entra em colapso. Pois, com "atemporalidade, Freud quer negar o segundo princípio de diferenciação, quer negar que o tempo possa constituir-se em princípio de diferenciação, ele quer que o passado ainda é presente, em suma, quer afirmar que eventos passados e eventos presentes são simultâneos. Tudo estaria bem, não fosse o fato de que, além disso, Freud quer, também, distinguir, no

e do presente, o passado; Freud quer discernir, no presente, o passado, Freud quer que o passado, embora presente, com ele - não se confunda. Em suma, ao mesmo tempo em que nega o tempo - como princípio de diferenciação ("O passado ainda é presente"), Freud, por outro lado, ainda quer diferenciar passado de presente. Recordemos, a este respeito, tanto as analogias que - Freud usa como, também, as analogias que nós próprios usamos - para representar a atemporalidade, e perguntemos a seu respeito: "Se o passado coexiste dessa maneira com o presente, como é possível que nós ainda sejamos capazes de, num determinado - instante, distinguí-los uns dos outros?" Note-se que é preciso diferenciá-los, pois, caso contrário, não haveria sentido - algum em afirmar que o "passado coexiste com o presente", já - que, sem distinguí-los de algum modo, não poderíamos dizer de um, que ele é passado e, de outro, que ele é presente. O que - então, em todas as analogias, permite a Freud discernir, no presente, o passado, pensado ainda como existente e presente? Tome-se, por exemplo, a analogia dos edifícios que se interpene- tram na história atemporal de Roma, tal como imaginada por - Freud na última passagem, acima. Coloquemo-nos na situação da- quele expectador dessa história atemporal. Se um edifício anti- go ainda coexiste com, e ocupa o mesmo espaço que, os edifí- cios que lhe sucederam, como, nessa situação, distinguí-los? A resposta ficará mais fácil se imaginarmos a história atempo- ral de um mesmo edifício. Vemos a imagem de um edifício novo - sobreposta à imagem do mesmo edifício já deteriorado. Como dis- tinguí-los? Não adianta dizer que uma é antiga e a outra é - presente, pois as duas, assim se supõe, são ambas presentes. A situação se resolverá completamente quando considerarmos um - lapso muito curto de tempo: sobreponha-se assim a imagem de on- tem do edifício à imagem de hoje, e suponha-se também, que na- da relevante tenha ocorrido no intervalo. A concepção atempo-

ral também valeria para esse caso. Afirmar-se-ia que o edifício de ontem ainda permanece juntamente com o edifício de hoje. Mas a sobreposição de suas imagens, neste caso, revelaria que as duas imagens coincidem perfeitamente, pois, supomos, nada relevante aconteceu, nenhuma janela, por exemplo, foi quebrada, entre ontem e hoje. Neste caso, as duas imagens coincidem perfeitamente, a ponto de se tornar uma única só imagem. Mas neste caso, então, não haveria como discernir, no edifício de hoje, o edifício de ontem. E se esta última distinção não for feita, não haverá sentido em afirmar que o edifício de ontem persiste ao lado do edifício de hoje, pois, para afirmar isso, é necessário distinguí-los de alguma maneira. Por outro lado, só poderíamos fazer tal distinção onde e quando as imagens, sobrepostas umas às outras, não coincidissem perfeitamente. Ora, e dizer que duas imagens não coincidem é dizer que ocupam espaços diferentes. Em resumo: Se o tempo foi rejeitado como princípio de diferenciação, de modo que se pode afirmar que "o passado coexiste com o presente", e se, por outro lado, mesmo para afirmar que "o passado coexiste com o presente" é preciso diferenciar, de algum modo, o passado do presente, então essa diferenciação só pode ser realizada no espaço. Ao contrário do que Freud diz, portanto, o recurso à intuição do espaço, quando se trata de representar a atemporalidade, não só não é obstáculo à essa representação mas, ao contrário, é condição de possibilidade dessa representação da atemporalidade. Com "atemporalidade" Freud quer, por um lado, eliminar qualquer referência ao tempo e, por outro lado, ele quer discernir, no e do presente, o passado. Não resta outra alternativa que não a instituição do espaço como princípio de diferenciação.

Ao tentar estabelecer onde as analogias se tornam -

inúteis e inadequadas na representação da atemporalidade, deparamos sempre com o seguinte fato: se não no espaço, como - distinguir passado de presente, já que, por hipótese, ambos - são presentes e simultâneos ? Agora entendemos a razão pela - qual Freud pôde dizer, numa outra passagem acima citada (pg . 154 deste), que, em se tratando do desenvolvimento atemporal, a "sucessão implica em co-existência": a sucessão atemporal - implica a ordem dos co-existentes, o espaço, já que, sem a in - tuição do espaço, não haveria como discernir dois momentos di - ferentes dessa sucessão atemporal. Agora também notamos que , numa outra passagem ainda citada aqui (pg. 156 deste), o modo espacial de descrição, lá empregado por Freud para represen - tar o desenvolvimento atemporal, não é tão dispensável assim, que ele não é um simples "modo de falar", mas, sim, revela - que a intuição do espaço é essencial à representação daqueles fenômenos. Quer dizer, este modo espacializante da descrição freudiana parece, mais uma vez, não comportar sentido "meta - fórico" algum. Se o passado ainda persiste ou co-existe com o presente e se, como é evidente, não se pode pura e simplesmen - te confundí-los e se, por outro lado, não se pode voltar a re - correr à distinções temporais, já que estas foram abandonadas para se afirmar que o passado ainda é presente, então, Freud recorre, com muita naturalidade, à distinções espaciais e é u - ma forma de expressão espacializante: Freud começa a dizer en - tão que o passado persiste "ao lado" (literalmente) do presen - te, que o passado, ainda presente, está apenas encoberto, so - terrado, etc. Mais uma vez, uma espacialização que, à primei - ra vista, parecia "metafórica", se revela aqui como espaciali - zação efetiva, da mesma maneira que, como foi demonstrado, é efetiva a espacialização promovida pela metapsicologia. É cu - rioso notar que, entre as implicações do ponto de vista meta - psicológico tópico encontraremos, conforme pode ser visto na

passagem já citada aqui (pg105deste), algo da natureza de um desses desenvolvimentos atemporais que, até aqui, vimos discutindo: tratando de conceber o processo de "tornar-se consciente", Freud, sob esta concepção espacial ou tópica, imagina este processo como se se tratasse do movimento de um corpo no espaço, onde, porém, o corpo não deixasse de existir - nas posições anteriores já "abandonadas". Trata-se do mesmo tipo de movimento ou de desenvolvimento atemporal que vimos acima. Não é pura coincidência, portanto, que a atemporalidade surja no exato momento em que se trata de fundamentar a concepção tópica ou espacial da mente. Pois ambas, atemporalidade e espacialidade, querem dizer uma única e mesma coisa. Tudo se passa como se, ao rejeitar as suas próprias afirmações a respeito da efetiva espacialidade dos processos psíquicos, Freud fosse levado a introduzir esta espacialidade efetiva da mente de dois modos "distorcidos": primeiro, na forma de uma maciça espacialização dita "metafórica" e, em segundo, na forma de uma atemporalidade inimaginável. Que, tanto essa atemporalidade inimaginável, quanto essas "metáforas" espaciais, apontam, ambas, para uma efetiva espacialização da mente em Freud, é o que demonstramos aqui.

Mesmo que não possamos ainda ter uma idéia precisa a respeito desse "espaço psíquico", podemos ainda especular a respeito do que, segundo Freud, o povoa. É assim que, na sequência, trataremos dos primeiros encaminhamentos da questão sobre os conceitos dinâmicos da psicanálise, tais como os de "força psíquica", "pulsão", etc, o que contribuirá para a tarefa maior de determinar o significado de "Metapsicologia", colocando-a assim em seu devido lugar.

A METAPSICOLOGIA PSICANALÍTICA

Há pouco, quando tratamos do ponto de vista metapsicológico tópico, assinalamos um novo significado de "metapsicologia": metapsicologia, tal como Freud a entende , não é nem uma "construção auxiliar", um construto teórico - que não pretende refletir um estado de coisas e que é apenas um modelo útil na coordenação de fenômenos observáveis, nem, por outro lado, se refere à anatomia do sistema nervoso, uma série de hipóteses que Freud pensava um dia ver confirmadas pela neuro-fisiologia, como se fosse, por assim dizer, uma neuro-fisiologia provisória. Metapsicologia, dizíamos lá, é aquilo que Freud pensava constituir mediante a operação intelectual que reconduz de volta ao sujeito aquilo que dele foi projetado para o mundo externo na forma de uma metafísica. Dessa maneira, propomos que os conceitos metapsicológicos sejam entendidos como aqueles que, de direito, pertencem ao domínio psíquico, evitando, por um lado, assimilá-los a conceitos fisiológicos e, por outro lado, retirando-lhes o caráter metafórico. Assim procedemos em relação ao ponto de vista tópico e, agora, nos propomos a fazer o mesmo em relação ao ponto de vista metapsicológico "dinâmico". Aqui, também, nossa tarefa se encaminhará na direção da afirmação de que as "forças", "impulsos" e "pulsões" psíquicas não devem ser entendidas como se Freud estivesse tentando aplicar a fenômenos psíquicos uma linguagem, que lhe seria estranha, extraída da mecânica. Nem, por outro lado, devemos pensar que a "força" em questão se refere a um processo fisiológico ainda desconhecido. Insistiremos, ao contrário, em que a linguagem da força pertence, para Freud, de direito à esfera psíquica, tal como o espaço.

Já afirmamos anteriormente, que o ponto de vista

metapsicológico tópico ou espacial é constitutivo da psicanálise, embora não fosse, até então, e em sua real acepção, entendido como tal. O ponto de vista dinâmico, ao contrário, já é reconhecidamente constitutivo da psicanálise, embora não se saiba, exatamente, que estatuto epistemológico e ontológico - conferir às "forças" psíquicas psicanalíticas. Freud geralmente introduz o seu (freudiano) conceito de inconsciente como - sendo o inconsciênte dinâmico, em contraposição a um inconsciente meramente descritivo, quer dizer, o que a psicanálise, segundo Freud, vem anunciar não é o fato de haver formações psíquicas inconscientes, mas, sim, formações psíquicas cuja "força" e intensidade as capacitariam a se tornarem conscientes, não o sendo, apenas, porque uma "força" contrária atua sobre elas, expulsando-as ou impedindo-as de se tornarem conscientes. Isso já é bem sabido, e não precisamos nos alongar, aqui, sobre a importância dessa dinâmica psíquica para a psicanálise. Bastaria lembrar que esta última seria impensável - sem a noção de um conflito fundamental entre forças psíquicas, entre pulsões, e sem a concepção de uma forma particular de resolução desse conflito, o "recalque". Ocorre, então, que aqui nossa tarefa se torna mais difícil, na medida em que, ao contrário do que ocorria com o ponto de vista tópico, o ponto de vista dinâmico já é explicitamente encarado como absolutamente natural, disto resultando que, em nenhum ponto da obra, essa dinâmica é tematizada como tal, como ocorria com a tóptica no capítulo VII da "Interpretação dos Sonhos" e nos escritos metapsicológicos de 1915; quer dizer, Freud parece nunca ter-se sentido obrigado a colocar em questão a adequação e a legitimidade dessa dinâmica mental, e isso dificulta nossa tarefa. Às vezes tem-se a impressão, mesmo, que a dinâmica mental, aos olhos de Freud, não precisava ser justificada, como

se a psicologia aceita até então a sancionasse.

O fato da legitimidade da dinâmica psíquica não - constituir, para Freud, um problema tem criado enormes dificuldades para a crítica filosófica moderna da psicanálise . Como vimos na "Introdução" deste, num primeiro momento, esta crítica pensou que os conceitos energéticos psicanalíticos - pretendiam funcionar da mesma maneira como funcionavam nas ciências naturais. Quer dizer, da mesma maneira como a mecânica emprega o conceito de força na explicação e previsão do resultado de, por exemplo, um choque entre corpos materiais, Freud estaria, segundo esta crítica, tentando, mediante a introdução de "forças" psíquicas, explicar e prever o resultado de, por exemplo, um conflito entre idéias. Nada haveria a objetar neste procedimento, diz esta crítica filosófica, desde que ele forneça resultados semelhantes aos obtidos nas - ciências da natureza, isto é, desde que ele forneça previsões verificáveis. Como isso não é possível, conclui esta - crítica, o procedimento todo é inválido, injustificável e inútil. Freud estaria, então, segundo esta crítica, apenas tentando se valer do prestígio alcançado pelas ciências natu-rais para, mediante o plágio do conceito de força, travestir um amontoado de hipóteses não confirmáveis em roupagem apenas aparentemente científica. Num segundo momento, no entanto, a crítica filosófica, após transformações filosóficas fundamen-tais, que não se relacionam privilegiadamente com a psicaná-lise, passa a considerar que há diferentes modalidades de - discurso, diferentes jogos linguísticos, cada um dos quais - com seus próprios métodos de justificação. Abandona-se a i-déia de uma linguagem única para as ciências, os prospectos de uma redução delas a uma teoria unitária desmorona. Agora, não se trata mais de traçar os limites do discurso significa

tivo, mas, sim, de traçar diferentes planos lógicos, com usos e significados distintos. O segundo momento da crítica da psicanálise, então, se contenta agora em distinguir, também em relação à psicanálise, diferentes níveis conceituais, em demarcar planos lógicos distintos entre os diversos conceitos - psicanalíticos. A mais importante dessas distinções tem sido aquela entre explicações de tipo "causa" e explicações de tipo "motivos", com a ênfase de que pertencem a níveis lógico-conceituais completamente distintos e irreduzíveis um ao outro. Segundo esta crítica, desrespeitar estes limites conceituais seria o mesmo que, para usar um exemplo de Ryle, após se visitar os prédios da Unicamp, ainda se perguntar "onde está a Unicamp?". Quer dizer, trata-se de planos lógicos distintos, perguntas válidas num nível não são válidas noutro. Esperar que a Unicamp seja um prédio além dos prédios que a compõem é confundir planos lógicos distintos e gera-se, assim, o mesmo tipo de pseudo-problema que seria gerado se, na direção inversa da confusão acima, perguntássemos se os prédios da Unicamp, enquanto tais, têm cumprido sua função enquanto instituição de ensino. Voltando, porém, ao tópico que nos interessa mais de perto aqui, este segundo momento da crítica filosófica da psicanálise, munido da distinção lógico-conceitual entre causa e motivo, submete a psicanálise à análise e apura que esta versa principalmente sobre motivos, e não sobre causas. Mais que isso, apura-se que a psicanálise é, fundamentalmente, composta de explicações de tipo "motivo", e que a aparência de fornecer explicações de tipo "causa", dado o emprêgo de conceitos como os de força, é enganosa. Podemos, brevemente, acompanhar o modo como, por exemplo, Stephen Toulmin encaminha uma análise deste tipo.

Toulmin defende, em "The Logical Status of Psychoanalysis", a idéia de que "The kernel of Freud's discovery is

"the introduction of a technique in which the psycho-therapist begins by studying the motives for, rather than the causes of neurotic behaviour." (pg.28 grifo do autor) da seguinte maneira: ele compara o que seria uma explicação psicanalítica (E4) alternadamente com três tipos distintos de explicações da conduta humana, E1, E2 e E3. Digamos, e simplificando bastante os exemplos de Toulmin, que E1 (stated reason) é uma explicação do tipo "Porque eu quiz", E2 (reported reason) é uma explicação do tipo "Porque ele quiz" e E3 (causal explanation) é uma explicação do tipo "Porque ele tomou uma injeção de cocaína". Toulmin acentua que cada um desses tipos de explicação tem peculiaridades lógicas - que os diferenciam: explicações do tipo E1 não podem ser refutadas nem entram em questão "evidências"; explicações do tipo E2 podem ser refutadas e pode-se pedir evidências em - seu favor, mas elas só podem ser refutadas por uma explicação de tipo E1, que também é, E1, a única e conclusiva evidência para E2; por fim, E3 pode ser refutado, mas a evidência aqui em questão consiste em observações factuais neutras por parte de todos observadores. Após notar que uma explicação psicanalítica (E4) tem muito em comum com cada um desses três tipos de explicação, Toulmin, no entanto, aponta - para o fato de que E4 se afasta ou se diferencia mais de E3 do que das explicações de tipo E1 e E2, já que as explicações psicanalíticas (E4) são aceitas como corretas mesmo - quando os eventos citados como causas nunca tenham ocorrido, são aceitas independentemente do testemunho de observadores independentes e, semelhantemente ao que ocorre com - as explicações E1 e E2, o que o paciente mesmo diz é o que conta para sua aceitação. E4, portanto, a explicação psicanalítica, se aproxima mais de E1 e E2 e como essas, conclui Toulmin, veicula motivos e não, como E3, causas. Antony -

Flew, em "Psycho-analytic Explanation", aceita integralmente as conclusões de Toulmin, acima. Ele ainda acrescenta que - Freud tratava de motivos quando da análise de casos particulares mas, quando partia para a teoria, pensava erroneamente estar tratando de causas. Se entendida a descoberta freudiana em termos de causa, diz Flew, a posição da teoria psicanalítica seria bastante desconfortável, pois a "parte inconsciente da mente" é duvidosa enquanto substância, sendo, por isso, incapaz de causar comportamentos palpáveis e, além disso, continua Flew, a introdução dessa noção seria gratuita, na medida em que há candidatos mais promissores às causas eficientes desses comportamentos, tais como os processos neuronais, etc. Afortunadamente então, diz Flew, é possível interpretar as descobertas psicanalíticas de um outro modo, - não como se estas fossem rivais das da neurofisiologia, mas, sim, como oferecendo um tipo de explicação completamente diferente. O que é mais interessante neste artigo de Flew, no entanto, são algumas sugestões que ele apresenta a respeito das propriedades lógicas que diferenciam explicações-motivos de explicações-causas: em primeiro lugar, motivos são insubstanciais, ao passo que causas são, notoriamente, substanciais. Causas ocupam um lugar no espaço, ao passo que motivos, assim como a mente inconsciente, segundo Flew, não estão sujeitos à pergunta "Onde?". Em segundo lugar, um comportamento pode ser tanto motivado como causado, ao mesmo tempo. Pode-se conhecer todos os motivos de um comportamento sem se conhecer suas causas, e vice-versa. Em terceiro lugar, nenhuma tradução é possível da linguagem-motivo para a linguagem-causa, e vice-versa. Daí, que ambas linguagens não podem ser usadas para afirmar as mesmas proposições. Em quarto lugar, mesmo que houvesse correlações contingentes entre proposi-

ções de ambas as linguagens, de modo que, quando uma proposição-motivo fosse verdadeira, uma outra proposição-causa - também fosse, mesmo assim não poderíamos "reduzir" uma linguagem à outra, já que se trata de universos de discurso radicalmente diferentes. Em resumo, Flew enfatiza a irredutibilidade de um universo de discurso à outro, assim como - Toulmin, que, no artigo acima citado, finaliza apontando para o fato de que as "forças" descobertas pela psicanálise - se assemelham mais à "razões" para a tomada de uma decisão do que à "tensões" e forças numa máquina.

Não pretendemos contribuir de forma decisiva neste debate. Mencionamos esta análise de Toulmin e Flew apenas porque ela nos mostra um outro modo, aquele próprio ao segundo momento da crítica filosófica, de tratar a metapsicologia freudiana, de modo que podemos, comparando-o aos métodos próprios ao primeiro momento da crítica, notar alguns pontos acessórios: em primeiro lugar, se compararmos os - dois momentos da crítica aqui mencionados, constataremos - que, apesar das profundas diferenças que os separam, ambos, no entanto, concordam em que a metapsicologia psicanalítica é descartável; para o primeiro momento da crítica, a, por exemplo, dinâmica metapsicológica era descartável porque - não funcionava e, para o segundo momento da crítica, a dinâmica metapsicológica é descartável na medida em que, na psicanálise, segundo esta crítica, trata-se de motivos e não - de forças e causas, de modo que, de fato, não há, nem pode haver, dinâmica alguma aí, quando se trata de motivos. Se , no entanto, continua a crítica, Freud introduz "forças" por entre motivos, esperando que, com isso, poderá tratar motivos como se fossem forças, e tratar explicações-motivo como se trata explicações-causa, e vice-versa, então, neste caso, ele já estaria transpondo indevidamente limites conceituais

distintos. A metapsicologia, então, para este segundo momento da crítica, é apenas o resultado de uma confusão injustificável entre a linguagem-causa e a linguagem-motivo; o emprêgo do conceito de "força" nesta dinâmica metapsicológica, conclui este momento da crítica, seria o resultado de uma - confusão entre a linguagem-causa e a linguagem-motivo, resultando daí que o emprêgo deste conceito é injustificável, na medida em que a psicanálise versa sobre motivos, não sobre - causas, e motivos não comportam, segundo esta crítica, relações de força. Ambos momentos da crítica, como vemos, não vê sentido algum em se falar de "forças psíquicas" ou de qualquer outro conceito metapsicológico. Em segundo lugar, é curioso observar que nenhuma destas duas posturas ou críticas sequer cruzavam o horizonte das preocupações de Freud; Freud emprega o conceito de força ao psiquismo, mas nunca, como o primeiro momento da crítica gostaria, seriamente se preocupou em justificá-lo mediante a obtenção de previsões acerca de comportamentos observáveis. Não é o caso de se afirmar - que ele não as obteve, mas, sim, de que ele nunca se preocupou com a questão, de que a ausência de previsões não era - problema para ele, de que, em seu horizonte epistemológico, o emprêgo de conceitos era justificado de outra maneira que a própria ao horizonte epistemológico em que surge o primeiro momento da crítica. Por outro lado, a distinção entre causa e motivo, a noção de que explicações que veiculam causas são, fundamentalmente, no plano lógico, distintas de explicações que veiculam motivos, isso tudo parece ser indiferente aos olhos de Freud. Este, por toda a sua obra, trata motivos como se fossem causas e, mais raramente, causas como se fossem motivos, dando a impressão que, de fato, para ele não há qualquer distinção relevante a ser feita.*

Esta última observação, no entanto, pode não ser relevante, já que a questão não incide sobre a atitude de Freud para com este procedimento, o procedimento de tratar motivos - como se fossem causas, mas, sim, a questão incide sobre se este procedimento, como tal, é justificável ou não. Desse modo, voltaremos agora aos textos de Freud, de modo a averiguar se eles oferecem ou não alguma justificativa para tal procedimento: como já dissemos, devemos esperar que a dinâmica mental esteja já presente na fundação mesma do edifício psicanalítico. Com efeito, é na concepção da defesa neurótica, das neuro-psicoses de defesa, que vamos encontrar o primeiro conflito entre "forças" psíquicas; podemos acompanhar o modo como, no suplemento sobre técnica, que compõe os "Estudos sobre a Histeria", denominado "Psicoterapia da Histeria", Freud, se afastando de Breuer, desenvolveu seu próprio método de tratamento das neuroses. O método catártico, desenvolvido juntamente com Breuer, supunha que as lembranças patogênicas se referiam à experiências vivenciadas em estados diferenciados de consciência (estados hipnóides) e, por isso, essas lembranças só eram acessíveis quando e se o paciente pudesse ser colocado num estado semelhante, através da hipnose. Isso já é bem conhecido, já tratamos desse método catártico em capítulos anteriores, mas é - bom notar, agora, que não há, aí, nenhuma dinâmica envolvida, há apenas uma diferenciação entre estados. Embora, como já vimos anteriormente, essa diferenciação entre estados já exigisse uma espacialização da mente, ela, no entanto, e em se tratando do método catártico, não era entendida como o produto de um conflito e, portanto, não era tema de uma dinâmica. Freud, porém, não conseguia, como ele mesmo confessa, fazer com que todos seus pacientes fossem hipnotizados, e o modo como ele resolve este problema técnico é a porta de entrada para a elaboração do conceito de "defesa". Dentre os não-hipnotizáveis, ha

viam aqueles que, embora afirmassem estarem dispostos a serem colocados sob hipnose, não eram a tal estado conduzidos, e, por outro lado, haviam aqueles que se recusavam mesmo qualquer tentativa no sentido de serem hipnotizados. Daí Freud resolve estender esta última atitude para todo, como se fosse a atitude de todo, o grupo de não-hipnotizáveis:

"Me ocorreu um dia, então, a idéia de que ambos - os casos poderiam ser idênticos e que ambos poderiam significar um não-querer (Nichtwollen). Não hipnotizáveis seriam aqueles que têm objeções psíquicas contra a hipnose, quer estas sejam ou não expressas como não-querer." (SE vol.II p.268 - SA vol.XI p.62)

Aqui, Freud já identifica um querer ou não-querer independentemente da sua expressão exterior ou daquilo que o próprio sujeito poderia dizer a respeito. Continuando, porém, Freud aponta para o fato de que, como ocorria em certas experiências hipnóticas, era-se capaz, mediante a mera insistência por parte do médico, de transpor estados hipnóticos distintos, quer dizer, era possível fazer com que o paciente, acordado, se recordasse de experiências vivenciadas em estados hipnóticos; apoiado nisso, diz Freud, então, ter - trocado a hipnose pela mera insistência (Drängen), insistência, no entanto, que exigia dele, Freud, um certo esforço. Isso sugere imediatamente a Freud a idéia de que há uma resistência (Widerstand) a ser vencida, pois, se um certo esforço está lhe sendo exigido, é porque um esforço, de igual magnitude mas em sentido contrário, se lhe interpõe, estado de coisas que Freud transpõe para a teoria da seguinte maneira:

"Eu, através de meu trabalho psíquico (psychische Arbeit), tinha de vencer uma força psíquica (psychische Kraft) que, nos pacientes, se opunha ao tornar-se consciente (ser lembradas) das idéias patogênicas." (SE vol.II p.268 SA vol. XI p.62)

Na sequência, Freud conjectura que é provável que tenha sido esta mesma força a que gerou e manteve o sintoma até então . Notemos, no entanto, nas passagens acima, a transição, que parece natural, entre o "não-querer" e a "força psíquica", - transição esta mediada por vários conceitos, dentre os quais gostaríamos de destacar o de "insistência", na medida em que "drängen", além de significar "insistir" ou "querer constantemente", também significa empurrar, impulsionar, pressionar, etc. Mesmo em nossa língua e em nossa linguagem comum , quando queremos insistentemente que outra pessoa faça o que não quer, diz-se, nessas circunstâncias, que estamos "forçando"-a ou "pressionando"-a (quando a força empregada já não é necessariamente a força física). Muitos considerarão esta uma origem demasiado humilde para os conceitos psicanalíticos de "força psíquica", "defesa", "resistência", etc, mas o texto é muito claro: na origem, força psíquica é a força sentida e despendida pelo próprio Freud em si mesmo. Que algo semelhante, mas em sentido contrário, esteja ocorrendo no paciente, é apenas uma inferência natural subsequente. Em última análise, a força aqui empregada é aquela que se emprega - para forçar (com ou sem aspas)* alguém a fazer o que não quer. Há uma variedade de formas pelas quais isto normalmente é - feito, mas, Freud mesmo concordaria, é provável que todas essas formas sejam derivadas da coerção física pura e simples. Quer dizer, não está muito afastada do modo típico da interpretação psicanalítica a afirmação de que, na origem, o querer e o forçar (literalmente entendido) tinham significados idênticos, ao que se lhes contrapunha um não-querer e um resistir também idênticos, e seria graças a essa origem comum que pode-se, na linguagem comum, transitar entre o querer e o forçar. Já que a força que forçava o paciente, e contra a

qual este resistia, a fazer o que não queria não era outra - coisa que não o querer de Freud, temos que, na descrição do primeiro conflito psicanalítico, o conflito entre Freud e - seus pacientes, as noções de querer e de forçar já estão irremediavelmente fundidas, da mesma maneira que o estão em - nossa linguagem comum: aí, um querer "força", e uma força - "quer", alguma outra coisa. Talvez isso possa representar - mais que uma brincadeira ou joguinho com palavras.

A última passagem de Freud que citamos, porém, já se pretende integrante de uma teoria, daí a ênfase em noções retiradas da física, tal como a correlação entre "Trabalho" e "Força" psíquicos, e é essa transformação, promovida por Freud, das noções da linguagem comum em conceitos teóricos o que constitui problema. Se, em física, "força" e "trabalho" são postos em relação mediante a noção de "medida", nessa teoria freudiana, ao contrário, não há referência alguma à medida, a não ser que nos contentemos com a diferenciação entre o pouco esforço exigido quando se emprega a hipnose e o maior esforço quando se a abandona. Quando refletimos a respeito do emprêgo, na linguagem comum, do conceito de - força e o contrastamos com o emprêgo do mesmo conceito nas - ciências da natureza, acabamos por concluir que, embora o - primeiro nos pareça, digamos, o aspecto subjetivo do segundo, há uma diferença enorme entre o uso do termo na linguagem - comum e o uso teórico do mesmo termo: por exemplo, se formos atropelado por um veículo, a descrição que, por exemplo, o físico forneceria desse acontecimento seria, necessariamente, diferente da descrição que nós mesmos daríamos. Na primeira, "força" seria empregado como um termo não-observável, introduzido para operar a inferência que, partindo das posições, observáveis e quantificáveis, anteriores dos dois corpos, se dirige ao cálculo da posição futura dos dois corpos. Daí que

nessa descrição, "força" tem poder explanatório e preditivo, e é isso o que lhe confere todo seu significado. Na segunda descrição, no entanto, "força" é algo diretamente sentido - por nós, exercida por e/ou contra nós, não quantificável, e que tem a função, esse termo "força", apenas de descrever - nosso estado interno, e comunicá-lo a outros. Todos entenderão, por exemplo, que a força que nos atingiu era enorme, - mas ninguém perguntará sobre a magnitude exata dessa força, com vistas à explicar e prever o resultado de atropelamentos futuros, a não ser que se trate de alguém interessado nas - "quantidades intensivas" (ver crítica de Bergson à esta noção, pg.39 deste), mas, é interessante notar, Freud parece - nunca ter se interessado por essa linha de investigação. É - claro, então, que "força" psíquica em Freud tem origem nesse esforço, subjetivamente sentido, de Freud para fazer com que o paciente fizesse o que não queria fazer, tem origem no entrelcho de duas vontades, embora disso não se depreenda - que Freud pensasse em quantificar, mesmo intensivamente, - tais forças, da mesma maneira que, na descrição do atropelamento acima na linguagem comum, não se pensa em quantificar as forças envolvidas. Nas passagens que citamos de Freud, acima, podemos acompanhar, passo a passo, o modo como o uso - descritivo de determinados conceitos é, por Freud, transposto para um nível onde tais conceitos pretendem ter um uso explanatório: os esforços subjetivamente sentidos por Freud e pelo paciente são promovidos à causas de fenômenos observáveis (os sintomas). Seria o caso, então, de considerar que - Freud transpõe os limites entre a linguagem comum e a linguagem teórica sem tomar as devidas precauções? Teriam, então, razão os expoentes do segundo momento da crítica da psicanálise, quando afirmam que Freud não fez nada além do que ex-

tender práticas vigentes na linguagem comum, e que essas extensões são permissíveis, mas que não são permissíveis o status teórico com que Freud, erroneamente, as quiz revestir? Seria o caso de considerar que o único significado que se pode, legitimamente, atribuir às "forças psíquicas" psicanalítica é o significado que o uso do mesmo termo tem na linguagem comum, isto é, um uso apenas descritivo, sendo seu pretenso uso teórico ou explanatório inteiramente injustificado? A resposta, que queremos sugerir, é não. Há um uso teórico legítimo do conceito de força em psicanálise, assim como de outros conceitos metapsicológicos, embora, e isso é bom notar desde já, esse uso teórico seja diferente do uso teórico válido nas ciências da natureza e não componha uma teoria científica.

O conceito de "Trieb", fundamental em psicanálise, tem suscitado diversas controvérsias, entre elas, a que tem se voltado sobre sua tradução por "instinto", e pelas consequências teóricas, mais importantes ainda, dessa tradução. Tem-se enfatizado que "Trieb" não designa, como sua tradução por "instinto" nos levaria a pensar, um comportamento fixado hereditariamente, pré-formado, com alvos e objetivos fixos, estreitamente solidário de uma estrutura e desenvolvimento biológico, etc, e, por isso, tem-se proposto o termo "pulsão", proposta que aceitamos aqui, embora, já que era o caso de cunhar um novo termo, poder-se-ia ter introduzido "Trieb" mesmo em português. Afastada, então, a referência a instintos, não se sabe exatamente o que entender por "pulsão", em que pese o fato de Freud ter dedicado a este conceito um lugar de destaque entre seus escritos metapsicológicos, e de procurar dar-lhe, aí, uma definição provisória. Este é, com efeito, o mais importante -

dos conceitos dinâmicos da metapsicologia psicanalítica, e se estamos interessados nessa metapsicologia, temos de nos haver com ele. Grande obscuridade cerca a origem deste conceito, e ele parece mesmo o mais original dos conceitos psicanalíticos. Para determinar-lhe o sentido, no entanto, não recorreremos, como poderia parecer natural, diretamente ao "pulsões e vicissitudes das pulsões", mas, sim, recorreremos ao sentido por nós destacado, há pouco, de "metapsicologia". Com efeito, Freud afirma que sua metapsicologia é constituída pelo esvaziamento da metafísica, que os termos dessa metapsicologia não são nada mais que aqueles que, anteriormente, haviam sido projetados no mundo externo na forma de uma metafísica, e que agora são reconduzidos de volta ao sujeito na forma de uma metapsicologia. Se esse é o caso, então, devemos esperar que o conceito de pulsão tenha um equivalente na metafísica, equivalente este cujo retorno ao seu lugar devido, o sujeito, seria designado por "pulsão". Mas qual metafísica, e qual conceito metafísico, poderia se oferecer assim? Há uma referência, única em seu gênero, de Freud do conceito de pulsão a uma metafísica bem conhecida: Após se colocar ao lado de Copérnico e Darwin, no sentido de que os três inflingiram os três maiores golpes contra o narcisismo do ser humano, Freud diz, em "Uma dificuldade da psicanálise", que sua contribuição, a afirmação do caráter indomável da pulsão sexual e da existência de processos psíquicos inconscientes, teve, no entanto, vários precursores

"Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores - acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja "vontade" inconsciente é equivalente às pulsões psíquicas da psicanálise." (SE - vol.XVII p.143-4)

Freud, na sequência, se apressa em dizer que ambos, no entan-

to, empregaram, nessa descoberta, métodos de investigação dis-
tintos, numa maneira típica de Freud de diferenciar o seu do
trabalho dos filósofos. Essa diferença de métodos, no entanto,
não nos interessa aqui, o que nos interessa nessa passagem de
Freud é o fato de que, pela primeira e única vez, Freud esta-
belece uma conexão entre o conceito psicanalítico de pulsão e
um outro conceito de um outro sistema teórico que não o psica-
nalítico, e, melhor ainda, o sistema teórico em questão é uma
metafísica plenamente assumida como tal, a metafísica scho-
penhaueriana. Não nos deve ser objetado, aqui, que esta refe-
rência a Schopenhauer é acessória, que Freud mesmo não esta-
ria falando a sério quando o menciona, que ele, Freud, estava
apenas se protegendo sob um modo de pensar já "famoso" de mo-
do a poder introduzir a sua novidade psicanalítica, sem, no -
entanto, se comprometer com esse modo de pensar, enfim, não
nos deve ser objetado que esta referência a Schopenhauer é a-
penas parte da didática e/ou da retórica freudiana. Nada dis-
so nos interessa. Mantemo-nos à superfície do texto de Freud,
e, assim como, no que dizia respeito a Kant, atínhamo-nos ao
fato de que Freud explicitamente mencionava este filósofo, e
não outro, aqui também valorizamos o fato de que Freud expli-
citamente menciona Schopenhauer, e não outro filósofo, e isso
sem que pretendamos sugerir qualquer tipo de filiação de -
Freud a essas filosofias.

Seguindo, então, a sugestão de que o conceito de -
pulsão poderia representar o esvaziamento do conceito de Von-
tade da metafísica schopenhaueriana, temos, se estamos inte-
ressados em determinar o significado de "pulsão", temos que
determinar o significado de "Vontade" na metafísica schopen-
haueriana, já que, segundo sugere o significado de metapsico-
logia que destacamos aqui, esta última determinação pode con-

tribuir para a primeira determinação, a determinação do significado de "pulsão". De Schopenhauer, no entanto, só trataremos aqui daquilo que se relaciona diretamente com os temas freudianos e, mais ainda, só trataremos daquilo que, em Schopenhauer, se relaciona aos temas freudianos que estamos considerando aqui, os de pulsão, força psíquica e recalque, enfim, os temas metapsicológicos dinâmicos. Além disso, é necessária uma outra qualificação, e de que trataremos a filosofia de Schopenhauer de maneira bastante livre, já que a abordamos apenas com vistas às noções freudianas, e não visam de uma exposição dessa filosofia enquanto tal.

Em primeiro lugar, notemos que o tema da Vontade - marca, na filosofia de Schopenhauer, o momento em que esta - filosofia se emancipa da filosofia kantiana: a Vontade é aquilo que Schopenhauer encontra quando se acredita capaz de ultrapassar os limites do conhecimento estabelecidos por Kant. Schopenhauer concorda com Kant, no sentido de que o conhecimento, realizado mediante representações, dos objetos exteriores é necessariamente condicionado pelas formas subjetivas (espaço, tempo, causalidade, etc) mediante as quais o sujeito do conhecimento os apreende, o que interdita, a este sujeito, o conhecimento das coisas-em-si mesmas. Porém, acrescenta Schopenhauer, este sujeito do conhecimento, nós, não é apenas um puro sujeito do conhecimento, esse sujeito - mesmo, enquanto indivíduo, faz parte desse mundo que, para um puro sujeito do conhecimento, não passaria de representação. Através de seu corpo, do corpo com o qual esse sujeito se identifica e no qual se individualiza, abre-se, segundo Schopenhauer, a possibilidade de um conhecimento totalmente diferente daquele conhecimento que não pode ultrapassar a esfera dos fenômenos e cujos limites foi fixado por Kant. Isto porque, para o sujeito do conhecimento, este corpo é, dentre

todos os outros objetos, o único ao qual se tem acesso de dupla maneira: enquanto representação, este corpo é um corpo entre outros, sujeito às mesmas leis, às mesmas formas da representação (espaço, tempo e causalidade) dos objetos exteriores do mundo; a este tipo de conhecimento, ao qual nosso corpo está sujeito como o está todos os outros objetos, acrescenta-se outro tipo de conhecimento, pois nosso corpo, e só nosso corpo, ainda nos fornece um conhecimento direto de seus movimentos e ações, e o que se revela dessa forma imediata e diretamente ao sujeito do conhecimento é, segundo Schopenhauer, a Vontade. Dessa forma, sempre segundo Schopenhauer, se revela, pela primeira vez, aquilo que está para além e por trás de uma representação: o em-si de nosso corpo, do qual a representação de nosso corpo é apenas fenômeno, se revela diretamente como Vontade. Ao passo que, enquanto representação, o movimento de nosso corpo nos é conhecido de forma tão limitada quanto o conhecimento de outros corpos, enquanto Vontade, no entanto, o movimento de nosso corpo nos é conhecido melhor e de maneira completamente diferente: Aqui, o querer e o movimento são uma única e mesma coisa, cada querer é, ao mesmo tempo, uma ação do corpo, e não, como acontece no domínio da representação, exteriores um ao outro na forma de causa e efeito. Daí que o conhecimento direto que temos do movimento voluntário de nosso corpo vai além do tipo característico de conhecimento do movimento dos outros corpos, vai além do remeter uma representação à outra representação segundo as formas de tempo, do espaço e da causalidade. Ao contrário, neste conhecimento direto, todo ato da vontade é, ao mesmo tempo, um movimento do corpo, e o corpo se revela, então, como vontade objetivada, quer dizer, a vontade, coisa-em-si, manifesta enquanto fenômeno, é a vontade-em-si tornada objeto de represen

tação. Este é o primeiro passo de Schopenhauer na formulação de seu conceito de Vontade.

O seu segundo passo na formulação desse conceito - consiste na extensão desse conceito de Vontade: enquanto representação, os outros corpos se comportam da mesma maneira - que nosso corpo. De nosso corpo, porém, temos um conhecimento direto, um conhecimento do que ele é para além do ser enquanto representação: a coisa-em-si, da qual nosso corpo é - fenômeno, é a vontade. Daí que, mediante analogia com nosso próprio corpo, Schopenhauer conclui que, o que os outros corpos são em si, para além do serem nossas representações, é também a vontade. Se nosso corpo é apenas a visibilidade da vontade, os outros corpos também o são. Schopenhauer, então, subsume todas as forças da natureza, mesmo aquelas que atuam por detrás dos fenômenos do mundo inorgânico, à Vontade. Se o mundo é algo mais que mera representação, continua Schopenhauer, então ele deve ser aquilo que, em nós, encontramos imediatamente como vontade. Mas, ao subsumir, assim, as forças naturais à vontade, Schopenhauer toma a precaução de fazer certas qualificações dessa vontade, pois, do contrário, acabaríamos por pensar, por exemplo, que a pedra que cai em direção ao solo tem uma "intenção" de cair, que ela tem "motivos" para se aproximar do solo. Na verdade, continua Schopenhauer, é preciso distinguir o que, mesmo em nossos movimentos voluntários, pertence à vontade em si daquilo que pertence apenas às manifestações dessa vontade enquanto fenômeno. Analisando mais de perto os atos voluntários, Schopenhauer conclui que a sua determinação por motivos e razões, assim como sua determinação no tempo e, enfim, qualquer tipo de determinação, pertence apenas às manifestações da vontade enquanto fenômeno e não à vontade em si, que, nesse sentido, pode ser dita imotivada, sem fundamento e atemporal. O con-

ceito de vontade assim extraído privilegiadamente dos atos voluntários é, então, depurado do que, nesses atos, ainda pertence apenas ao fenômeno da vontade, pois a determinação por motivos e pelo tempo, a lei da motivação em geral, pertencem, segundo Schopenhauer, ainda ao domínio da representação, pertencem a aquilo que está submetido ao princípio da razão suficiente, e, portanto, não pertencem à vontade-coisa-em-si. Este conceito de vontade assim depurado é, então, por Schopenhauer, estendido, a ponto de subsumir, como já dissemos, todas as outras forças da natureza, todos os outros "em-si" que estariam por detrás de todos outros fenômenos. Todo impulso e força cega, que atua tanto na natureza inanimada como nos animais e no homem, vão ser subsumidas à esta vontade, e a diferença entre elas, segundo Schopenhauer, existirá apenas no que se refere aos fenômenos dessa vontade, e não na vontade em si, isto é, haverá apenas uma diferença de graus, de graus de manifestação dessa vontade, e não uma diferença de essência. Nesta extensão, ou projeção, do conceito de vontade, Schopenhauer diz estar apenas denominando todos os outros gêneros e graus de manifestação dessa força segundo o mais elevado deles, a vontade, mais visível nos atos voluntários. Por outro lado, o fato do conceito assim estendido de vontade já não conotar a determinação por motivos e razões, não nos deve levar a pensar que qualquer nome pudesse ser estendido dessa maneira, de modo a designar a coisa-em-si, pois, segundo Schopenhauer, o conhecimento da coisa-em-si como vontade não é uma mera inferência, caso em que qualquer nome serviria para designar a coisa-em-si, mas, sim, é um conhecimento direto e imediato, de modo que conhecemos a vontade melhor que qualquer outra coisa, seja ela o que for. Assim, Schopenhauer pode dizer que:

"Até agora, o conceito de vontade tem sido (por outros) subsumido ao conceito de força; Eu, ao contrário, faço exatamente o inverso, e pretendo que toda força na natureza seja concebida como vontade. (O mundo como vontade e representação, vol. I, Livro II, pg.111)

Este é o segundo passo, e é o acabamento, da formulação do conceito de Vontade em Schopenhauer: a extensão do conceito de vontade, que o leva a subsumir sob si até mesmo as forças da natureza, determina que o em-si de todos os fenômenos, a coisa-em-si, é a Vontade.

Interromperemos por um momento esta descrição da filosofia schopenhaueriana para notar que esse segundo passo, a extensão do conceito de vontade de modo a subsumir sob si todas as demais forças da natureza, é o que Freud designaria como uma projeção de atributos e qualidades psíquicas para o mundo externo na forma de uma metafísica. O exemplo de Schopenhauer é particularmente claro e adequado para ilustrar este ponto, já que nele o primeiro passo é perfeitamente distinto do segundo: a vontade, num primeiro momento afirmada como o em-si de nosso corpo em nossos movimentos voluntários, é, num segundo momento, estendida ou projetada de modo a ser afirmada como o em-si de todos os outros corpos e de todos os outros movimentos. Recordemos que o sentido de meta psicologia que destacamos aqui foi obtido por Freud quando se tratava da gênese das crenças primitivas, conforme passagem de "Totem e Tabú" já citada aqui (pg.87 deste), e dentre estas encontrava-se, evidentemente, o animismo. Este segundo passo da metafísica schopenhaueriana, apesar das qualificações impostas à vontade aí projetada para o mundo exterior, acaba quase por desaguar, exatamente, num animismo: povoa-se o mundo com uma vontade que, apesar de não ser determinada -

por motivos e pelo tempo, é ainda aquilo que se encontra de maneira privilegiada em nós mesmos. Disso resultará que mesmo o movimento da matéria, o movimento de uma pedra, por exemplo, será não apenas explicado, no domínio da representação, segundo a forma de causa e efeito, mas, também, será compreendido, no domínio da vontade, através de uma espécie de empatia: o em-si da pedra e de seu movimento é o mesmo - em-si de meu corpo e de meu movimento voluntário, isto é, o em-si de ambos seria a vontade, e, nesse modo animista de conceber o mundo, acaba-se quase por imaginar que a pedra - "quer" cair em direção ao solo; embora esse querer não seja determinado por motivos, esse "querer" da pedra é, ainda assim, imaginado da mesma maneira que imaginamos nossos atos e movimentos voluntários como guiados por nossa vontade. Esse duplo conhecimento do movimento dos corpos materiais, no entanto, não interessa às ciências naturais; à ela de nada serve essa compreensão por empatia daquilo que seria o substrato metafísico do movimento dos corpos materiais, e ela se limita a estabelecer conexões, na forma de causa e efeito, no domínio das representações. Mas isso que a ciência natural rejeita como metafísico, é razoável supor, Freud, determinando-o como resquícios de subjetividade projetados para o mundo externo, pretende reconduzi-los de volta ao sujeito na forma de uma metapsicologia, que, neste caso, não será uma metafísica da psicologia, mas, sim, será a psicologia mesma. Tudo se passa como se, eliminar ou esvaziar a metafísica e constituir a psicologia fossem uma única e mesma tarefa.

Voltemos, no entanto, a Schopenhauer, de modo a apreender algo mais a respeito da "Vontade", e, nessa volta, deixaremos de lado, por um instante, esse segundo passo de

de sua metafísica, essa extensão quase animista do conceito de vontade, e exploraremos mais o primeiro passo, pois os temas aí sugeridos nos encaminharão para bem perto dos temas psicanalíticos que nos interessa. Vimos, então, que, para Schopenhauer, a Vontade é o substrato metafísico de todos os fenômenos, é a coisa-em-si. Como tal, ela é atemporal, imotivada, sem razão ou fundamento (ela não tem uma razão ou fundamento fora de si mesma), é, enfim, um impulso cego. As diferenças que, no domínio da representação, existem entre as forças naturais e a vontade presente nos atos voluntários deve-se apenas à graus de manifestação dessa vontade una, que, nos atos voluntários, chega à sua mais elevada manifestação, onde a vontade-em-si torna-se consciente de si mesma. É assim que Schopenhauer propõe que entendamos a natureza a partir de nós mesmos, e não nós mesmos a partir da natureza. Aquilo que se mostra no conhecimento mais íntimo e direto como vontade é exatamente aquilo que objetiva-se, em diferentes graus, em todos os fenômenos do mundo. De modo a reforçar esta sua tese, Schopenhauer se lança à tarefa de mostrar que mesmo em nós, que mesmo em nossa consciência, a vontade aparece sempre como a coisa mais primária e fundamental, e sempre predomina sobre o intelecto. Adentramos aqui no "romantismo" schopenhaueriano, que antecipa bastante alguns temas freudianos ou a interpretação romântica destes temas. Schopenhauer pretende que o erro fundamental da filosofia, até então, havia sido o de considerar que o intelecto e a consciência, e não a vontade, era o que, no homem, havia de essencial e fundamental. Corrigindo este erro, Schopenhauer pretende mostrar que, ao contrário, a vontade é que é, mesmo no homem, fundamental, que a consciência e o intelecto é apenas instrumento da von

tade, instrumento este, aliás, prescindível:

"A vontade, como a coisa-em-si-mesma, constitui a natureza mais íntima, verdadeira e indestrutível do homem; ainda, em si mesma, ela é sem consciência." (O mundo como... Vol.II, Livro II pg.201)

A consciência será reservado o papel de apenas iluminar a vontade, como uma eflorescência que surge nas mais elevadas manifestações da vontade, nos atos voluntários dos homens, mas que não tem existência a não ser quando sustentada pela própria vontade, que não tem outra função que não a de iluminar o caminho para a vontade, que não é, essa consciência, outra coisa que não consciência da vontade, ao passo que, por outro lado, a vontade tem uma variedade de manifestações onde prescinde da consciência. O que mais interessa, no entanto, é o momento da argumentação de Schopenhauer onde ele procura mostrar este caráter mais essencial da vontade inconsciente, relativamente à consciência, a partir de uma consideração, mais ou menos introspectiva, a respeito do modo como uma se comporta em relação à outra em nós mesmos: É claro que, às vezes, diz Schopenhauer, podemos provocar certas reações da vontade a partir da consideração de determinadas idéias, e podemos, assim, ter a impressão de que o intelecto pode manipular a vontade, mas essa impressão se desvanece imediatamente quando, por fim, a vontade resolve exercer seu domínio:

"Isso ela faz ao proibir o intelecto de ter certas representações, ao impedir absolutamente o surgimento de certas cadeias de pensamento, porque ela sabe, ou, em outras palavras, experimenta a partir do próprio intelecto, que aquelas (representações) provocariam nela emoções (desagradáveis ou violentas). Ela, então, coíbe e reprime o intelecto, e o força a voltar-se para outras coisas." (O mundo como... Vol.II Livro II § XIX p.208)

Isso demonstraria, segundo Schopenhauer, que o intelecto e a consciência têm, relativamente à vontade, uma independência apenas relativa; ambos se limitam a apresentar motivos à vontade, mas não têm acesso ao modo como esses motivos repercutem na vontade. Ambos seriam como o consultor moderno, cuja função se limita a apresentar dados sobre uma determinada situação ao sujeito que o emprega, mas que não tem idéia alguma sobre o que o sujeito decidirá, não tem papel algum no processo decisório propriamente dito. Fato notável, que demonstra o predomínio da vontade sobre a consciência, é o fato de que:

"Nós, frequentemente, não sabemos o que desejamos ou tememos. Por anos a fio, podemos ter tido um desejo sem admiti-lo para nós mesmos, ou mesmo sem deixá-lo vir à clara consciência, porque o intelecto não devia saber nada sobre ele, já que a boa opinião que temos de nós mesmos sofreria inevitavelmente com isso. Mas se o desejo é realizado, passamos a saber a partir de nosso contentamento, isso não sem um sentimento de vergonha, que era aquilo o que desejávamos... De fato, nós, frequentemente, nos enganamos inteiramente quanto ao real motivo pelo qual nós fazemos ou deixamos de fazer alguma coisa, até que, finalmente, algum incidente desvende o segredo para nós, e nós sabemos assim, que nosso motivo real não era aquele que pensávamos ser, mas algum outro que não queríamos admitir para nós mesmos, porque ele não estava, de modo algum, de acordo com nossa boa opinião sobre nós mesmos." (O mundo como... Vol. II Livro II §XIX p.209 - 210)

É difícil acreditar que Freud pudesse ficar indiferente à passagens como esta. Mas prossigamos: o predomínio da vontade fica assim, segundo Schopenhauer, claramente demonstrado. Tudo ocorre como se a vontade utilizasse a consciência e o intelecto da mesma maneira como um rei despótico utiliza

seus conselheiros. Os conselheiros têm permissão para, apenas, apresentar dados e sugestões, mas não tomam parte no processo decisório. São, ainda, proibidos pelo rei de apresentarem dados que contrariem a vontade do rei, o rei mesmo não permite - que os conselheiros tenham acesso a estes dados. Mais ainda, estes conselheiros não têm idéia alguma a respeito dos propósitos mais importantes do rei, se limitam a saber apenas o que o próprio rei permite que saibam, e se, por acaso, os conselheiros teimarem em apresentar dados que contrariam profundamente a vontade do rei, este rei os despede e os destitui de suas - funções, passando então a agir sozinho. Vemos assim, com maior clareza, em que sentido Freud podia se referir a Schopenhauer na passagem há pouco citada aqui (pg.182 deste) como um dos precursores de alguns temas psicanalíticos: a noção de recalque, por exemplo, é aí claramente esboçada. Isto ficará mais evidente, essa noção schopenhaueriana de "recalque" ficará ainda - mais "psicanalítica", quando apontarmos para o fato de que é - com ela, que Schopenhauer pretende explicar a origem da loucura: Schopenhauer diz constatar que, em todos os casos de loucura, a sequência e encadeamento da memória encontram-se interrompidos, e as lacunas aí criadas são preenchidas com ficções. O fato da loucura afetar principalmente a memória deve-se, segundo Schopenhauer, ao fato de que, quando da ocorrência de sofrimentos mentais violentos, ou de eventos terríveis e inesperados, enquanto estes são experiência presentes, são instantâneos e transitórios e, por isso, não têm grandes consequências, mas, quando e se esses eventos se tornam lembranças, a dor continuará e, se essa dor se tornar insuportável para a - vontade, esta destruirá o encadeamento da memória, e as lacunas assim produzidas serão preenchidas com ficções. Este processo de "expulsar algo para fora da mente", origem da loucu

ra, oferece uma confirmação dramática do predomínio da vontade sobre o intelecto e a consciência, pois, aí, o intelecto e a consciência, instrumentos da vontade, são abandonados, na medida em que a vontade não tolerou o que o intelecto lhe oferecia. A exposição de Schopenhauer, a seguir, demonstra até que ponto Freud tem razão ao invocar Schopenhauer como seu precursor:

"A origem da loucura...se tornará mais fácil de entender, se lembrarmos quão relutantemente pensamos em coisas que prejudicam profundamente nossos interesses, ferem nosso orgulho, ou interferem com nossos desejos; com que dificuldade decidimos submeter tais coisas à investigação séria e acurada de nosso próprio intelecto...Nessa resistência por parte da vontade em permitir que o que lhe é contrário seja submetido ao exame do intelecto encontra-se o ponto em que a loucura pode irromper na mente. Todo novo evento adverso precisa ser assimilado pelo intelecto...tão logo isso é feito, o evento nos dói muito menos; mas esta operação mesma é frequentemente muito dolorosa, e, na maioria dos casos, tem lugar só vagarosamente e com relutância. Mas a sanidade mental só pode continuar na medida em que esta operação tenha sido, a cada vez, corretamente realizada. Por outro lado, se...a resistência e oposição da vontade à assimilação de algum conhecimento chega a tal grau que a operação não seja claramente realizada...se certos eventos são completamente omitidos do intelecto porque a vontade não os suporta, e, então, se as lacunas resultantes são arbitrariamente preenchidas...temos, então, a loucura." (O mundo como...Vol.II Livro III § XXXII p.400)

Não nos interessa indagar, aqui, se Freud leu ou não estas passagens antes de formular sua concepção do recalque, não nos interessa a questão sobre a prioridade ou propriedade intelectual deste conceito. Também não é nossa intenção, ao citar essas passagens de Schopenhauer, sugerir qualquer tipo de

filiação de Freud à esta filosofia. Questões deste tipo, na realidade, não têm muita importância. Interessa-nos apenas o modo como estas teses schopenhauerianas ajudariam no esclarecimento dos conceitos freudianos de "recalque", "pulsão", "força psíquica", etc. O conceito de "recalque", por exemplo, está claramente esboçado nas passagens de Schopenhauer, acima, se bem que, note-se, as instâncias envolvidas neste processo de recalque em Schopenhauer não coincidem perfeitamente com as postuladas por Freud e, embora ambas concepções pareçam fundamentalmente idênticas, seriam necessárias várias qualificações. Em Schopenhauer, trata-se da vontade que, no fenômeno da loucura, mostra de maneira definitiva seu domínio sobre o intelecto, ao passo que, em Freud, e em que pese as várias teorias das pulsões, trata-se do conflito entre duas pulsões primárias e fundamentais. Essa consideração, no entanto, nos indica claramente em que sentido o recalque freudiano se distingue do schopenhaueriano: pois o segundo, o de Schopenhauer, não envolve, verdadeiramente, conflito algum, a vontade é uma e o intelecto e a consciência são apenas seus instrumentos, instrumentos que podem ser abandonados, quando contrariam a vontade. É como se, no intuito de provar a supremacia da vontade, Schopenhauer acabasse deixando à consciência e ao intelecto um papel demasiadamente passivo. É a vontade que proíbe algumas idéias de chegar à consciência, é ela quem expulsa certas idéias, é também ela quem resolve inutilizar seu instrumento, etc. Fundamentalmente, falta à noção schopenhaueriana, quando comparada à freudiana, a idéia de que a vontade (pulsão) pode não ser uma, que a vontade pode entrar em conflito consigo mesma, ou que, de modo geral, a consciência e o intelecto podem estar sendo corretamente utilizados por uma fração da vontade, mas que, entretanto, uma outra fração da

vontade manifesta-se independentemente da primeira e da consciência. É por ser una é que a vontade schopenhaueriana se distingue da pulsão freudiana.

Deixando de lado esta diferença entre ambas, notemos, em seguida, as semelhanças nos procedimentos que conduzem Schopenhauer e Freud aos conceitos de vontade e pulsão, respectivamente: ambos (sobre Freud, suponho como dados resultados obtidos anteriormente neste trabalho) pretendem ter conquistado este conceito para além dos limites ao conhecimento traçados por Kant. Ambos pretendem ter tido acesso direto e imediato a algo da ordem da coisa-em-si. Ambos obtiveram este conhecimento direto, não a partir de considerações sobre os objetos do mundo exterior, mas, sim, a partir das considerações sobre o estado interno, subjetivo, do homem. Ambos assim dizem ter tido acesso a um domínio onde não vigoram as formas da representação, em especial, não vigora a forma do tempo; - pois vimos que a vontade-em-si, em Schopenhauer, é atemporal, da mesma maneira e pelas mesmas razões que a pulsão inconsciente o é. Ambos, também, atribuem à consciência o papel de atributo, que pode faltar e estar ausente, da pulsão ou da vontade inconscientes, e não o inverso, pulsão e vontade estas - que correspondem ao "em-si" do homem e, portanto, à sua natureza mais essencial e mais indestrutível. Todas estas semelhanças entre os procedimentos freudiano e schopenhaueriano - de acesso à pulsão e à vontade, respectivamente, apontam para a possibilidade de entendermos o conceito de pulsão pelo conceito de vontade, seguindo então a sugestão feita por Freud - numa passagem já citada aqui (pg182deste), de modo que, a seguir, tentaremos localizar o momento preciso em que a vontade coincide com a pulsão.

Vimos, com efeito, que Schopenhauer estende o con-

ceito de vontade, extraído dos atos voluntários, a ponto des-
 te poder subsumir o conceito de força natural. Neste proces-
 so, embora o conceito de vontade ganhe em extensão, ele perde
 alguns atributos, tal como o de ser consciente, de estar no -
 tempo, de ser motivado ou ser determinado por razões. Resta -
 saber se, nesta extensão, o conceito de vontade ainda reteve
 algo do significado que tinha na origem, nos atos voluntários,
 pois, se não, qualquer nome serviria, como nota Schopenhauer,
 para designar a coisas-em-si, e, se sim, como efetivamente é
 o caso, resta saber que significado é este, que significado a
 vontade, presente nos atos voluntários, terá quando dela fi-
 zermos abstração do fato dela ser motivada, de estar no tempo,
 etc. Por outro lado, notamos que, em Schopenhauer, o conceito
 de força acaba ganhando, através de sua assimilação à vonta-
 de, um significado que ele não tem na maioria das doutrinas -
 filosóficas e, muito menos, nas doutrinas científicas, mas -
 que é, este significado, próprio às crenças animistas, como -
 já notamos. Com efeito, o conceito de força em física já não
 comporta nenhum resquício subjetivo, e, mesmo entre não-espe-
 cialistas, ninguém está pronto a atribuir à, por exemplo, pe-
 dra que cai, um querer cair, uma visada intencional em dire-
 ção ao solo. É provável que todos nós tenhamos aprendido a -
 dar significado ao conceito de força mediante o esforço subje-
 tivamente sentido, embora este conteúdo subjetivo seja poste-
 riormente dispensável. A assimilação da força à vontade, pro-
 movida por Schopenhauer, porém, reintroduz na força, ou em -
 seu conceito, este conteúdo subjetivo, conteúdo este que já -
 não interessa à física mas, sim, à psicologia. Tudo leva a -
 crer que é neste ponto preciso, onde a vontade imotivada tor-
 na-se apta a coincidir com este conteúdo subjetivo de força ,
 é que devemos procurar o significado de "pulção" e "força psi

quica". É verdade que, toda a direção do argumento de Schopenhauer enfatiza apenas a assimilação do conceito de força ao de vontade, mas, é bom lembrar, esse conceito de vontade já não é o mesmo que aquele com o qual estamos familiarizados: essa vontade, depurada de seus atributos e motivações conscientes, de Schopenhauer tem que ser compatível com aquilo que, aqui, chamamos "conteúdo subjetivo de força", pois, caso contrário, a extensão promovida por Schopenhauer seria impossível. Não fosse este conteúdo subjetivo de força, não fosse o fato de que nós sentimos em nós mesmos a ação de forças naturais, Schopenhauer não poderia tornar plausível a sua assimilação do conceito de força pelo de vontade, pois não haveria nada em comum entre ambos. Como todos sabem, mesmo a projeção neurótica não é feita no vazio. Ora, o que há de comum entre a vontade imotivada e inconsciente, por um lado, e o conteúdo subjetivo de força, por outro lado, é o que Schopenhauer entende por Vontade, e, é o que propomos, é o que Freud entende por Pulsão.

O que propomos acima, que, em Schopenhauer, não apenas a vontade contamina a força, mas também a força contamina a vontade, pode ser demonstrado por esta passagem, onde Schopenhauer oferece uma descrição quase mecânica do recalque:

"Nós todos, frequentemente, tentamos, por assim dizer, mecanicamente, banir uma lembrança insuportável, que repentinamente nos tenha ocorrido, mediante alguma exclamação em altos brados, ou mediante um movimento, tentamos nos livrar ou nos subtrair dela por meio de força." (O mundo como... Vol. I Livro II §36 p.193)

Não só a descrição é quase mecânica; destaca-se aí a dimensão quase mecânica do recalque. Tudo se passa como se, após ter sido projetada para o mundo externo, a ponto de subsumir as forças naturais, a vontade, ao regressar ao seu lugar de ori-

gem, trouxesse consigo aspectos da força com a qual ela conviveu anteriormente na concepção animista. Finalmente, se lembrarmos do primeiro passo da metafísica de Schopenhauer, se lembrarmos que, no conhecimento direto que temos da vontade-em-si presente nos atos voluntários, constataremos, como afirma Schopenhauer, que, aí, todo querer é, ao mesmo tempo, um movimento do corpo, que o querer e o movimento do corpo não se distinguem como dois eventos conectados pela forma de causa e efeito. E se aí eles não se distinguem, então chegaremos à conclusão de que, não apenas a força comportará aspectos de vontade, como a direção principal do segundo passo da metafísica schopenhaueriana enfatiza, mas, também, a própria vontade e ^{comportam} querer aspectos de força, já que, em nossos atos voluntários, e para além do que esses atos são no domínio da representação, vontade e força coincidem. É claro que "força" aí não é o conceito útil nas ciências naturais, que estabelece a conexão entre dois eventos observáveis e quantificáveis, mas, sim, o conteúdo subjetivo que atribuímos à "força", aquilo que nos é dado quando do movimento de nossos corpos. E, por outro lado, "vontade" aí já não é a visada intencional e consciente em direção a um objetivo claramente definido por motivos ou razões, pois, como vimos, segundo Schopenhauer, a lei da motivação só vigora no domínio da representação, ao passo que, no domínio da vontade-em-si, esta se apresenta como um empenho cego, sem direção ou finalidade. Se pudéssemos, para concluir, fazer alguma idéia desse ponto em que essa apetência cega, esse querer por querer, esse querer sem querer algo, ao ser também, concomitantemente, um movimento do corpo, comportar, por isso mesmo, um aspecto subjetivo de força, então, cremos, estaríamos perto do significado preciso de "pulsão".

Apontávamos, há pouco, a ênfase da crítica filosófica sobre a distinção entre causa e motivo, e sobre a pouca repercussão que ela encontrava em Freud, mas agora talvez possamos entender melhor as razões desse estranhamento: tanto para Freud como para Schopenhauer, a principal distinção a ser feita não era entre causas e motivos, sendo ambos, para Schopenhauer, igualmente subsumidos ao princípio de razão suficiente e válidos somente para o domínio dos fenômenos, mas, sim, era a distinção entre o causado e/ou motivado, por um lado, e o absolutamente incondicionado e/ou imotivado, por outro. Motivos, para Schopenhauer, atuam de forma semelhante às causas: as ações só não são inteiramente previsíveis, porque dependem da repercussão desses motivos sobre o caráter empírico, e este último é, como uma manifestação da vontade imotivada, geralmente uma incógnita. Na verdade, Schopenhauer aqui não se distancia do tratamento, dado por Kant, do problema da liberdade na terceira antinomia da razão pura. [Á, e sem que precisemos entrar em detalhes, Kant, apoiado na distinção fenômeno/coisa-em-si, encontrava lugar, no que diz respeito às ações humanas, tanto para o mais estrito determinismo, como para a mais absoluta liberdade: o primeiro vigoraria entre fenômenos, a segunda, no domínio da coisa-em-si. Permanece, aí, no entanto, completamente misterioso o modo como essa liberdade poderia irromper, de vez em quando, num mundo fenomênico onde vigora, de ponta a ponta, o mais estrito determinismo. Essa dificuldade não é resolvida em Schopenhauer, e é assim também que ele pode afirmar a necessária motivação ou determinação das manifestações fenomenais da vontade sem entrar em conflito com a afirmação do

caráter absolutamente incondicionado da vontade-em-si. Nosso problema, aqui, no entanto, não é o da liberdade, mas, sim, posicionar, mesmo que brevemente, Freud, agora que o supomos reconduzindo de volta a seu lugar de origem a vontade schopenhaueriana sob o conceito metapsicológico de "pulsão", posicionar Freud frente a esta distinção entre causas e motivos.

O modo como os motivos determinam a ação, para Freud e Schopenhauer, mereceria um estudo à parte, mas podemos avançar aqui alguns pontos. Suponha-se que a vontade queira, como quer em Freud, algo agradável, e, para usar uma analogia já empregada, para isso ela consulte o intelecto; este oferece uma série de dados que, ao repercutir sobre a vontade, se transformam em motivos. Por exemplo, digamos que o que se oferece dessa maneira seja "ir ao cinema". A ação correspondente se seguirá, necessariamente, desde que não haja contra-motivos como, por exemplo, o intelecto pode informar também que "vai chover". A ação a ser realizada, então, será concebida como a resultante ("resultante" também no sentido da física dinâmica) dessas duas força-motivos, ou motivo-forças: "ir ao cinema" e "poder se molhar" repercutem de maneira diferenciada na vontade, e esta adotará o que mais lhe convir (o que lhe for mais agradável), descontando, por assim dizer, deste, no entanto, a força do motivo menos agradável. O que, em cada caso, convém melhor à vontade, isto, em Freud, é objeto do ponto de vista metapsicológico econômico, que trata das "quantidades de investimentos" ^{com} que, no exemplo banal que estamos utilizando aqui, foram investidas, separadamente, as idéias de "ir ao cinema" e "não-se-molhar".* Mas o entrechoque dessas idéias diferentemente investidas, será matéria da dinâmica metapsicológica, onde -

desconta-se, por assim dizer, do motivo de maior força o motivo de menor força. Por exemplo, suponha-se que o motivo "não-se-molhar" sobrepuja, em força, o motivo "ir ao cinema": resultará daí que o sujeito ficará em casa ao abrigo da chuva, mas este conforto já não lhe parecerá tão agradável, pois isto lhe custou uma ida ao cinema. Da mesma maneira, se "ir ao cinema" tivesse mais força, ele iria ao cinema, mas não iria tão entusiasmado quanto o iria se a idéia de que choveria não surgisse. Schopenhauer e Freud compartilham dessa idéia da necessidade das ações baseadas em motivos, dessa dinâmica mental, em que as ações são entendidas como resultantes de força motivos dessa espécie. Daí que, se a idéia de "não-se-molhar" é a mais investida das idéias, então o sujeito, "necessariamente", ficará em casa ao abrigo da chuva. "Necessariamente", entre aspas, porque nunca se sabe, de antemão, qual idéia é a mais investida, nunca se sabe como o motivo repercutirá na vontade. As próprias associações que surgem ao redor de cada uma dessas idéias em disputa são, segundo Schopenhauer, e Freud o acompanharia nisso, ultimamente comandadas pela vontade. Quer dizer, nem Schopenhauer, nem Freud, são associacionistas. Suponha-se, agora, que no conflito acima mencionado, o intelecto estava pronto a informar, baseado numa associação por simultaneidade no tempo, por exemplo, que o horário marcado para o filme coincidia com aquele em que deveria realizar-se um trabalho penoso; as associações que partiam de "não-se-molhar", passando por "ficar em casa", também conduziriam à idéia do "trabalho penoso"; de um modo inexplicado, porém, a vontade bloqueou esta via associativa. Para Freud e Schopenhauer, há um elemento irreduzível de imprevisibilidade nas ações humanas: só poderemos saber qual o balanço de forças existentes entre as idéias depois de constatarmos o que o su-

jeito, de fato, decidiu. É verdade que, neste momento, a crítica filosófica incide com toda força, pois, dizem, de nada a diante esta dinâmica mental, este emprêgo do conceito de força, se ele não nos ajuda a prever o que o sujeito fará; "explicar" dessa maneira uma ação passada não é explicar de modo algum. Freud, no entanto, utiliza o conceito de "força" com vistas à um outro tipo de explicação que não a de eventos futuros: suponha-se que o motivo "não se molhar" sobrepuja em força o motivo "ir ao cinema". Nestas circunstâncias, o sujeito deveria ficar em casa, mas não ficou, e isso não simplesmente devido à imprevisibilidade inerradicável da vontade, mas, sim, porque ficar em casa certamente o faria entrar em contato com a idéia do "trabalho penoso". O sujeito, que encontramos agora no cinema, diz não entender como foi que ele, que detesta se molhar, acabou enfrentando a chuva para assistir um filme ruim, mas se sentirá reconfortado ao saber que seu comportamento apenas aparentemente, e não realmente, estava infringindo a Lei da motivação, se sentirá reconfortado ao ser lembrado de que em casa havia algo mais penoso do que a chuva que ele está enfrentando. Para o segundo momento da crítica, isto é tudo o que Freud se propõe a fazer, uma extensão sem paralelo do âmbito de aplicabilidade das explicações-motivo, nas quais o emprêgo do conceito de força pode ter, no máximo, um uso apenas descritivo, mas nunca explanatório, como é o caso quando se trata de verdadeiras explicações-causa.

A dificuldade que, cremos, resulta deste modo de encarar a psicanálise, consiste no fato de que ele entra em conflito com um dos aspectos mais fundamentais e conhecidos da psicanálise: com efeito, esta se propõe, em primeiro lugar, como uma forma de tratamento das neuroses. Estranhamente, Toulmin e Flew deixam esta questão intacta, quando, de fato,

menção de um tratamento de doenças sempre nos remete à uma descoberta de causas, e não de motivos, da doença. De um modo geral, não se vê como a atribuição de motivos para certas ações poderia modificar a probabilidade de sua ocorrência no futuro; o sujeito que descobriu que o real motivo que o conduziu ao cinema ruim, sob chuva, era o de se livrar de um trabalho penoso que o esperava em casa, este sujeito, pode voltar a fazer exatamente o mesmo, ou algo parecido e igualmente despropositado, na próxima ocasião. Agora, se a atribuição de motivos não interfere com a probabilidade da ocorrência futura de certas ações, então a cura psicanalítica, se considerada possível, na medida em que consiste numa alteração dessa probabilidade, não depende de motivos. Por outro lado, se afirmarmos que a atribuição de motivos altera esta probabilidade, se ela cura, então teremos que concluir que motivos, aqui, se comportam como causas, pois a alteração na probabilidade de certas ações é um fenômeno intersubjetivamente observável, e alterações observáveis, segundo Toulmin e Flew, são produto de causas, não de motivos. Se o tratamento psicanalítico funciona ou não, é algo que não nos interessa; notamos apenas que a psicanálise se propõe como tratamento, e que isto é incompatível com as conclusões formuladas por Toulmin e Flew a seu respeito.

Freud, por outro lado, às vezes pensava que o tratamento funcionava, o que ele explicava da seguinte maneira: no momento em que o sujeito é lembrado do trabalho penoso, que ele havia "esquecido", não só o fato de estar molhado diante de um filme ruim torna-se-lhe compreensível, o que não importa tanto, mas também o motivo anteriormente recalcado ("não fazer o trabalho") é, assim, obrigado a

medir forças com outros motivos, com o de "não se molhar", por exemplo, resultando, desse conflito de motivos-força, não apenas uma ação mais compreensível, mas, também, e mais importante, uma ação diferente. O motivo "livrar-se do trabalho" foi, nos dois casos, efetivado, mas no segundo, ao colidir com o motivo "não se molhar", teve sua força diminuída, teve de sua - força subtraído aquilo que correspondia à força dos motivos - que lhe eram contrários. É assim que, pensa Freud, o sujeito agorá enfrentará a chuva com resignação, e não, como antes, com extrema irritação. Ora, se uma mudança observável de atitude - como esta de fato ocorre, se a repercussão recíproca entre várias atribuições de motivos acabam por modificar um comporta-mento observável, então, como já disse, motivos estão aí atuando como causas. Mesmo porque, segundo a expressão do próprio - Flew, motivos são imateriais, e não se vê como algo imaterial, como os motivos, possa ter resultado em algo material. Por outro lado, se insistirmos, com Toulmin e Flew, na afirmação de que motivos não podem atuar como causas de alterações intersubjetivamente observáveis, teremos que concluir, ou que a psicanálise não é um tratamento de doenças, ou que a psicanálise mobiliza também outros tipos de explicações que não as de motivo, que ela mobiliza também explicações-causa. Quanto à primeira - alternativa, nós deixamos em aberto, mas, quanto à segunda, - constatamos que ela contraria a própria tese central de - Toulmin e Flew. Em resumo: ou Toulmin e Flew mantêm que a psicanálise veicula apenas explicações-motivo, ou eles mantêm, explicitamente, que o tratamento e a cura psicanalítica é possível. Não é possível manter que psicanálise veicula somente - explicações-motivos sem, ao mesmo tempo, desqualificá-la en-quanto tratamento de doenças. E admiti-la como tratamento im-plica na admissão de que ela veicula outros tipos de explica-

ções que não as de motivo, que ela veicula também explicações do tipo "causa". Diante desta alternativa, Touimin e Flew, - provavelmente, negariam a possibilidade do tratamento psicanalítico. De qualquer forma, isto precisaria ser feito por eles de forma explícita.

que a psicanálise trate causas como motivos e motivos como causas, que seu conceito de pulsão comporta, como já foi dito, ao mesmo tempo aspectos de força e de vontade, vê-se claramente quando Freud, em "pulsões e destinos das pulsões", destaca quatro aspectos das pulsões, a sua pressão, o seu objetivo, o seu objeto e a sua fonte. Destes quatro, podemos notar que os dois primeiros (pressão e objetivo), apesar de estarem envolvidos numa terminologia fisiológica, remetem, cada um e respectivamente, a aspectos da força e da vontade:

"Entende-se por pressão (Drang) de uma pulsão o seu elemento motor, a quantia de força (Kraft) ou a medida da exigência de trabalho que ela representa. O caráter de "pressionador-insistente" (Drängenden) é uma propriedade universal das pulsões, é, mesmo, a essência destas. Toda pulsão é um fragmento de atividade...

O objetivo (Ziel) de uma pulsão é sempre a satisfação...mas, embora este objetivo último de toda pulsão permaneça inalterado, diferentes vias podem conduzir a este mesmo objetivo último, de tal modo que pode haver vários fins ou objetivos mais próximos e intermediários de uma pulsão, que se combinam uns com os outros, ou se trocam uns pelos outros."

(SE vol.XIV p.122 SA vol.III p.85-6)

Sob o primeiro item, Freud pensa algo da natureza de uma força constante, uma pressão. É claro, no entanto, que Freud não

pensava em quantificar tais forças, em medir tal pressão. Se ele aí plageia a física, ao falar da força como medida da exigência de Trabalho, ele, no entanto, sabe que tal medição e quantificação dessas forças, seja lá o que elas forem, só poderia ser feito no laboratório, e não na clínica. [Esta, - por outro lado, lhe oferecia amplas oportunidades de observar a insistência e força de determinadas idéias, ou seja, - lhe oferecia oportunidade de apreender, de forma sensível, a aquilo que, há pouco, designávamos por "conteúdo subjetivo de força". Sob o segundo item, o "objetivo" da pulsão, Freud - pensa algo de caráter teleológico, a visada de um estado de coisas futuro a ser alcançado, o que nos remete a algo da na tureza da vontade. Note-se que a monção a objetivos intermediários segue o mesmo padrão daquele que, no "Projeto" e em outros pontos da obra de Freud, caracteriza as ações-com-pro_opósitos: ocorre aí, como se, do objetivo último emanarem, em pensamento, retroativamente objetivos intermediários e cada vez mais próximos do ponto em que estamos, de modo que a ação correta será aquela que percorrer esta via, até então apenas pensada, de modo invertido. Neste processo todo, dizia lá Freud, permanece constante a visada do objetivo último a ser atingido, em que pese as visadas parciais desses objetivos intermediários. Não precisamos nos alongar sobre isso, mas podemos notar, porém, que ambos, a força, por um lado, e o objetivo, por outro, são constantes. A força constante ou pressão, por um lado, e a visada constante de um objetivo ou insistência, por outro, desaguam, ambas, naquilo que Freud - designa como a essência mesma da pulsão, o seu caráter de - "Drängenden", de "pressionador-insistente". Pois pressionar é forçar constantemente, e insistir é querer constantemente. Estamos, portanto, novamente às voltas com o termo "drängen"

que, nas passagens de Freud com que iniciamos este capítulo, já nos chamava a atenção, para concluir com a sugestão de - que a amplitude de significado deste termo é essencial à psicanálise, de que, além de insistir, a pulsão pressiona (no - sentido literal do termo), exerce uma força constante, objeto da dinâmica metapsicológica freudiana. Com isso, mais uma vez, insistimos em que a metapsicologia, agora em seu aspecto dinâmico, não pode ser erradicada sem descaracterizar por completo a teoria freudiana, que ela não é metafórica, nem é uma neuro-fisiologia provisória, nem é uma metafísica da psicologia, mas, sim, é a psicologia mesma, constituída mediante o esvaziamento da metafísica.

Para encerrar, gostaríamos de, brevemente, apontar para o modo como o conceito de recalque (*Verdrängung*) exige, não apenas o ponto de vista metapsicológico "dinâmico", como há pouco o demonstrávamos ao mostrar que, sem essa dinâmica, o tratamento e a cura psicanalíticas são impensáveis, mas , também, exige o ponto de vista metapsicológico tópico, de modo que aqui, novamente, encontraremos uma nova confirmação - daquilo que já estabelecemos anteriormente a respeito da efetiva especialização da mente por Freud. Freud, no artigo metapsicológico denominado "O recalque", diz que uma das vicissitudes dessa pulsão que vimos discutindo, da pulsão como - força e querer constante, é topar com resistências, que procuram torná-las ineficazes. É claro que, como vimos, essa resistência também assume o duplo aspecto da força e da vontade. É curioso que os termos portugueses também se mostrem capazes de suportar essa amplitude, ou duplicidade, de sentido que suportam os termos alemães "*drängen*", etc, pois frequentemente, na linguagem comum, dizemos que alguém "forçou" algu

guém a fazer alguma coisa, que ele "pressionou" mesmo esta outra pessoa, mas que esta pessoa "resistiu" à pressão do primeiro, e dizemos tudo isso quando já não se trata de força física. Mais curioso ainda é o fato de que nunca sabemos, de antemão, se estas expressões são metafóricas ou não. Pois as expressões acima fariam um bom sentido mesmo sem as aspas, mesmo que a força em questão fosse a força física. E se não sabemos, de antemão, se o sentido de uma expressão é metafórico ou não, então este sentido não é metafórico, já que o caráter metafórico de uma expressão é conhecido de antemão, como mostramos na "Apresentação" deste, já que este consiste num ultrapassamento e reconhecimento de níveis lógico-conceituais da linguagem, conhecidos, portanto, de antemão, isto é, sem recurso à experiência, ou, melhor, a aquilo que é significado por tais expressões. Por esta via nota-se, mais uma vez, que a dinâmica mental psicanalítica não é metafórica.

Voltando porém, ao conceito de recalque, Freud diz - que não é fácil deduzir teoricamente a possibilidade do recalque, pois, para que ele ocorra, seria necessário admitir o fato de que a satisfação da pulsão causasse desprazer, ao invés de prazer. E pulsões deste tipo são impensáveis, pois a satisfação de uma pulsão sempre, e por definição, causa prazer. Para resolver este problema, Freud, então, recorre a idéia de diferentes lugares, recorre à concepção espacial da mente: a satisfação da pulsão causa prazer num, e desprazer noutro, lugar (Stelle). No momento em que nos perguntamos sobre a medida em que este espaço, aqui invocado, é espaço efetivo, obtemos uma nova confirmação daquilo que já demonstramos anteriormente, - qual seja, a resposta de que este espaço é espaço efetivo. - Pois, supondo-se tratar de um espaço apenas metafórico, teríamos que admitir que há, aí, na pré-condição do recalque, ou a

ocorrência de um prazer não-sentido (noção difícil, pois tratar-se-ia de um sentimento ou sensação não sentidos) ou que - prazer e desprazer são sentidos simultaneamente (noção também difícil, pois tratar-se-ia de um sentimento indiscriminado - que, como tal, não poderia acionar o mecanismo do recalque , que, supõe-se, é acionado apenas pela geração de desprazer) . Quer dizer, este estado de coisas, a simultaneidade ou coexistência de prazer e desprazer, que ainda assim permaneceriam - distintos, é inconcebível sob a pressuposição de uma mente apenas temporalmente ordenada, de uma mente não-espacial. Assim dando-nos conta de que aqui, mais uma vez, o espaço utilizado - por Freud não pode ser metafórico, não é apenas um modo de falar, mas, sim, é espaço efetivo.

CONCLUSÃO

No capítulo anterior, ao apontar para o modo como Freud, em seu suplemento técnico aos "Estudos sobre a Histeria", forja o conceito de resistência, notamos lá como já - presente aquilo que a maioria de nós acredita ser o, digamos, ponto zero do teorizar freudiano, o primeiro passo da aventura psicanalítica, passo este também que recebe, da - parte de muitos, as mais contundentes objeções: referimo-nos ao fato de que lá Freud já reconhece e afirma a existência de um desejo independentemente daquilo que o sujeito, suposto portador deste desejo, poderia dizer a respeito. Na sequência se viu, no capítulo anterior, como aquele desejo ou não-querer suposto ser do paciente se transformava em resistir, formulando-se assim o conceito de "resistência" à expressão de impulsos e desejos inconscientes. É curioso notar, no entanto, que, ao contrário do que se pensa, Freud - nem sempre se sentiu à vontade neste modo de pensar que todos acreditam ser constitutivo da psicanálise: em "Análise terminável e interminável", por exemplo, encontramos Freud se queixando do modo como essas próprias resistências, as resistências à expressão de impulsos inconscientes, permaneciam, elas mesmas, inconscientes, de modo que Freud chegava mesmo ao ponto de formular, mais desencantado do que esperançoso, a hipótese de uma resistência à expressão da resistência à expressão de impulsos inconscientes, quer dizer, - tratar-se-ia de uma resistência à expressão da resistência. (SE vol.XXIII p.238-9). O perigo envolvido nesta hipótese é óbvio: ela permitiria que se desse um outro passo ainda, - permitiria que se falasse de uma "...resistência à expressão da resistência à expressão da resistência à expressão -

de impulsos inconscientes", etc, ao infinito. Este perigo de veria refluir sobre o primeiro passo, deveria refluir sobre a legitimidade da postulação da primeira "resistência", da resistência do "não-querer" (Nichtwollen) do paciente que era afirmada independentemente do que o próprio sujeito poderia dizer a respeito. Uma vez abandonado este ponto de apoio, nunca mais se poderá esperar encontrá-lo novamente, - mesmo com um escalonamento infinito de "resistências à expressão de resistências...". Mediante o conceito de resistência inconsciente Freud originalmente estava, evidentemente, procurando tornar inteligível o fato de que os pacientes estavam enganados a respeito de si próprios: eles se punham na posição de dispostos a serem hipnotizados, por exemplo, sem, no entanto, estarem nesta posição. Aquele "Nichtwollen" então é, propriamente, uma má-fé. Freud, no entanto, não via - como adequar este fenômeno, em que os pacientes enganavam-se a si mesmos, às concepções filosóficas mais amplamente aceitas à respeito da natureza da consciência, já que, todas elas, supunham a consciência como algo translúcido a si mesmo; se a consciência é algo translúcido a si mesmo, e se se constata que os pacientes se enganam a respeito de si mesmos, então, parece pensar Freud, é necessário recorrer ao inconsciente. Neste ponto somos lembrados daquilo que Sartre diz a respeito deste modo privilegiado, a má-fé, com que a negatividade se revela como a natureza mais essencial da consciência. Para Sartre, o que a psicanálise tem diante de si é, pura e simplesmente, um fenômeno da má-fé. Só que, acrescenta ele, não é preciso forjar nenhuma hipótese sobre um inconsciente, já que a má-fé revela a natureza mais essencial da -

consciência mesma, e se revela inteiramente na e pela translucidez desta consciência mesma. Vejamos, brevemente e de forma bastante resumida, o modo como Sartre pode afirmar isso:

Para Sartre, a negatividade irrompe no seio do Ser, até então pleno, por meio da consciência, consciência esta que é um ser que é, fundamentalmente, consciência do nada de seu ser. De modo a exhibir melhor esta natureza do ser da consciência, Sartre analisa uma atitude em que a consciência não dirige sua negação, ou sua atividade nihilizadora, para fora, mas, sim, em que ela dirige esta negação para si mesma. Trata-se da má-fé. Sartre trata de diferenciar a má-fé da mentira pura e simples, já que esta última pressupõe a duplicidade do enganador e do enganado, ao passo que a má-fé, embora tenha algo da mentira, não pode deixar de ser concebida senão como uma mentira dirigida a si mesmo, quer dizer, a má-fé implica, por essência, a unidade de uma consciência. Daí se segue que, na má-fé, aquele que mente e aquele a quem se mente são uma única e mesma pessoa. Nestas circunstâncias, o sujeito enquanto enganador deve saber a verdade que é escondida desse mesmo sujeito enquanto enganado, ele deve saber mesmo com muita precisão o que é a verdade para poder, desse modo, ocultá-la de si mesmo com mais eficácia. Não se trata, continua Sartre, de duas atividades, nem de dois momentos temporais diferentes, mas, sim, de uma duplicidade inerente a um único e mesmo projeto, atitude ou atividade. Como então, pergunta Sartre, poderia ainda subsistir o caráter de mentira da má-fé, já que a duplicidade enganador-enganado, que condiciona a mentira em geral, não existe na má-fé, já que a má-fé implica mesmo a unidade de uma consciência? Ainda, dada a translucidez da consciência (pressuposto fundamen

tal não só de Sartre mas, como vimos na "Apresentação" deste, de toda a tradição que remonta a Descartes, para quem "saber é saber que se sabe".) temos que concluir, continua Sartre, que aquele que é de má-fé deve ter (ser) consciência de sua má-fé, já que, por ser translúcido a si mesmo, o ser da consciência é consciência de ser, onde, então, ser de má-fé é ser consciência de ser de má-fé. Mas, se aquele que é de má-fé tem (é) consciência de ser de má-fé, então ele deve ser de boa-fé, pois nesse caso ele não estaria se enganando, já que tem consciência de sua má-fé. A apreensão da má-fé nos escaparia, assim, mais uma vez. Em resumo: na apreensão da má-fé, do "mentir-se a si mesmo", ora não se apreende o "mentir"-se a si mesmo, ora não se apreende o mentir-"se a si mesmo".

A psicanálise, então, segundo Sartre, teria tentado enfrentar estas dificuldades recorrendo ao "inconsciente": com a hipótese da censura, ela teria procurado, ao mesmo tempo, por um lado, introduzir no psiquismo a dualidade enganador-enganado, dualidade necessária para preservar a má-fé enquanto mentira, e, por outro lado, ao dividir, mediante a censura, em dois a massa psíquica, ela teria procurado romper aquela unidade, obscurecer aquela translucidez, da consciência, unidade e translucidez esta que nos impedia de preservar a má fé enquanto mentira para si mesmo. Mas teria, pergunta Sartre, a psicanálise sido bem sucedida nesta apreensão da má-fé pela hipótese do inconsciente? Aquilo sobre o que se mente, nesta concepção psicanalítica, continua Sartre, são os impulsos pusionais, que são, então, nesta concepção, considerados como da ordem do em-si, da ordem da realidade, da ordem do que não existe para si. Assim, da mesma maneira como, na mentira comum, as atitudes e palavras do enganador são, para o enganado, algo da ordem do em si, não sendo nem verdadeiras nem falsas,

apenas reais, de modo que o enganado não tem acesso ao sentido e à verdade destas atitudes, já que a verdade e o sentido destas se encontram na desconhecida constituição psíquica do enganador, assim também os impulsos pulsionais, na concepção psicanalítica, seriam, para o sujeito enquanto enganado (o eu consciente), também da ordem do em-si, de modo que ele pode apenas verificar a realidade de tais impulsos em sua realidade concreta consciente, mas não tem acesso ao sentido e à verdade de tais impulsos, já que, como na mentira comum, lhe permanece estranha a constituição psíquica (a do enganador ou a do sujeito enquanto enganador, o "isso" inconsciente) a partir - da qual aqueles impulsos teriam sido derivados. Assim, embora o sujeito possa verificar em si a realidade concreta desses - impulsos, ele não poderia ter acesso imediato ao sentido e à verdade destes impulsos, posto que o sentido e a verdade destes se encontram numa constituição psíquica que se supõe ser - lhe estranha, de modo que, sobre o sentido e a verdade destes impulsos, ele, juntamente com seu psicanalista, só poderiam - formular hipóteses mais ou menos prováveis, hipóteses da mesma natureza que aquelas que visam a verdade das coisas em-si, hipóteses, portanto, que não oferecem o mesmo grau de certeza que a intuição imediata oferece. Mas teria assim, pergunta - Sartre, a psicanálise conseguido reduzir completamente a má-fé às suas condições de possibilidade? Teria ela conseguido, mediante a introdução no psiquismo da dualidade enganador-enganado, mediante o rompimento da unidade da, e o obscurecimento da translucidez da, consciência e, finalmente, mediante a suposição dos impulsos como coisas da ordem do em-si, cuja - verdade e sentido só poderiam ser objeto de hipóteses mais ou menos prováveis e não de uma intuição direta, teria ela conseguido explicar a má-fé? Não estaria a má-fé, ainda, de algu-

ma maneira presente, em algum lugar, intacta ?

Não é o caso, porém, continua Sartre, de considerar os impulsos pulsionais como coisas frente às hipóteses do psicanalista: pois as coisas são indiferentes às hipóteses que versam sobre elas, ao passo que o Isso, os impulsos pulsionais, reagem, admite Freud, ao serem tomados por objeto das hipóteses psicanalíticas. Teria sido Freud mesmo quem falou em "resistências" neste caso. Estas resistências não podem provir do "Eu" consciente, já que este desconhece o sentido dos ditos impulsos tanto quanto o psicanalista mesmo e, portanto, não poderia saber, nem se afligir com o fato de, que a hipótese do psicanalista aproxima-se deste sentido. Mas estas resistências não poderiam provir tampouco do Isso inconsciente, pois este é suposto querer expressar-se claramente na consciência, para isso procurando até mesmo despistar e iludir a censura, de modo que o fato da hipótese do psicanalista se aproximar do sentido dos impulsos seria, para o Isso, até mesmo uma boa oportunidade para expressar-se claramente assim na consciência. Resta, diz Sartre, apenas a censura como o único local de onde poderiam provir estas resistências. Só a censura poderia captar as hipóteses do psicanalista como mais ou menos próximas daquilo que ela se empenha em reprimir e censurar, pois só ela, diz Sartre, sabe o que reprime e censura. Assim, diz Sartre, damos-nos conta de que a censura deve conhecer o que reprime e censura, pois, para reprimir e censurar, é preciso que a censura seja capaz de escolher, e, para escolher, é preciso que a censura seja capaz de representar-se. Caso contrário, como poderia a censura reprimir alguns impulsos, permitir a passagem de outros, ser enganada por outros ainda ? Mais que isso: para reprimir, acentua Sartre, a

censura precisa ser capaz de entendê-los como algo que "deve-se reprimir" e como "reprimíveis", ou seja, é necessário que ela tenha uma representação de sua própria atividade como censora ou repressora. Ou seja, para censurar, a censura precisa ser consciente de si.

"Porém, de que tipo pode ser a consciência (de) - si da censura ? É preciso que seja consciência - (de) ser consciência da tendência a reprimir, porém precisamente para não ser consciência disso . O que significa isso senão que a censura deve ser de má-fé ? A psicanálise não nos tem feito ganhar nada, pois, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre o inconsciente e a consciência uma consciência autônoma e de má-fé." (98)

Se censurar é ter (ser) consciência de censurar, é representar-se censurando, e se se tem (ou se é) tal consciência - justamente para não ter (ou não ser) consciência de censurar, para não representar-se censurando, então essa consciência de si da censura é, ela mesma, uma consciência de - má fé. Assim, então, segundo Sartre, mesmo rompendo a unidade psíquica e obscurecendo a translucidez da consciência, a psicanálise, como se vê, não conseguiu eliminar a má-fé : ela está toda aí nesta resistência proveniente da censura - que, para censurar, deve ser consciência de censurar, e deve ser consciência de censurar exatamente para não ser consciência de censurar. Mas, além de constatar que a psicanálise, mediante o obscurecimento da translucidez da consciência, não conseguiu explicar e eliminar a má-fé, Sartre afirma também que, não bastasse isso, há outras condutas de má-fé cuja análise atesta que esta má-fé só pode aparecer sob a translucidez da consciência, e aí, como ele mostrará a - seguir, revelam a natureza da consciência mesma.

Antes de acompanhá-lo nas análises destas condutas de má-fé, no entanto, consideremos, brevemente, o argumento de Sartre, acima, mesmo sem pretendemos ter algo de definitivo para dizer a respeito: O argumento é bastante forte e atinge a psicanálise no que se acredita ser seu procedimento fundamental. De um ponto de vista estritamente formal, no entanto, a pretensão de Sartre, de ter mostrado que a má-fé - persistia mesmo sob a negação, por parte da psicanálise, do caráter translúcido da consciência, não parece válida: pois, para mostrar que a censura deve ter(ser) consciência de si - como censora, Sartre emprega, afinal de contas, exatamente a afirmação da translucidez da consciência: "saber é saber que se sabe", ou "todo saber é consciência de saber", de onde deriva-se "todo censurar é consciência de censurar". Ora, o - que a hipótese psicanalítica do inconsciente, ou a negação - psicanalítica do caráter translúcido da consciência, afirma é exatamente a possibilidade de um saber que não se sabe sabendo, de um saber que não é consciência de saber, de um saber inconsciente de si como saber. Neste caso, a censura não precisa ser, para a psicanálise, consciência de ser censura, assim como o "saber inconsciente", que ela admite, não precisa ser consciência de saber. Em resumo, Sartre não demonstrou que a má-fé persiste mesmo sob a hipótese psicanalítica do caráter não-translúcido da consciência, já que ele, para apontar a consciência de má-fé na censura, utiliza uma hipótese exatamente contrária ^à esta psicanalítica, utiliza a afirmação do caráter translúcido da consciência. Para além desse - aspecto meramente formal, no entanto, notamos que estas mesmas observações nossas, acima, de que a má-fé é afirmada por Sartre sob a suposição da translucidez da consciência, refor

gam, por outro lado, aquilo que Sartre principalmente quer de-
monstrar: que a má-fé só surge na translucidez da consciência.
Se Sartre não está certo ao pretender ter demonstrado que a -
má-fé resiste sob o obscurecimento da consciência, isso, por
outro lado, reforça aquilo que Sartre quer demonstrar: a es-
treita solidariedade entre a má-fé e o ser translúcido da -
consciência. Neste caso, a crítica de Sartre a Freud deve ser
considerada mais forte ainda do que à primeira vista nos pare-
cia; não se trata apenas de afirmar que a má-fé resiste sob a
hipótese do inconsciente (afirmação que indicamos não ser ain-
da demonstrada por Sartre), mas, mais que isso, trata-se de a-
firmar que tentar apreendê-la desse modo é um equívoco enorme,
já que a má-fé aponta para a consciência, revela a natureza
da consciência mesma, e não para um inconsciente, como Freud
pensou que apontasse. Tudo se passa como se, diante de um fe-
nômeno que revelasse a natureza mais íntima da consciência ,
Freud, equivocadamente, o inscrevesse numa ordem que lhe fos-
se profundamente contrária e inadequada, inadequação esta que
depois se revelaria no fato de ser necessário reintroduzir, -
entre este inconsciente e esta consciência já não-translúcida
à si mesma, uma outra consciência, esta sim, de má-fé e trans-
lúcida à si mesma. Nas descrições psicanalíticas dos fatos -
clínicos mais corriqueiros não seria pressuposta, como denun-
cia Sartre, esta outra consciência ? Além do "eu consciente "
enganado do paciente e dos impulsos sobre os quais ele se en-
gana, não haveria também, nestas descrições, um "enganador" ,
que Freud trata de encurralar ? Não pretendemos ter algo de -
definitivo para dizer a respeito, mas é curioso notar que, no
texto de Freud que mencionamos no início deste capítulo, -
Freud, não tendo ainda formulado completamente sua hipótese -

sobre o inconsciente, não deixa de namorar, insistentemente, a idéia de uma "inteligência inconsciente" ou de uma "supra-consciência" que, vigiando a entrada das lembranças à consciência normal, explicariam as artimanhas empregadas pela resistência e pela defesa (SE vol.II pgs. 272, 275, 287, 292, etc.) Esta "inteligência inconsciente" deixará, posteriormente, de ser tematizada como tal por Freud, mas não há dúvidas de que ela deixará vestígios nas posteriores formulações da resistência e, por sinal, não deixa de ser significativo que ela surja aqui exatamente no momento em que Freud elabora os conceitos de resistência e defesa. Mas voltemos, por um instante, a Sartre, para averiguar como é que a má-fé é dita só poder ser apreendida sob a pressuposição da translucidez da consciência e como a má-fé revela a natureza desta última.

Aqui, no entanto, nestas análises das condutas de má-fé que Sartre promove, não o poderemos acompanhar muito - de perto, pois, se tentássemos, teríamos que citá-lo longamente. As análises da conduta da moça que abandona a mão nas mãos do pretendente, do garçon, do campeão da sinceridade - versus o homossexual, etc, são todas muito finas para que, aqui, pudéssemos restituí-las de forma adequada. Desse modo, pretendemos apenas apontar para o núcleo daquilo que Sartre quer dizer, embora, é claro, sem esquecer que esse núcleo só poderia ser verdadeiramente acessível a partir das análises que aqui não podemos reproduzir. Sob as várias atitudes de má-fé, então, Sartre diz perceber uma certa tendência a formar conceitos contraditórios, quer dizer, conceitos que unem em si uma idéia e a negação dessa idéia. Para a má-fé, no entanto, não se trata de coordená-los, nem de superá-los através de uma síntese: para ela, trata-se de afirmar a identidade de ambos não deixando, no entanto, que suas diferenças se anulem. Assim, a má-fé consiste em afirmar um no modo do ou-

tro, afirmar um como sendo o outro, e vice-versa, onde a má-fé se revela, então, um jogo de evasão perpétua, um perpétuo deslizamento de uma posição para outra afirmada, no entanto, no modo da primeira. Por exemplo, a má-fé pode utilizar a dupla propriedade do ser humano, de ser uma facticidade e uma transcendência, para negar uma em proveito da outra, outra - esta, no entanto, afirmada no modo da primeira. É assim, por exemplo, que a moça consegue fugir da facticidade para a - transcendência, transcendência esta, no entanto, afirmada no modo da facticidade: ela foge da facticidade do desejo (o desejo "nú e crú" do parceiro e dela mesma) recorrendo à sua - transcendência (o "respeito" do parceiro por ela enquanto - "puro espírito"), mas ela só pode se refugiar assim em sua - transcendência na medida em que afirma esta transcendência - no modo de ser da facticidade, no modo de ser das coisas (o respeito não é nada mais que respeito, e ela, ou seu corpo, é uma coisa entre outras coisas, é um em-si). Assim também - alguém pode evadir-se de uma acusação de faltas cometidas apelando para seu caráter de ser transcendente, isto é, um - ser que comporta em si suas próprias possibilidades, um ser com um futuro, portanto, indeterminado e, portanto, inocente. Ele, então, afirma não ser culpado ~~no~~ mesmo modo em que se afirma ser a cadeira verde, já que ele se afirma um ser - transcendente. Mas essa fuga para a transcendência só pode - realizar-se na medida em que o sujeito impregna essa transcendência de facticidade, na medida em que afirma essa transcendência no modo de ser da facticidade: o futuro inocente é presentificado, as potencialidades convertidas em efetividades, e o ser factual em que se converteu sua transcendência agora lhe parece inocente daquelas acusações; ele agora afirir

ma ser inocente no mesmo modo em que se afirma ser esta cadeira verde. Em todas estas atitudes de má-fé, diz Sartre, trata-se de constituir a realidade humana como um ser que é o que não é e que não é o que é; de fato, se o sujeito fosse no modo das coisas em-si, se fosse apenas o que é, ele não poderia afirmar uma posição no modo da outra dessa maneira. Se ele fosse apenas o que é, ele teria que considerar a acusação que lhe é dirigida e concordar ou não com ela. Assim também a moça, se não fosse um ser transcendente, teria que decidir se retirava ou não a mão das mãos do pretendente. Mas se, com a má-fé, eles conseguem não fazer nem uma coisa nem outra, é porque eles não são o que são e são o que não são, e esse "ser o que não é e não ser o que é" se revela, então, como a condição da má-fé. Mas não é o caso de considerar a má-fé como algo acidental, como apenas um "estado" da consciência; ao contrário, a análise da antítese da má-fé, da idéia de "sinceridade", também determinará que o "ser o que não é e não ser o que é" é condição da idéia de sinceridade: se não fossemos nada além do que somos, a sinceridade, que exige de nós que sejamos no modo das coisas e da facticidade (a sinceridade exige que não sejamos, para nós mesmos, nada mais do que somos), não se nos apresentaria como um ideal a ser atingido.

"O que significa o ideal de sinceridade senão uma tarefa irrealizável, cujo sentido mesmo está em contradição com a estrutura de minha consciência? Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é. Isto supõe que não sou originalmente o que sou...(assim) comprovamos - que a estrutura original do "não ser o que se é" torna de antemão impossível qualquer movimento em direção ao ser em si ou "ser o que se é". E esta impossibilidade não é escondida da consciência; ao contrário, esta impossibilidade é o material mesmo da consciência, é o desassossego constante que experimenta-

"mos, é nossa incapacidade mesma de reconhecermos, de constituirmo-nos como sendo o que somos" (109)

É assim que a sinceridade exige que sejamos no modo do em-si aquilo que somos no modo do "não ser o que somos", quer dizer, é assim que a sinceridade é, também, de má-fé. Não a acompanharemos, no entanto, o modo como Sartre determina que a sinceridade também é de má-fé, pois isto nos afastaria de masiadamente daquilo que pretendemos extrair das análises - de Sartre, e o abandonaremos, por enquanto, com a indicação de que, para ele, tanto a sinceridade como a má-fé pressupõem que o ser da consciência seja no modo do "ser o que - não é e não ser o que é".

Comparemos agora, para concluir, a má-fé, tal como apreendida por Sartre, e os aspectos principais dos fenômenos inconscientes, tal como apreendidos por Freud: trata-se, evidentemente, do mesmo fenômeno. A moça que Sartre menciona, por exemplo, poderia ter procurado Freud com uma paralisia histérica da mão. Freud veria nisso uma manifestação de impulsos inconscientes e, portanto, um obscurecimento da translucidez da consciência. O fato dela conhecer e - não conhecer, ao mesmo tempo, estes impulsos, era tornado - inteligível mediante a suposição de que sua consciência, em algum ponto, se tornou opaca a si mesma. Em Sartre, ao contrário, esse "conhecer e não conhecer ao mesmo tempo", longe de apontar para um inconsciente, é, ao contrário, uma - possibilidade inscrita na própria essência da consciência - mesma. Não houve nenhum obscurecimento da translucidez da - consciência, mas, sim e ao contrário, nesse fenômeno de má-fé a consciência se mostra privilegiadamente translúcida à si mesma, e nessa translucidez ela se mostra como um ser -

que é o que não é e que não é o que é, ou seja, nessa translucidez, o ser da consciência se revela como um vazio de ser. Freud, ao contrário, teria, erroneamente, suposto o ser da consciência como sendo no modo das coisas, como sendo apenas o que é, de modo que, para ele, algo podia ser definitivamente determinado como sendo consciente ou não da mesma maneira como se determina definitivamente que a cadeira é verde ou não. Supondo ser assim a consciência apenas o que é, Freud não poderia, como se vê, apreender o "conhecer e não conhecer ao mesmo tempo" característico da má-fé a não ser recorrendo a um inconsciente. Ora, como já afirmamos em várias ocasiões aqui, não se pode determinar se algo é consciente ou não da mesma maneira que se pode determinar se esta cadeira é verde ou não. Os fenômenos a que Freud se refere são conscientes (tanto para o paciente como para Freud, tanto para nós como para o ser consciente em geral) do mesmo modo como qualquer outro fenômeno pode ser consciente: eles são conscientes no modo de ser da consciência, no modo de ser do que não é o que é e é o que não é. Ascendemos assim à afirmação, que mal podemos contemplar, que não procuraremos por enquanto sustentar, e que poderá parecer demasiado polêmica, de que Freud não realizava nenhuma mágica no sentido de tornar algo suposto tão radicalmente inconsciente em algo consciente, mas, sim, que ele não abandonou, em momento algum, o domínio da consciência. De outro modo, como explicar o fato de que ele tenha tido acesso à estes fenômenos ?

Não há como resumir as diversas conclusões a que chegamos neste texto. Começamos por apontar para uma concepção filosófica, que remontamos a Descartes, bastante definida a respeito da não-espacialidade e temporalidade dos pro-

cessos psíquicos, de modo a tornar sensível a novidade de alguns temas da metapsicologia freudiana, que afirmam a espacialidade e atemporalidade dos processos psíquicos. O tratamento inicial do problema da atemporalidade, que o levou a um confronto com uma versão naturalizada da teoria kantiana das formas do espaço e do tempo, revelou que a afirmação freudiana - da atemporalidade não deve ser entendida como uma inferência, como um simples desdobramento do alegado caráter de coisa-em-si do inconsciente, mas sim que, ao contrário, o problema da atemporalidade só tem sentido na medida em que tais processos atemporais forem entendidos como dados, dados à uma consciência, naturalmente. Ao atenuar assim a distinção entre consciente e inconsciente, atenuação essa que agora há pouco ganhou um novo ímpeto, baseado nas análises de Sartre do fenômeno da má-fé, restou-nos, após esta atenuação, a questão sobre a forma sob a qual estes processos atemporais seriam dados à consciência, já que eles não são temporalmente ordenados. Neste ponto, a outra forma da sensibilidade, o espaço, nos chamou a atenção, e nos propomos investigar o sentido das "metáforas" espaciais psicanalíticas. Antes disso, essa noção de uma psique estendida no espaço teve sua novidade e, talvez, extravagância posta em evidência, quando recorremos à incisiva e consistente crítica bergsoniana da espacialização dos dados imediatos da consciência. A inadequação de um tratamento espacializante da mente foi, aí, claramente exposta por Bergson, mas um breve confronto entre Bergson e Freud revelou - que, embora a freudiana seja uma espacialização mais explícita do que aquelas visadas por Bergson, a espacialização freudiana, paradoxalmente, não pretendia obter aquilo que os associacionistas, alvo da crítica de Bergson, procuravam. Neste ponto, tivemos que deixar em suspenso o confronto entre Berg-

son e Freud, para nos entendermos, primeiro, a respeito do que significava essa espacialização, dita metafórica, da mente promovida por Freud. Recorremos, primeiro, aos textos de Freud que poderiam ser considerados "pré-psicanalíticos", e constatamos lá que a espacialização da mente se tornava plausível aos olhos de Freud quando da consideração dos primeiros "conflitos", conflitos já, em sua essência, "psicanalíticos"; desde o início, Freud estava às voltas com um tipo de conflito no qual as duas intenções, frequentemente contraditórias entre si, em disputa eram efetivadas simultaneamente, ao contrário do que ocorreria numa, suposta, resolução normal de conflito, onde apenas uma intenção é efetivada e admitida à estreita fenda exclusivamente temporal da consciência. O primeiro tipo de conflito acima, o neurótico, parecia então exigir a pressuposição de um meio espacial, pois, se as duas intenções são simultaneamente efetivadas, o tempo não pode aí se constituir em princípio de diferenciação. Nestes textos pré-psicanalíticos, no entanto, a espacialidade da mente ainda era demasiadamente tributária da anatomia do sistema nervoso, e não podíamos nos entender perfeitamente a respeito dessa espacialização até que, ao adentrar no período propriamente psicanalítico, pudemos estabelecer a fundamentação do ponto de vista tópico, onde, então, tivemos oportunidade de demonstrar, a partir de um novo significado de "metapsicologia", que a espacialização freudiana da mente não consiste nem num construto teórico, um modo conveniente mas metafórico de falar, nem numa neurofisiologia provisória, mas, sim, que se trata de espaço efetivo, embora não material. Paralelamente, o desenvolvimento da afirmação da atemporalidade nos mostrou, ao ascendermos de uma caracteri

zação meramente negativa para uma caracterização positiva da atemporalidade na obra de Freud, que tal atemporalidade só - pode ser pensada sob a pressuposição de um meio espacial. - Dessa forma, os significados de "tópica metapsicológica" e - "atemporalidade" convergiram na mesma direção: a psique extensa psicanalítica não é uma metáfora, embora, por outro lado, não se identifique com o cérebro. Dada a fertilidade desse novo significado de metapsicologia em relação ao ponto de vista tópico, nós nos voltamos, com ele, para a consideração de um outro ponto de vista metapsicológico, o dinâmico, como parte de um empreendimento que visa restabelecer a metapsicologia em seu sentido próprio, e foi assim que recorrendo à noção de "Vontade" em Schopenhauer, procuramos esclarecer o significado de "pulsão", "força psíquica" como conceitos - que, em Freud, perdem seu status metafísico para ganharem o status metapsicológico, e mostramos assim, também, como essa nova concepção desses termos metapsicológicos colocava Freud numa posição diferenciada em relação à polêmica entre "causas" e "motivos". Dessa forma, demonstramos que a tópica e a dinâmica metapsicológica são pressupostos necessários à formulação das teses psicanalíticas as mais elementares. Por exemplo, a noção de recalque, como vimos, exige a postulação de um meio espacial e dinâmico: espacial, porque a noção de conflito neurótico exige a suposição de que as duas intenções em conflito sejam efetivadas simultaneamente e, ainda assim, sejam diferenciadas uma da outra. Dinâmico, porque a noção de conflito neurótico exige a suposição de que intenções sejam passíveis de interagirem de algum modo umas com as outras, e que intenções sejam causas de comportamentos observáveis. Tanto este espaço como esta força não são, como demonstramos, nem metafóricos, pois não há maneira de pensar o recalque de

um modo que dispense tais conceitos, nem se referem a processos neurofisiológicos, pois, como afirma Freud, nem mesmo sob a suposição de uma teoria neuro-fisiológica completa, tais - processos seriam mais inteligíveis, já que, afinal de contas, trata-se de processos psíquicos.

Reforçando esta nossa última afirmação, no sentido de que Freud recusa a referência material da tópica e da dinâmica metapsicológica, gostaríamos de recordar aqui, a passagem que já citamos (pg.109 deste) do Esboço de Psicanálise onde podemos apreciar melhor a posição de Freud a respeito dessa possibilidade de referir os processos da consciência à anatomia do cérebro. Vêmos então Freud afirmar aí (SE vol.XXIII, p.144-5) que os dados de consciência são irreduzíveis a qualquer outro tipo de explicação. Mas, mais que isso, Freud diz que, mesmo se pudéssemos localizar precisamente o lugar do cérebro em que se dá um dado de consciência, isto, segundo - Freud, não nos ajudaria a explicá-los e entendê-los. Freud en tão contempla aí a possibilidade de uma neuro-fisiologia completa, capaz de localizar precisamente no cérebro um determinado dado de consciência, e diz que, mesmo neste caso, os dados de consciência permaneceriam não-absorvidos por esta neuro-fisiologia. Se Freud diz isso, é porque ele sabe que os da dos de consciência são de natureza completamente diferente - dos, e portanto irreduzíveis a, processos neuro-fisiológicos. Esta é uma objeção forte contra a idéia de que Freud pretendia, com a hipótese espacial, se referir ultimamente a neuro-fisiologia, e, por outro lado, ela nos dá a garantia de que Freud pretendia manter a espacialidade no domínio psíquico, e isto, ainda, num sentido não-metafórico, como vimos mostrando. Mas, dado que o psiquismo freudiano aqui perdeu muito de sua conotação de "processo possivelmente inconsciente", como vimos

com Sartre, poderíamos nos aventurar na afirmação de que Freud pretende manter a espacialidade da e na consciência: assim, o "conhecer e não conhecer ao mesmo tempo" remeteria-nos, por um lado, para a espacialidade e, por outro lado, para a consciência. É claro que não sustentamos essa afirmação aqui, mas ela não deixa de ser interessante.

Hélio Lopes da Silva

NOTAS

* página 38 : Este caráter analítico da análise bergsoniana é explorado muito mais profundamente num artigo de J.C. Pariente, "Bergson et Wittgenstein", Revue Internationale de Philosophie, 88-89/1969- 2-3, onde o autor pretende aproximar Bergson do "Tractatus" de Wittgenstein, e isso mediante, principalmente, a teoria da proposição-imagem que, segundo Pariente, o "Ensaio..." de Bergson compartilharia com o "Tractatus" de Wittgenstein. Segundo Pariente, o "Ensaio" de Bergson também se funda sobre uma análise das condições de possibilidade do discurso significativo, e é baseado numa análise deste tipo que Bergson pode afirmar que a duração é inefável ou indizível, determinando assim, como sem-sentido uma série de afirmações sobre a duração. Tal como - em Wittgenstein, segundo Pariente, o que permitiria a Bergson dizer de algo que esse algo é indizível, sem contradição, é uma teoria das condições de possibilidade das expressões significativas: tanto para Bergson como para Wittgenstein, é necessário que a expressão espelhe, que seja imagem daquilo que é expresso por seu intermédio. É necessário que haja algo em comum entre expressão e o que é expresso, é necessário que as condições de possibilidade de ambos sejam idênticas, é necessário que tenham a mesma forma lógica. Daí se compreende como Bergson e Wittgenstein podem, ambos, dizer que algo é indizível: "indizível" não é um predicado como outros, como "mole" ou "grande", pois pertence a um plano lógico distinto daquele próprio a estes últimos predicados, apesar de, no plano linguístico, se comportarem da mesma maneira. Dizer que "A é indizível" é dizer, numa metalinguagem L', que A não se presta a enunciados significativos

na linguagem L. Um enunciado como esse, acerca das condições de possibilidade de enunciados significativos em L, não pode, evidentemente, ser formulado na própria linguagem L. Em resumo, numa metalinguagem L' compara-se as condições nas quais A é dado com as condições sob as quais enunciados de L têm sentido. Se as primeiras condições excluírem as segundas, A poderá ser dito indizível em L. Segundo Pariente, é baseado num critério de significado como este, que Bergson pode afirmar que o discurso conceitual só é significativo, quando aplicadora objetos materiais situados no espaço, pois as condições de possibilidade do discurso conceitual (estabilidade, invariância, exterioridade recíproca, homogeneidade, etc) são, segundo Bergson, idênticas às condições de possibilidade dos objetos materiais situados no espaço. Haveria assim, uma solidariedade íntima entre o discurso conceitual e os objetos materiais, ambos teriam algo em comum, o espaço seria a condição de possibilidade de ambos, e seria isso o que permitiria que o primeiro possa ser imagem do segundo e só do segundo. Mas é aqui, segundo Pariente, que sua aproximação entre Bergson e Wittgenstein é atenuada; pois, embora ambos advoguem a mesma teoria da expressão significativa enquanto imagem daquilo que é expresso, para Bergson, o espaço lógico, o espaço no qual os conceitos se distinguem uns dos outros, é idêntico ao espaço próprio ao objetos materiais, ao passo que, para Wittgenstein, estes dois espaços não seriam idênticos: o espaço comum é ligado ao mundo real, enquanto que o espaço lógico seria um sistema de localização dos fatos, válido para todos os mundos possíveis. Seria, então, em relação à concepção do espaço que Bergson e Wittgenstein divergiriam, segundo Pariente. Mas, ainda assim, insiste Pariente, por que então ainda falar em espaço-lógico ? Na

expressão wittgensteiniana "espaço-lógico" não restaria, pergunta Pariente, nada ainda de espaço propriamente dito ? Estas são suspeitas que Pariente lança, visando aprofundar e estreitar ainda mais a aproximação, há pouco realizada por ele, entre Bergson e Wittgenstein. Para nós, o aspecto mais interessante deste artigo consiste neste novo acento depositado - na solidariedade entre o discurso conceitual e o espaço, em Bergson. Mais adiante trataremos dela, tal como aparece em Bergson. Quanto ao que concerne à Wittgenstein, podemos imaginar, este permaneceria irredutível, reafirmando que o que permite à uma expressão expressar algo, isto, não pode ser exprimido ou expresso por nenhum tipo de expressão e não pode, isto mesmo, ser objeto de expressão alguma.

* página 52 : Por sorte nossa, encontramos, numa das poucas referências de Bergson à psicanálise, o reconhecimento, por parte de Bergson, daquilo que suspeitamos aqui, ou seja, de que sua "duração pura" coincide com o tema freudiano da coexistência do passado com o presente: Recapitulando, na "Introdução" ao "O pensamento e o movimento" (in "Os pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1989) o impacto de sua concepção da duração veiculada pelo "Ensaio..." em diversas áreas do conhecimento, inclusive na psicopatologia, Bergson diz:

"...nossa idéia de uma conservação integral do passado...encontrou cada vez mais sua verificação empírica no vasto conjunto de experiências instituído pelos discípulos de Freud." (262)

É essa coincidência entre a duração e a atemporalidade que, a seguir, exploraremos.

* página 85 : "Räumlichkeit mag die Projektion der Ausdehnung des psychischen Apparats sein. Keine andere Ablei-

"tung wahrscheinlich. Anstatt Kants a priori Bedingungen unseres psychischen Apparats. Psyche - ist ausgedehnt, weiss nichts davon." G.W. vol. - XVII pg.152

* página 94 : Esse processo em que, no sonho, o pensamento expresso de forma abstrata e verbal é transformado, não em qualquer imagem, mas, sim, nas imagens sensíveis a partir da qual aquele pensamento abstrato foi derivado, processo este pensado como o inverso do processo empiricista da formação de idéias abstratas a partir de imagens sensíveis , dá-nos a idéia de que a imagem onírica não poderia, segundo Freud, ser qualquer imagem, dá a idéia de que há um vínculo necessário entre a imagem onírica e o pensamento ou o sentido por ela expresso. É exatamente isso o que Michel Foucault, na Introdução ao "Le rêve et l'existence" de L. Binswanger (Ed.Desclée de Brouwer Bruges, 1954), reconhece quando nota que, na parte teórica da "Interpretação dos Sonhos", Freud postula uma ligação necessária entre imagem e sentido, o que, segundo Foucault, exigiria uma gramática e uma morfologia do imaginário(24). Porém, diz Foucault , em nenhum lugar da obra de Freud se encontraria esta morfologia do imaginário, e, por outro lado, no trabalho hermenêutico mesmo, esta ligação entre imagem e sentido aparece sempre como algo accidental e contingente. Este é, segundo Foucault, o paradoxo fundamental da concepção freudiana da imagem. De um modo geral, Foucault, preocupado com as relações entre imagem e significação, aponta para o fato de - que Freud desconheceu a estrutura morfológica das imagens oníricas, e ateve-se apenas à sua função semântica. A ausência dessa morfologia do imaginário na teoria freudiana dos sonhos faz com que esta se veja impedida de tornar compreensível e necessário o modo como é que, afinal de con-

tas, uma significação onírica, possa se investir em imagens. Se as imagens oníricas, continua Foucault, podem portar uma significação, é porque o imaginário tem uma espessura própria, leis próprias, irreduzíveis ao sentido que elas veiculam. Se, por exemplo, a imagem do incêndio significa o abrasamento sexual, esta imagem não se esgota neste sentido, não se esgota nem mesmo na multiplicação e sobredeterminação de sentidos e contra-sentidos com que se procura justificar sua escolha para veicular tal sentido, e, ainda, no entanto, para que ela seja capaz de portar tal sentido, a imagem do incêndio precisa ter poderes dinâmicos próprios, precisa comportar leis e estruturas específicas, irreduzíveis às das proposições significativas; ou seja, seria preciso, segundo Foucault, que houvesse uma morfologia do imaginário onírico para que se pudesse restituir o ato expressivo do sonho em toda sua necessidade, e é exatamente isto o que, segundo Foucault, falta à psicanálise: "La psychanalyse n'est jamais parvenue à faire parler les images." (28) É assim que Foucault se dedica, na sequência, à uma fenomenologia do imaginário e, em especial, uma fenomenologia do espaço imaginário. De qualquer forma, ao menos na parte teórica da "Interpretação dos Sonhos", este vínculo necessário entre imagem e sentido é, conforme Foucault aponta, pressuposto e é nesse nível do capítulo VII que, por enquanto, vamos permanecer.

* página 99 : Não temos, na realidade, razão alguma para manter em suspenso dessa maneira a questão sobre a possível referência anatômica da hipótese espacial psicanalítica. Segundo se pode apurar em várias passagens de Freud, que comentaremos a seguir, este recusa explicitamente a referên-

cia material, mas retém a referência espacial, destas hipóteses. É assim que, mais adiante, veremos Freud recusar explicitamente essa referência à anatomia do cérebro e, no final, acabaremos por admitir que se trata de um espaço não-metafórico e, também, propriamente "psíquico".

* página 201 : A novidade essencial introduzida pelo ponto de vista metapsicológico "econômico" é a noção de que as idéias podem ser investidas ou desinvestidas com uma quantidade de afeto, ou seja, a noção de que a idéia e o afeto a ela ligado não formam uma unidade indissolúvel. [esta é a novidade que Freud introduz já em "As neuro-psicoses de defesa", texto este onde Freud tem o cuidado de delimitar precisamente o local desta hipótese entre os fatos clínicos por ela conectados: entre o esforço consciente no sentido de repu^diar uma idéia muito desprazerosa, por um lado, e um inusitado aumento do desprazer provocado por uma outra idéia - antes indiferente, por outro lado, Freud introduz, então, a hipótese de que a "quantidade de afeto" de uma idéia foi - transferida para outra, hipótese esta que conectaria estes dois fatos clínicos, preenchendo assim a lacuna entre o esforço para a defesa e a formação dos sintomas. Por exemplo, a idéia de "cair da janela" era suposta possuir, em geral - ou normalmente, uma quantidade de afeto menor que a idéia - de, por exemplo, "cair na vida", no sentido de se entregar à experiências agradáveis mas degradantes, embora possuíssem um conteúdo ideacional mais ou menos semelhantes. Freud introduz, então, entre o esforço anterior do paciente no - sentido de repudiar a idéia de "cair na vida" e o posterior sintoma onde a idéia de "cair da janela" encontra-se intensificada de forma inusitada, a noção de que a primeira i-déia foi desinvestida, e a segunda investida com a quantida

de afeto proveniente do desinvestimento da primeira idéia. Isto, segundo Freud, explicaria o modo como uma idéia indiferente passou a ser despropositadamente desprazerosa: e la teria recebido a quantidade de afeto proveniente do des investimento da outra idéia, e um aumento na quantidade de afeto resultava, dada a solidariedade entre o princípio de prazer e o princípio de constância, num afeto mais desprazeroso. Neste texto, no entanto, Freud faz questão de frisar que o investimento de uma idéia e o desinvestimento de outra é algo inaccessível à consciência e, portanto, só po dem ser objeto de uma inferência (SE vol.III pg.53). Assim, a "quantidade de investimento" permaneceu, como os ou tros conceitos metapsicológicos, um conceito de significado impreciso: ora se acredita que se trata de algo da natu reza dos, ou estreitamente dependente dos, processos neuro fisiológicos, ora se acredita que se trata de um construto teórico, que tem por função apenas coordenar uma série de fenômenos mas que não se refere a nada. [Estas duas alterna tivas pareciam ser as únicas possíveis, na medida em que - se acreditava que, em se tratando da consciência, nenhuma variação numa "quantidade" de afeto nos poderia ser direta mente dada. Nós, por outro lado, recusamos tanto uma como a outra alternativa, e consideramos este aumento e diminui ção na quantidade de afeto de uma idéia algo diretamente - accessível à consciência, assim como Freud que, quando coloca em questão aquela solidariedade entre o princípio de prazer e o princípio de constância em "O problema econômico do masoquismo", diz que:

"parece que nós sentimos diretamente o aumento e a diminuição da quantidade de estímulo na série das sensações de tensão, e não há dúvida de que

"há tensões prazerosas e distensões desprazerosas. O estado de excitação sexual é o mais notável exemplo de um tal aumento prazeroso da quantidade de estímulo, mas certamente não é o único." (SE vol. - XIX p.160 SA vol.III p.344) grifo meu

Freud não está dizendo aí que o que é diretamente sentido é apenas o prazer ou desprazer concomitantes a uma suposta diminuição ou aumento na quantidade de excitação; ele está dizendo que esta diminuição e aumento da quantidade de estímulo, elas mesmas, são diretamente sentidas, e é exatamente por isso que a excitação sexual se mostra aqui um obstáculo à solidariedade entre os princípios de prazer e de constância; pois se este aumento e diminuição da quantidade de excitação fossem apenas inferidos, não acessíveis à consciência, não haveria, dada a suposta solidariedade entre os dois princípios, a possibilidade de tensões prazerosas e de distensões desprazerosas. Mas como, de fato, sentimos diretamente haver tensões prazerosas e distensões desprazerosas, então, conclui Freud, a solidariedade entre aqueles dois princípios não era tão grande como ele havia pensado anteriormente.

* página 175 : Este caráter misto da teoria freudiana, aliás, é o que Ricoeur aponta, em "Da interpretação", como o problema epistemológico primordial da psicanálise, que ora se movimentaria entre relações de força, constituindo o que ele chama uma "energética", ora se movimenta entre relações de sentido, constituindo o que ele chama uma "hermenêutica". - Ricoeur procura mostrar que este caráter misto do discurso freudiano é a razão de ser da psicanálise, e é assim que ele se dedica a mostrar que, nela, a energética "passa por" uma hermenêutica e a hermenêutica "descobre" uma energética. Se

tívéssemos que alinhar Ricoeur entre os dois momentos da crítica filosófica que destacamos aqui, ele estaria, é evidente, no segundo momento, embora não se identifique completamente com ele, como podemos ver nessa passagem onde ele, após comentar o artigo de Flew, há pouco citado aqui, diz:

"...a psicanálise tem mais relação com as disciplinas históricas que procuram compreender as razões das ações humanas do que com a psicologia do comportamento.

Nada está mais perto de minha posição que esse artigo de Antony Flew.

O que censuro nele, entretanto, é deixar escapar o caráter específico do discurso analítico." (296)

Este caráter específico, já que consiste, como Ricoeur vem apontando, numa mistura de fato existente entre explicações - causa (que constituem a energética) e explicações motivo (que constituem a hermenêutica), colocariam limites, segundo Ricoeur, à análises como a de Flew. Para Flew, no entanto, a questão é se essa mistura de fato é, de direito, justificável. A questão da justificabilidade das teorias, no entanto, não é uma questão premente para Ricoeur. Por outro lado, não é certo até que ponto Ricoeur consegue, após distinguir na psicanálise uma hermenêutica de uma energética, restabelecer a comunicabilidade entre estas duas linguagens: segundo ele sugere, seria na função "presentadora" da pulsão, destacada na metapsicologia de 1915, é que se deveria encontrar o ponto onde se cruzariam a energética e a hermenêutica. Ricoeur não é muito claro a respeito do modo como este termo operaria a transição de uma linguagem para a outra, chegando apenas a sugerir que a apresentação da pulsão, por um lado, apresenta a pulsão - (apresenta o fator quantitativo da pulsão no psiquismo) e, por outro lado (isso é ainda mais sugerido do que afirmado por -

Ricouer), dada a assonância entre "Repräsentanz" (apresentação) e "representação" (Vorstellung), a apresentação da pulsão, além de "presentar" a pulsão, também a "representaria" no psiquismo, isto é, seria uma representação da pulsão, cujo caráter intencional não seria eliminável. Não cremos que isso resolva o problema, apenas o adia, apenas transfere para a apresentação da pulsão a linguagem da força e a linguagem do sentido que, ainda aí, permaneceriam incomunicáveis entre si. Mas se, como parece ser o caso, Ricouer não consegue apontar para o modo como estas duas linguagens poderiam se comunicar entre si, então a própria existência de fato da psicanálise, enquanto entendida como consistindo nesta estreita comunhão entre a linguagem da força e a linguagem do sentido, permaneceria incompreensível. E se a psicanálise existe de fato, então sua razão de ser deve ser outra. Assumindo, no entanto, este caráter miúdo da teoria psicanalítica, Ricouer pode recusar tanto as reformulações operacionalistas (que valorizam na psicanálise a linguagem da força), como também as reformulações da psicanálise que supõem um enfoque fenomenológico (que valorizam na psicanálise a linguagem do sentido), e, entre estas últimas, Ricouer alinha Lacan, objetando a este, que sua concepção linguística do inconsciente deixa de fora a dimensão econômica ir redutível da psicanálise. Ricouer, no entanto, não é tão radical nesta recusa do lacanismo. Nós, por outro lado, acreditamos, como se pode suspeitar a partir do que afirmamos na "Apresentação" deste, que a refutação de Lacan deveria proceder por outras vias. De qualquer modo, Ricouer, apesar de aparentar valorizar ambas as linguagens que ele distingue na psicanálise, de fato, no entanto, tem em vista constituir Freud como um exgeta, constituir a psicanálise como uma hermenêutica. Neste sentido, Ricouer não quer tanto aproximar a psicanálise das

ciências históricas, que procuram estabelecer as razões das ações humanas, mas, mais que isso, Ricoeur pretende aproximar a psicanálise de um tipo de "ciência" que Ricoeur tem - por completamente estabelecida, e da qual ele provém: as - ciências escriturísticas, ou que praticam a exegese das sagradas escrituras. É assim que ele lamenta que Freud tenha formado sua concepção da religião sem ter se dedicado à leitura dos textos sagrados(433). Assim, em Ricoeur, "hermenêutica" é apresentada como uma ciência plenamente estabelecida, como se fosse um corpo de conhecimento realmente disponível à todos; da mesma maneira como a física ou a matemática exibem publicamente seus procedimentos fundamentais, assim também, pretende Ricoeur, as ciências hermenêuticas exibiriam publicamente suas regras de interpretação, seus procedimentos já plenamente, segundo Ricoeur, consolidados de prática exegética. E, no entanto, não se vê Ricoeur citar - uma, uma só, regra de interpretação, um só de seus famosos procedimentos hermenêuticos, tidos por ele como tão rigorosos. De que forma essa hermenêutica, enquanto ciência, seria transmissível? Ou ela não é transmissível da maneira - como o são as outras ciências, dependendo mais propriamente de um processo de "iniciação" do que de um processo de aprendizado propriamente dito? Freud, por outro lado, não deixou de se referir a algumas de suas regras de seu procedimento interpretativo: por exemplo, no suplemento técnico aos "Estudos sobre a histeria", ele aponta a "conexão lógica" e a "motivação suficiente" como sendo aquilo que orientaria sua tarefa interpretativa, que, neste sentido, é pouco mais que a extensão de procedimentos racionais já validados em outros domínios. A escassez de referência de Freud às regras de interpretação utilizada por ele, longe de apon

tar para um caráter "esotérico" desta, aponta, ao contrário, para o fato de que, para Freud, não havia nada de misteriosa em sua atividade interpretativa, Freud era um adepto ferrenho das linguagens unívocas e, como tal, sabia que mesmo uma teoria sobre a multivocidade do sentido teria que ser, enquanto teoria, ela mesma, unívoca.

BIBLIOGRAFIA

BERGSON, H. - "Ensaio sobre os dados imediatos da consciência", Edições 70 Ltda, Lisboa, 1988

DESCARTES, R.- "Meditações" em Descartes-Obra Escolhida, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1973

FREUD, S. - "Die Traumdeutung" da STUDIENAUFGABE, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, Frankfurt am Main -
 "The Interpretation of Dreams", da THE -

STANDARD EDITION OF THE COMPLETE PSYCHOLOGICAL

WORKS OF SIGMUND FREUD, the Hogarth Press e -
 Institute of psychoanalysis, 1953-74, Londres.

(Todos os textos de Freud, abaixo, se referem
 à estas duas edições, aqui designadas por "SA"
 para a Studienausgabe e "SE" para a Standard
 Edition), SA vol.II SE vols.IV e V.

- "The Psychopathology of Everyday Life", SE VI
 não incluído em SA
- "Der Witx und seine Beziehung zum Unbewussten"
 SA IV SE VIII
- "Der Wahn und die Träume in W.Jensens 'Gradi-
 va' SA X SE IX
- "Der Dichter und das Phantasieren", SA X SE -
 IX
- "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose"
 SA VII SE X
- "Five Lectures on Psycho-Analysis", SE XI, não
 incluído em SA
- "Zur Dynamik der Übertragung", SA XI* SE XII
- "Zur Einleitung Der Behandlung", SA XI SE XII
- "Totem und Tabu", SA IX SE XIII
- "The Claims of Psycho-Analysis to Scientific
 Interest", SE XII, não incluído em SA
- "Die Verdrängung" SA III SE XIV
- "Das Unbewusste" SA III SE XIV
- "Zeitgemässes über Krieg und Tod", SA IX SE -
 XIV
- "Ein Kind wird geschlagen", SA VII SE XVII
- "Jenseits des Lustprinzips", SA III SE XVIII

- FLEW, A. - "Psycho-Analytic Explanation", Analysis, nº 10
1949-50 pp.8-15
- MACINTYRE, AC- "The Unconscious", Humanities Press Inc., -
1976, New Jersey
- RICQUER, P. - "Da Interpretação: ensaio sobre Freud", Imago
Editora Ltda, 1977, Rio de Janeiro
- TOULMIN, S. - "The Logical Status of Psycho-Analysis", Ana-
lysis nº 09, 1948-49, pp.23-29
- FOUCAULT, M. - "Introduction" ao "Le rêve et l'existence" de
L.Binswanger, Ed Desclée de Brouwer Bruges, -
1954

* O volume complementar (Ergänzungsband) da Studienausgabe é,
tanto nesta bibliografia como no trabalho como um todo, tra-
tado como se fosse o 11º volume desta edição, para facilitar.

** Dada a importância deste texto, não incluído em SA, conse-
guimos o original alemão "Ergebnisse, Ideen, Probleme", -
Gesammelt Werke, vol.XVII, Fischer, Frankfurt am Main, 1941 ,
que transcrevemos nas notas deste.