



CADERNOS DE  
*Subjetividade*



NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA SUBJETIVIDADE  
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

**CADERNOS DE SUBJETIVIDADE**

**Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade  
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP**

---

**Cad. Subj. S. Paulo v. 2 n.1 e 2 pp.1-144 mar./ago. – set./fev. 1994**

---

Catálogo na Fonte - Biblioteca Central / PUC-SP

---

**Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. – v. 2, n.1 e 2 (1994) – São Paulo, 1994 –**

Semestral

1. Psicologia - periódicos 1. Instituição.

ISSN 0104-1231

CDD 150.5

---

*Cadernos de Subjetividade* é uma publicação semestral do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Revista financiada com a verba de apoio da CAPES ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)

**Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica**

Coordenação

*Luis Cláudio M. Figueiredo*

Vice-Coordenação

*Marília Ancona Lopes Grisi*

**Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade**

Coordenação

*Alfredo Naffah Nero*

**Cadernos de Subjetividade**

Conselho Editorial

*Cristina Helena Toda, Daisy Perelmutter, Dany Al-Behy Kanaan, Inês R. B. Loureiro, Marian A. L. Dias Ferrari, Mauricio Lourenção, Mauricio Manguiera, Nelson Coelho Júnior.*

Coordenação de Texto

*Egon Rangel*

Revisão de Provas

*Ana Maria Barbosa*

Produção Gráfica

*Fernanda do Val*

Capa e Projeto Gráfico

*Ângela Mendes*

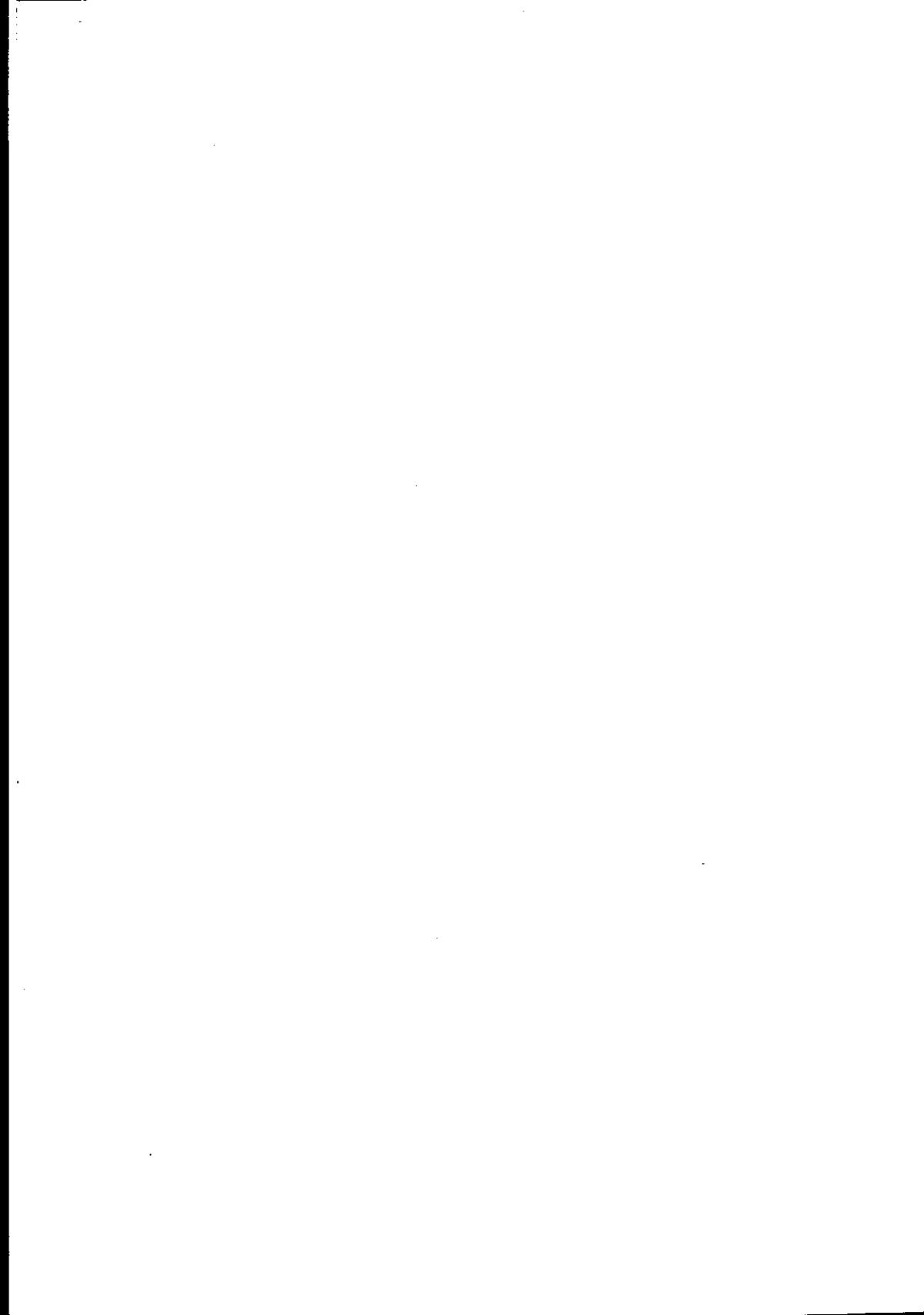
# A P R E S E N T A Ç Ã O

## NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA SUBJETIVIDADE

Constituímo-nos como um espaço público de debate e pesquisa, tendo como eixo temático os múltiplos processos de subjetivação engendrados nas coletividades humanas, em sua heterogeneidade espaço-temporal. Congregamos alunos pós-graduandos em Psicologia Clínica – mestrandos e doutorandos –, alunos e pesquisadores avulsos e instituições culturais e políticas ligadas à saúde pública, a grupos minoritários, etc., de diferentes partes do Brasil. Nosso trabalho faz-se por meio de cursos, seminários, conferências, grupos de estudo, que, por sua vez, geram monografias, ensaios, dissertações, teses, livros.

*Cadernos de Subjetividade* – nossa revista oficial – destina-se à publicação da produção científica/filosófica/artística dos membros permanentes e itinerantes do Núcleo e de quaisquer outros colaboradores que – afinados com o nosso eixo temático – possam enriquecer esse trabalho, multiplicando-o, diversificando-o e aprofundando-o em diferentes direções.

Alfredo Naffah Neto



APRESENTAÇÃO	3
EDITORIAL	7
ENTREVISTA	
<i>Oswaldo Giacóia</i>	9
DOSSIÊ: TEMPO	
Dizer o tempo	
<i>Jeanne Marie Gagnebin</i>	27
A História e o estranho	
<i>Luiz A. M. Celes</i>	37
Análise, tempo, luto...	
<i>Mauro Meiches</i>	49
Comentário sobre o artigo 'O tempo e o outro' de Jean Laplanche	
<i>Pedro Luiz Ribeiro de Santi</i>	57
A Gravidez na mulher e na analista: acontecimento e temporalização	
<i>Helena Kon Rosenfeld</i>	61
Pós-Naturalismo e ciência da subjetividade: o problema do tempo e da autonomia no cognitivismo contemporâneo	
<i>Eduardo Passos</i>	67
TEXTOS	
↳ Linguagem, representação e alteridade	
<i>Luis Augusto Paula Sousa</i>	79

O discurso do eu na(s) fala(s) do sujeito  
*Rosana Paulillo* 87

Conhecimento e mestiçagem: o 'efcito-macabéa'  
*Julio R. Groppa Aquino* 101

Estado melancólico e acontecimento  
*Regina Célia de Andrade Charlier* 107

#### COMUNICAÇÕES

→ Princípios para uma psicoterapia genealógica:  
a vida como valor maior  
*Alfredo Naffah Neto* 115

A ética como espelho para a psicologia  
*Renato Mezan* 121

A esquiva noção de realidade: diálogo com Nelson Coelho Jr.  
*Elisa Maria Ulhoa Cintra* 129

#### RESENHAS

A psicoterapia em busca de Dioniso. Nietzsche visita Freud.  
*Paulo César Lopes* 135

Pierre Lévy e o coletivo pensante homem-coisas  
*Mauricio Mangueira* 137

O 'estranho' livro de Eliana Fonseca:  
A geografia da (in)sensatez da palavra  
*Fernando Teixeira Silva* 139

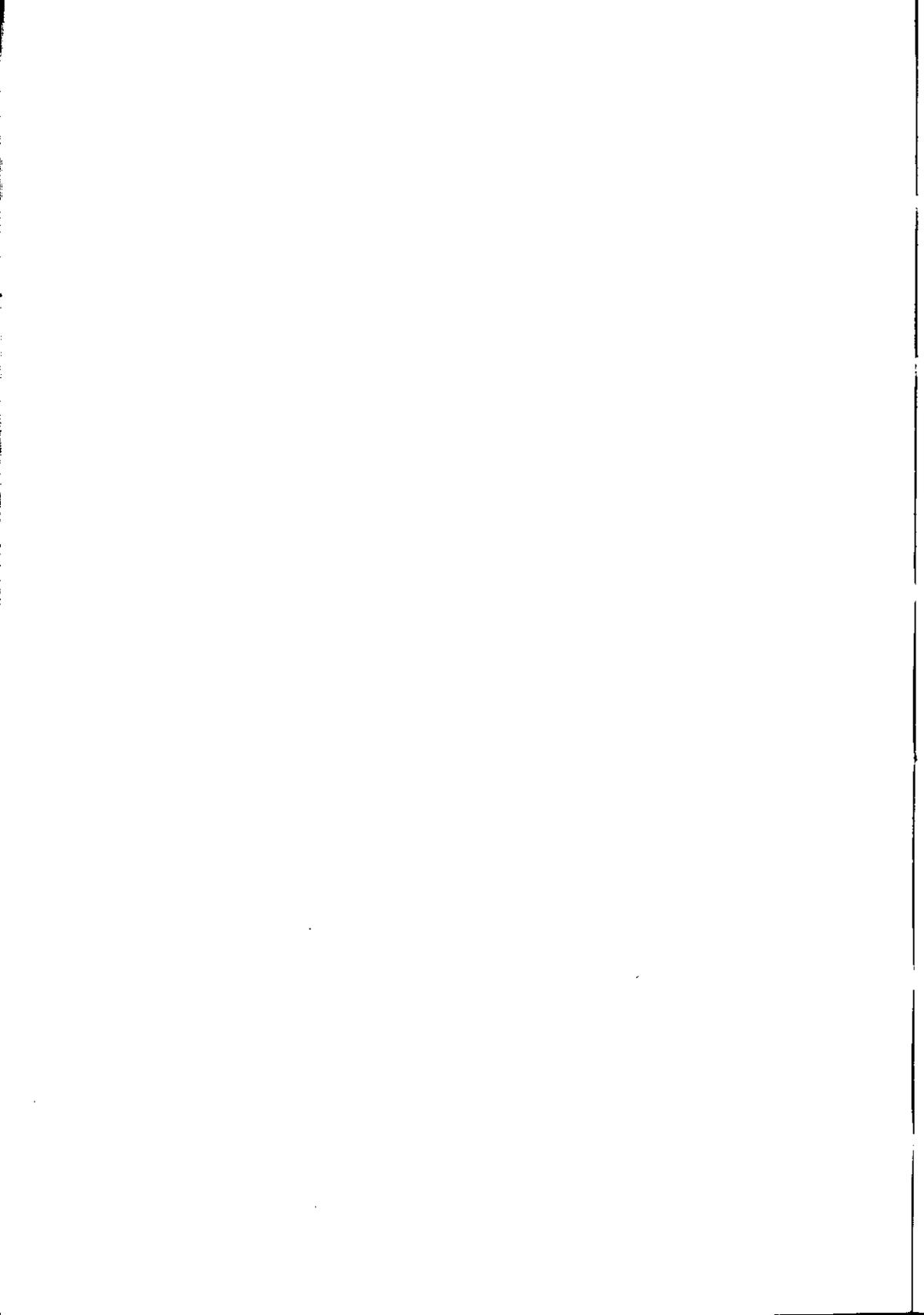
### Por que Tempo?

*Cadernos de Subjetividade* se defronta com mais um dos temas fundamentais para pensarmos o campo problemático da subjetividade. Da mesma forma que a linguagem – tema do dossiê número 2 – o Tempo ocupa e desaloja o sujeito, produzindo transformações nos diversos planos do processo de subjetivação.

Como nossa publicação está intimamente vinculada ao Núcleo de Subjetividade, não poderia deixar de refletir suas produções e tendências. O tema “Tempo” tem sido objeto de muitas reflexões a partir de seminários regulares e particularmente através do trabalho de colaboradores como Oswaldo Giacóia, Peter Pelbart, Rogério Costa e Jeanne Marie Gagnebin.

Já que estamos falando em ‘tempo’, não podemos deixar de mencionar o atraso de um semestre na publicação deste número dos *Cadernos de Subjetividade*. Pedimos desculpas aos leitores e assinantes, reiterando o compromisso de constante renovação, aliado ao crescimento e disseminação da revista que resultaram na ampliação do Conselho Editorial, revitalizando a nossa organização.

Esperamos que o leitor encontre eco deste processo de abertura no presente número.



## OSWALDO GIACÓIA

*Colaborador de jornais como Folha de S. Paulo e O Estado de S. Paulo, Oswaldo Giacóia é graduado em Filosofia (PUC-SP) e Direito (USP). Concluiu seu mestrado (PUC-SP) sobre Augusto Comte, sob orientação de Bento Prado e seu doutorado sobre Nietzsche, na Universidade Livre de Berlim. Foi professor da PUC-SP e Unesp. Completou seu pós-doutorado na Alemanha e, de volta ao Brasil, foi contratado pela Unicamp.*

*Na PUC-SP, tem participado de vários eventos promovidos pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, entre os quais, Colóquio sobre Pulsão, 1993; e seminários sobre o 'Eterno Retorno' e 'Tragédia', 1995. Publicou vários artigos sobre Nietzsche, destacando-se como um dos grandes ensaístas no campo da Filosofia.*

*A despeito desta trajetória admirável, o leitor irá perceber que um dos traços marcantes de Oswaldo Giacóia é sua humildade intelectual – humildade que tem nos seduzido, bem como a seu público mais amplo.*

*Resta-nos agradecer a disponibilidade e gentileza com que fomos acolhidos por Giacóia. Convidamos agora os leitores a compartilhar conosco deste diálogo.*

**Cadernos de Subjetividade (C.S.):** Vamos trabalhar a questão do eterno retorno, outros temas ligados ao cruzamento da noção de tempo em Heidegger com alguma perspectiva nietzschiana. Ter articulada a entrevista com o tema do dossiê. E aí o Alfredo se dispôs a preparar algumas questões para a gente ter como fio da nossa conversa, está bom para você assim?

**Oswaldo Giacóia (O.G.):** Está. Estou trabalhando na Unicamp só, e eu tenho programados dois cursos na Unicamp este se-

mestre. Um deles é um curso na graduação para os alunos do segundo ano, sobre a filosofia moral de Kant, e o outro é um curso oferecido numa linha especial de pesquisa na pós-graduação, que se chama "Fundamentos filosóficos da filosofia e da psicanálise", em que pretendo fazer uma comparação sobre a gênese do sagrado e da consciência moral em Freud e Nietzsche. Pretendo trabalhar, no caso de Freud, os textos sobre a cultura e, no caso de Nietzsche, especialmente *Para além de bem e mal* e a *Genealogia da moral*. Eu

pretendo mostrar pontos de convergência e também linhas de dessemelhança entre o enfoque psicanalítico da gênese das instituições culturais e como Nietzsche pensa as mesmas questões sob um ângulo às vezes próximo, às vezes distante. Em especial pretendo trabalhar a questão do estatuto teórico dessas hipóteses genéticas que aparecem tanto nos escritos de Nietzsche quanto nos de Freud, procurando identificar qual é a natureza de tais hipóteses do ponto de vista epistemológico, e que função elas cumprem nos escritos de um e de outro.

(C.S.): Você tem algum projeto de curso ou seminário para ser realizado na PUC-SP neste primeiro semestre de 1995?

(O.G.): Não, neste semestre não me convidaram ainda; considero este canal que a gente mantém aberto, para mim, da mais alta importância. Sempre considero muito produtivos os contatos que eu mantenho com vocês. A mim me estimula muito mesmo, mas até este momento não me perguntaram nada não.

(C.S.): Vamos começar então?

(O.G.): Claro, claro que as respostas vão ser apenas pequenos intróitos sobre cada uma dessas questões.

(C.S.): O Alfredo Naffah sugeriu como primeira questão: o que significa dizer que o eterno retorno é um imperativo ético.

Dá para você falar um pouco sobre isso?

(O.G.): Sim, claro. Bem, certamente vocês não ignoram toda essa enorme discussão que existe a respeito da natureza desse tema, do alcance desse tema no pensamento de Nietzsche: [saber], afinal de contas, se o eterno retorno é uma hipótese cosmológica, se ele é na verdade uma grande teoria do universo, uma teoria do tempo, ou se é uma espécie de imperativo ético, mais ou menos parecido com o imperativo categórico kantiano, se bem que, de certa maneira, contrário a ele.

Eu tendo a ver esse lado ético da teoria do eterno retorno como sendo central. Da minha leitura, da leitura que pretendo fazer dos textos de Nietzsche a [esse] respeito, enfatizo muito mais o aspecto da injunção ética colocada na hipótese do eterno retorno do que propriamente a questão, digamos, cosmológica.

Eu sei que isso é discutível. Eu sei que a minha própria posição se fragiliza diante de uma enorme massa de textos em que a hipótese do eterno retorno aparece numa perspectiva metafísica ou, se quiserem, cosmológica, mas entendo que a partir das posições teóricas que Nietzsche assume, especialmente com *Para além de bem e mal*, qualquer construção, digamos, de caráter metafísico ou cosmológico, se encontra necessariamente fadada à insubistência, porque o perspectivismo radical, tal como ele é firmado no período de *Para além de bem e mal*, condena toda hipótese cosmológica, científica ou metafísica ao caráter ficcional. Todo conhecimento é necessariamente projetivo, toda teoria é incontornavelmente determinada

pelas injunções da gramática e da lógica e, por conseguinte, nenhum enunciado pode manter qualquer tipo de pretensão a uma descrição objetiva, de uma situação, de fatos ou da realidade. Por conseguinte, eu entendo que ainda que se possa compreender que o eterno retorno necessariamente pretende enunciar algo acerca do Cosmo, ou acerca do Tempo, ou acerca daquilo que acontece, para que ele possa ser um discurso coerente, insisto, mesmo nas diversas tentativas em que Nietzsche pretendeu fundar hipóteses cientificamente, etc., para mim, ele tem que ser entendido em primeiro lugar como um contradiscurso, ou seja, como uma hipótese que só pode se estatuir como contra-hipótese à interpretação, socrático-platônico-cristã do tempo, por um lado e, por outro lado, no seu sentido último, além desse lado contraditório, é na verdade um imperativo que funcionaria mais ou menos no seguinte registro: aja de tal maneira como se cada um dos instantes de sua existência retornasse eternamente, o que significaria dizer, parodiando um pouco Spinoza, aja como se cada instante fosse a eternidade. Por que isso é um imperativo ético? Porque na verdade [é] uma perspectiva do dever – aja de tal maneira que – agora... sempre posto sob a ótica do “como se”. Não se trata de dizer: aja porque o instante é eterno ou porque o instante é eternizado, mas é “como se fosse”, portanto, é sempre essa perspectiva do “como se”. Isto coloca, na minha opinião, esse imperativo ético nietzschiano na categoria do sobre-humano porque poder viver sob a pressão de um imperativo como esse, ou seja, agir de tal maneira a que cada segundo, a

cada instante, você tivesse que, de alguma forma, determinar o curso do Universo inteiro eternamente, isso implica transformar a sua própria existência numa construção absolutamente maravilhosa. Ou seja, é o imperativo ético, mas que implica também uma espécie de estetização da existência, implica a construção da própria existência como se ela fosse algo da ordem, da obra de arte, ou seja, criar cada ação particular, criar-se a si mesmo [em] cada ação particular, mas não criar-se a si mesmo de qualquer maneira, mas seguindo a linha de um estilo, de um estilo artístico: fazer da sua própria vida uma obra de arte. Acho isso fundamental.

(C.S.): Você separou a genealogia da cosmologia. Parece-me que as duas têm a ver, de alguma forma, mas posso estar enganado. Em um certo sentido você colocou entre parênteses a cosmologia e a colocou na linha do “como se”. Pensei então em duas questões vinculadas a isso. Uma delas é: nesse sentido você concordaria com o capítulo “O niilismo europeu” do 2º volume do Nietzsche de Heidegger, em que a cosmologia colocaria Nietzsche como o último metafísico, o apogeu da metafísica? Essa teoria das forças, essa pulsão, representaria uma essência última, e, nesse sentido, colocar entre parênteses a cosmologia, dar ênfase à genealogia, preservaria Nietzsche desse campo metafísico? Na mesma linha: esse “como se” seria como se cada instante fosse se repetir, houvesse se repetido desde sempre; se a cosmologia é posta entre parênteses, abre-se um espaço ético de liberdade e responsabilidade. Se não é “como se”, se

é uma cosmologia do sempre e sempre o mesmo, seria o contrário, não haveria liberdade alguma porque tudo já foi feito, tudo será feito novamente e não haveria escapatória disso.

(O.G.): Acho essas duas questões absolutamente pertinentes nesse campo de indagações que a gente está fazendo. Para fazer inteira justiça à sua primeira questão, eu diria: minha preocupação não está tanto direcionada para a questão do enquadramento de Nietzsche, via Heidegger, para me referir ao que você citou, como último metafísico ou como um acabamento da metafísica, como último pensador da metafísica ou coisa desse gênero. Quando eu digo “colocar a cosmologia entre parênteses”, não é, pelo menos não necessariamente, porque isso transformaria Nietzsche em um metafísico e, de certa maneira, carregaria águas para o moinho de Heidegger. A minha questão tem uma outra inflexão que é a seguinte: eu reconheço que existem nos manuscritos de Nietzsche, especialmente nos manuscritos contemporâneos da tentativa de estabelecimento da *Vontade de poder*, existe toda uma tentativa clara, manifesta, de conceber a hipótese do eterno retorno como fundada, nos resultados mais gerais da física, das ciências naturais, etc. É manifesto que existe um esforço, em Nietzsche, de construir uma grande hipótese do eterno retorno como doutrina cosmológica. Nos pós-tumos, não nego que exista; isto está lá. Agora, eu insisto no caráter experimental do pensamento de Nietzsche, especialmente nos fragmentos póstumos desse período. Trata-se, na minha opinião, de

experiências do pensamento e que, por conseguinte, como todo experimento, guardam um caráter inevitável de provisoriedade. Então Nietzsche experimenta com a perspectiva da ciência, não resta a menor dúvida. Assim como ele experimenta com a perspectiva da metafísica, experimenta com várias outras perspectivas, inclusive a da literatura.

Agora, o meu problema é, a partir das posições teóricas, especialmente da teoria do conhecimento tal como ela se desenvolve a partir dos anos 1880, em especial 1885, 1886, até um pouco antes, 1884, ou seja, a partir do momento em que você assume como postura teórica fundamental o perspectivismo (e me permitam um pequeno parêntese: a partir do momento em que é concebido como erro fundamental da cultura do Ocidente o erro dogmático em Platão, quer dizer, a crença em uma espécie de espírito puro capaz de um acesso a uma verdade assim objetiva e ao bem em si), a partir desse momento, todo o conhecimento não pode ser visto senão como ficcional. Eu uso a palavra “projetivo” para isso. Assim, por conseguinte, mesmo a cosmologia, ainda que ela busque uma espécie de fundamentação na ciência, ela não pode ter senão um caráter hipotético e hipotético no seguinte sentido: ela é uma perspectiva a mais que eu desenvolvo e eu poderia acrescentar “como se”. Mesmo cosmológicamente, eu poderia argumentar: é uma perspectiva, é necessariamente perspectiva, quer dizer, fazendo um experimento com a ciência eu argumento “como se” eu fosse alguém que estivesse fazendo uma cosmologia. Por que isso? Na minha opinião, porque se

Nietzsche formulasse um enunciado rigorosamente tético ele teria que, do interior de suas próprias posições epistemológicas, formular ele mesmo um contra-enunciado a isso. E aí eu digo: por isso me interessa muito menos a questão do enquadramento de Nietzsche como último metafísico e muito mais refletir a partir de suas próprias posições teóricas. Por isso importa para mim muito mais a categoria do niilismo. Porque somente sob a hipótese, é somente admitido que a interpretação global da existência, ou seja, que a interpretação socrático-platônico-cristã do mundo se desconstituiu, se desfez a partir do momento em que, com o anúncio da morte de Deus, o niilismo sobe à tona. A partir desse momento, essa interpretação, que se pretendia não interpretação, mas texto, a partir do momento em que ela se revela como insubstancial, a partir daí, por conseguinte, abre-se o espaço, digamos assim, o macroespaço cultural para uma outra hipótese global acerca da existência e da finalidade da existência, do sentido da existência. Aí se insere o eterno retorno, na minha opinião, sob as várias facetas, ou nas várias facetas em que ele se configura, seja como hipótese cosmológica, seja como imperativo ético, seja como estética, etc. Vale dizer, em última instância, não se trata de propor, na minha opinião, fundamentalmente, o eterno retorno como um enunciado tético, como uma cosmologia melhor do que a cosmologia tradicional. Trata-se de, em face da experiência do niilismo, ou se você quiser, poeticamente dito, à sombra da morte de Deus, criar de novo uma hipótese de conjunto, uma explicação, ou melhor que isso, uma

interpretação de conjunto do ser do mundo e do ser do homem no mundo.

Seria na verdade o que diz respeito à sua primeira pergunta. Quer dizer, não estou lá muito preocupado com a questão do último, do penúltimo ou do extrametafísico. Mas eu acho que do interior das posições de Nietzsche é preciso esse viés para ser justo inclusive. É preciso esse viés histórico a partir do qual ele autocompreende a sua própria posição como sendo necessariamente algo que se constrói a partir da experiência da morte de Deus, o que significa, a partir da insubstância da interpretação global. Há um texto, inclusive, exatamente desse período, em que ele diz: *uma* interpretação sucumbiu, porém essa interpretação era *a* interpretação. Daí a impressão geral de que não há mais nenhum sentido para a existência. Mas não é necessário que seja assim porque se essa interpretação se revela *uma* interpretação, então, evidentemente, outras interpretações são possíveis.

Agora, interpretação global, tal como eu entendo, para Nietzsche, significa, no fundo, a perspectiva, digamos assim, histórico-cultural. Essa interpretação global é, na verdade, a interpretação que dá corpo e sentido à experiência da Europa, ou seja, do mundo ocidental. Nós podemos dizer, depois de Nietzsche, que se trata de uma perspectiva com vocação planetária. Então, na verdade, essa interpretação global significava para ele o mundo ocidental, aquilo que constituía, de certa maneira, a medula cultural do Ocidente.

(C.S.): Queria que você explicitasse a

questão da liberdade, da responsabilidade ou do determinismo.

(O.G.): Pois é, justamente. Quer dizer... Essa segunda questão eu acho fantástica, porque é muito comum se compreender o pensamento de Nietzsche como uma espécie de permissão geral para tudo, como uma espécie de grande liberação... tudo é permitido, etc. Mas é precisamente porque tudo é permitido que a hipótese do eterno retorno faz sentir o enorme peso da responsabilidade que advém daí. Quer dizer, se Deus está morto e, por conseguinte, se Deus se revelou apenas como *um* elemento, se Deus faz parte dessa história do niilismo, então, cabe, em última instância, ao homem, mas não ao homem abstrato, a cada um de nós, digamos assim, a gama infinita dos seus condicionamentos, das suas particularidades; cabe a cada um de nós definir, sob sua única responsabilidade, aquilo que será o sentido da existência, e não, digamos assim, do ponto de vista de um universal abstrato do tipo kantiano, por exemplo, algo que valha para o homem em geral. Não há mais aí, para Nietzsche – nem pode haver – nenhuma perspectiva de rebanho. Aquilo que eu defino como sendo o que eternamente deve retornar é uma escolha que eu faço nas condições estritas de minha própria existência individual, e por ela eu sou absolutamente responsável. Ou seja, trata-se de uma imbricação, a meu ver, total entre acaso e necessidade. É por acaso que eu sou conjunto de meus condicionamentos e é exatamente este conjunto de condicionamentos que determina inclusive os objetos, a forma como eu sou, como eu

ajo – e isso é inteiramente casual, isso não corresponde a nenhum desígnio da Providência, a nenhuma ordem da natureza –, mas é daí que eu escolho, no limite, se você quiser, a face do universo. A perspectiva do eterno retorno me coloca diante dessa magnitude de responsabilidade. Cada uma das minhas ações deve ser escolhida do interior das limitações que eu sou, como se isso devesse retornar eternamente.

(C.S.): Como você se coloca sobre a questão do eterno retorno do mesmo ou o eterno retorno do diferente. Afinal, o que é que retorna ?

(O.G.): Essa também é uma outra questão terrivelmente complicada porque está ligada à interpretação heideggeriana, à discussão posterior à interpretação de Heidegger, está ligada certamente a toda a leitura que Deleuze faz de Nietzsche, a toda relação que existe entre a recepção de Nietzsche na França, de Heidegger na França, as discussões contemporâneas que existem a esse respeito, sobre se o eterno retorno é o eterno retorno do mesmo ou se o eterno retorno é o eterno retorno da diferença, em última instância. Eu acho que não vale muito a pena aqui fazer uma espécie de histórico dessas coisas, dessa discussão.

O que eu acho conveniente acentuar em Nietzsche e aquilo que eu acho mais bonito como perspectiva, não digo de solucionar, mas pelo menos de pensar essas questões, são alguns textos do *Zarathustra*, especialmente um deles: “O convalescente”. “O convalescente” é um texto que eu

acho privilegiado para se pensar esse problema, e o segundo deles é, na minha opinião, “Da visão e do enigma”. É um texto em que, vocês devem estar lembrados, tem uma figuração cênica, tem um pastor dormindo – claro que esse pastor evoca reminiscências de toda ordem: religiosas etc. Durante o sono a serpente se introduz na boca do pastor e o pastor ouve uma voz, ou Zaratustra ouve uma voz, não me lembro bem agora, que diz: “morde, morde, morde, arranca a cabeça da serpente!” Bom, toda essa simbologia do Zaratustra também é muito complicada, mas enfim, no fundo, o texto é uma espécie de enigma, de visão, que está ligado ao “convalescente”, penso eu, porque é, no fundo, a cura, a cura de Zaratustra em relação àquilo que na verdade era o seu fardo mais pesado e que era ainda o ressentimento, o ressentimento precisamente em relação ao tempo. Como vocês sabem, a serpente é um símbolo do tempo, quer dizer, a circularidade, e especialmente a dentada que extrai da serpente a sua cabeça é aquilo que evidentemente corta da serpente o veneno. Ora, o que é o veneno, sempre neste caráter simbólico e enigmático do texto? É precisamente o ressentimento em relação ao tempo, aquilo de que Zaratustra estava doente quando pensava no eterno retorno porque ele pensava que o homem pequeno, ou seja, basicamente o homem do rebanho voltará eternamente. Se tudo retorna eternamente, então o homem do rebanho retorna eternamente também. Daí o ressentimento com relação ao próprio eterno retorno; daí porque o eterno retorno era para Zaratustra seu pensamento mais abissal. Por quê? Porque significava

aceitar e querer que tudo retornasse eternamente, inclusive o homem amesquinhado, pequeno, etc. Ora, relativamente a isto havia da parte de Zaratustra ainda um rancor. A sua libertação vai consistir precisamente em liberar-se desse veneno, significa libertar-se do rancor relativamente ao tempo. Por que estou fazendo o contorno por esse texto? Justamente para tentar colocar o dedo na questão de saber se o que retorna é o mesmo ou se o que retorna é a diferença. Fundamental nesse texto é o retorno, a meu ver. Não se trata tanto de perguntar ou de se ressentir ou de se deixar tomar pelo rancor porque o homem pequeno, mesquinho, retornará, mas trata-se de afirmar o retorno. É muito menos importante o que retorna do que o retorno, o escoar, o fluxo, o tempo, a afirmação do tempo enquanto tal. Neste sentido, eu acho muito bem cunhada a imagem de Deleuze que diz: no eterno retorno o que é afirmado é o devir e o revir como ser do devir. Então, não importa tanto aquilo que devém, o que importa é o movimento, o que importa é você compreender o curso do tempo como absolutamente inexorável. Ou seja, aí você tem, na hipótese do eterno retorno, ao menos na leitura que eu faço, realmente o ápice da afirmação da temporalidade: não existe absolutamente nada transcendente ao tempo e não existe nenhuma perspectiva que possa consolar do curso inescorável do tempo, quer dizer, não há nada além do devir. Toda perspectiva que se põe como tentando ou querendo resgatar algo para além do devir, seja sob a hipótese terrorista de que o homem pequeno retornará eternamente, significa olhar muito mais para aquilo que é

identidade, ou seja, para aquilo que não é transformação, passagem, para aquilo que não é justamente devir, para pensar alguma espécie de identidade para além do devir.

A cura vai consistir justamente na extirpação desse mal, em cuspir fora um veneno que busca alguma espécie de subsistência, permanência, núcleo identitário qualquer, para além dessa passagem, para além desse devir, cuja única subsistência é revir. Daí por que, no momento em que o pastor cospe fora a cabeça da serpente, ele se levanta e ele já não é mais um pastor, ele é uma figura rejuvenescida, quase infantil, e que ri. Ou seja, o riso simboliza aqui, no texto de Nietzsche, exatamente a libertação do rancor, daquilo que impedia a alegria, que é necessariamente decorrente da afirmação do devir como única realidade. Então, como não existe mais nada que não seja puro devir, e como isso é aceito, não apenas alguém, Nietzsche ou Zarathustra, se resigna em face da incontornabilidade do devir, do próprio fluxo do tempo: não é apenas uma resignação, mas uma afirmação. Ora, esta afirmação é o resultado de um querer. Neste momento, e precisamente as duas coisas caminham em paralelo, neste momento não existe mais nenhum rancor em relação ao tempo, o passar do tempo, o escoar do tempo; o devir é objeto de aceitação e de amor. Daí o *amor fati*. *Amor fati* não é apenas um amor do destino, é uma aceitação do destino e, por conseguinte, da inevitabilidade do destino, vale dizer, portanto, inclusive daquilo que com o devir devém. Não é mais importante o que com o devir devém, mas o devir como única

subsistência, se assim se pode dizer, e que é, por outro lado, o contrário de toda subsistência.

(C.S.): A partir desse tipo de colocação, penso nas ressonâncias dessas idéias com algumas questões fundamentais da psicanálise. Particularmente, na questão que a psicanálise se faz sobre o que retorna, aquilo que se repete, que insiste na forma de um sintoma. Neste tema percebo, às vezes, de um lado o risco de um fatalismo e, de outro lado, o risco de uma crença muito grande em uma transformação sem limites, como se nenhum aspecto do psiquismo permanecesse o que é, tudo se transformasse o tempo todo. Talvez isto nos leve a pensar a noção de tempo em Freud, que nem sempre é uma noção muito clara. Por isso acho importante essa concepção que você explicitou de que o que se extirpa é o ressentimento com relação à possibilidade de retornar o mesmo, que é uma possibilidade que está presente no devir. Esta concepção me parece bastante útil para um pensamento psicanalítico sobre a temporalidade e sobre a direção do tratamento. Afinal, não se trata de querer extirpar o que se repete e tampouco de sucumbir à idéia de que tudo se repete.

(O.G.): Eu acho que isso que você está dizendo é absolutamente compatível, mais do que compatível, é no fundo um especificação psicanalítica, se você quiser, daquilo que eu procurei acentuar. No fundo, a idéia de que o homem mesquinho pode se repetir, ou aquilo que, digamos assim, diabolicamente se repete na análise, esse *mesmo* que constantemente retorna, etc. Pôr ênfase sobre isso significa para Zara-

tustra e para Nietzsche um pensamento paralisante e, justamente, rancoroso, porque significa a negação do passar do tempo. Ora, se você nota, se você observa em Nietzsche o que é que constitui, o fulcro, o elemento nuclear do espírito de vingança, que é no fundo a característica da reatividade, ele é precisamente o rancor em relação ao tempo e ao seu passar, ou seja, é porque a vontade sempre foi pensada e sentida como impotente em relação ao tempo e ao seu escoar e justamente do núcleo dessa impotência é que advém o rancor contra o tempo, justamente porque sobre aquilo que *foi* a vontade não tem mais nenhum poder. Ora, a suprema figura – por isso que eu chamei de ápice, de ponto culminante da filosofia nietzschiana – é, assim, o momento em que a vontade transforma em objeto da sua afirmação, vale dizer, o tempo e o seu passar. Quer dizer, o fado, o destino, qualquer que ele seja, é objeto do meu querer, em cada uma das suas volições. Isso significa, de fato, você cuspir fora esse rancor essencial com relação ao tempo que sempre caracterizou todas as perspectivas, digamos, histórico-culturais, dessa vontade de fugir, basicamente de negar ou de não querer ver a finitude como condição incontornável do humano, a finitude que se põe como passagem, enfim, como morte, renascimento, etc., mas inevitavelmente como ligada ao tempo e ao fluxo do tempo.

(C.S.): Essa impotência diante de um tempo que eu não posso controlar.

(O.G.): Exatamente. Mas não poder con-

trolá-lo pode dar azo, por exemplo, à ficção dos dois mundos, em que você tem um dos mundos como imune ao fluxo do tempo e se põe, por isso, como o verdadeiro mundo; ou você pode, por outro lado, fazer como faz Nietzsche e dissolver essa antinomia, quer dizer, acabar com a idéia dos dois mundos e afirmar o curso do tempo como objeto do seu querer. Você não somente nada pode contra o fado, mas, por outro lado, você tudo pode se você o transforma em objeto da sua afirmação, da sua vontade, do seu amor. Agora, fundamental na minha opinião, é sempre essa perspectiva de que se você se mantém vinculado a uma forma qualquer de identidade, por exemplo, o homem mesquinho retornará sempre ou demoniacamente retorna sempre, se você está se referindo aqui à psicanálise, se essa é a perspectiva, você continua afastando dos olhos a insubstância da passagem para buscar, de qualquer maneira, algo que seja substancial e que permaneça a despeito do fluxo, a despeito da passagem.

(C.S.): Estava pensando em uma questão tangencial. Você está usando a expressão “curso do tempo”. Nietzsche sempre nos assusta pelo tamanho das coisas... Eu estava pensando em um outro “além do homem”. Quando você fala “curso do tempo” a ênfase é mais no curso do que no tempo. Que sentido faz falar no tempo, pensando, por exemplo, na temporalidade psicanalítica. A referência é o trabalho de Laplanche. A temporalidade parte do presente, que é o vazio, que gera a angústia. A flecha do tempo volta-se então ao pas-

sado, como tentativa de “reconhecer” o estímulo dado e inseri-lo numa série de memória. Daí surge a repetição e, por projeção, a concepção do futuro. A noção de temporalidade é dada, digamos assim, por este ressentimento, por este susto diante do fluxo e por um recurso lá ao velho, muito caricaturalmente. Quando se dá ênfase total no fluxo, no curso, que sentido faz falar em tempo, exatamente, em duração, em temporalidade?

(O.G.): A gente precisaria aí, é claro... De novo, você me faz uma questão que eu precisaria pensar nela mais ou menos uns três meses para poder... Bom, uma coisa com a qual eu posso imediatamente associar, seria a idéia – aliás também não muito estranha a Freud em *Para além do princípio do prazer*: em que medida você necessariamente tem que pensar o tempo no modo kantiano, como forma da sensibilidade? Bom, a idéia do Deleuze também é de que com Nietzsche praticamente se postula uma outra forma de sensibilidade e claramente ele está fazendo aqui referência a Kant e, com isso, à noção de tempo como forma *a priori* da sensibilidade.

Agora, bom, eu acho que como tentativa de resposta à sua questão, eu, de certa maneira, me aproximo de uma outra questão do Alfredo que é a seguinte: quando eu insisto na questão do curso do tempo eu estou tentando dar ênfase à noção do instante em Nietzsche. De novo, eu retorno aqui à descrição simbólica do instante como o portal entre o passado e o futuro, basicamente o instante como aquela encruzilhada entre duas vias eternas: aquela do passado e aquela do futuro. Eu acho

que isso, no caso de Nietzsche, é fundamental e retomo a idéia de que, no fundo mesmo, o instante é a síntese entre o passado e o futuro. E o instante é, se você quiser, digamos assim, o coração, a medula mesma do tempo, vale dizer, o instante, como analogamente para Spinoza é a eternidade, quer dizer, ele é, no fundo, a síntese entre duas perspectivas de eternidade e é ele próprio a eternidade. É neste instante, e é a cada instante, inclusive, que o passado retorna eternamente e se projeta eternamente no futuro. Então, desse ponto de vista, e relativamente àquilo que eu disse anteriormente, é mais uma vez uma afirmação de que a hipótese do eterno retorno sublinha e acentua muito mais a passagem, esse instante fugaz que se esgota aqui, mas que ao se esgotar aqui, funde nele a perspectiva daquilo que eternamente foi, e que eternamente será.

Então, falar-se em tempo, aliás, falar-se em grande parte dos outros conceitos que aparecem em Nietzsche, como “verdade”, “erro”, etc., passa a ser metáfora, necessariamente, porque num instante, quando você acentua no eterno retorno um instante, você está ao mesmo tempo se referindo à eternidade. E é por isso que o cântico do Zarathustra vai terminar: “porque eu te amo, te amo, ó eternidade!” Eternidade por quê? Não a eternidade da subsistência, mas a eternidade do instante, que é justamente pura fugacidade.

(C.S.): Então você nega a concepção de tempo como uma instância externa, com a possibilidade de servir como referência ao existir humano e você incorpora ime-

diatamente esse modo de fluxo no qual o humano está mergulhado. “É impossível fugir ao curso do tempo”, isso poderia passar a idéia de que o tempo existe como uma referência absoluta.

**(O.G.):** Entendo. O que eu quero dizer é que se você vê o instante sob essa ótica, é este instante que é eterno, mas precisamente porque ele é instante ele não pode deixar de passar. Logo, aquilo que é eterno é exatamente a passagem. É este elemento incontornavelmente contingente do instante, é esta contingência do instante que retornará eternamente. É isso que eu estou entendendo por curso, mas eu admito e concedo que a palavra “curso”, por outro lado, supõe também uma dialética da permanência da subsistência, é claro. E como o próprio Nietzsche reconhece isso, quer dizer, nós somos incontornavelmente prisioneiros da gramática. Então, nós não podemos pensar a não ser nas categorias da lógica e da gramática, que são as categorias, no fundo, da metafísica. Então, a única possibilidade seria fazer um uso irônico; a única maneira de poder ainda falar é ironicamente no sentido tradicional da ironia, que é uma forma de se distanciar, tomar distância.

**(C.S.):** Você já falou disso, mas enfim, mais especificamente, a concepção de eterno retorno é uma concepção determinista ou é uma criação contínua da vida?

**(O.G.):** Pois é, eu só queria que para isso se acrescentassem duas palavras a esse respeito. Evidente que eu conheço, todos

nós conhecemos, que há várias teorias que entendem a hipótese do eterno retorno como uma espécie de determinismo. Outras a entendem como absolutamente livre, etc. Eu acho que a gente precisa se situar um pouco aquém e, ao mesmo tempo, além das antinomias, para poder pensar isso de uma forma próxima, para não dizer fiel, ao que Nietzsche quis no fundo dizer. Se você admite que o eterno retorno é uma visão cosmológica, absolutamente determinista; se você supõe com isso que Nietzsche tem uma teoria acerca dos fatos cosmológicos, que ele pretende ser uma explicação científica e objetiva dos acontecimentos, dos fenômenos naturais, segundo a qual cada acontecimento está causalmente determinado pelo seu acontecimento anterior, de uma forma tão rígida que nenhum tipo de variação ou desvio é possível, você teria que supor, com isso, que Nietzsche teria, ele próprio, formulado uma teoria de conjunto sobre o universo, inteiramente dirigida pela categoria da causalidade e que ele pretenderia que fosse não uma interpretação perspectiva, mas justamente uma teoria objetiva acerca daquilo que existe. Por outro lado, se você dissesse: não, Nietzsche tem uma teoria acerca dos fenômenos da natureza que é uma teoria que rompe completamente com a categoria da causalidade e, digamos assim, atribui tudo à livre criação, você teria também que supor, em Nietzsche, uma teoria anticausalista, antideterminista, que pretenderia ser mais verdadeira do que a teoria causalista e determinista. O que eu penso é o seguinte: se você retorna àquilo que eu disse desde o começo, ao perspec-

tivismo essencial que dirige o pensamento nietzschiano, pelo menos desde 1884, 1885, você seria obrigado a dizer que a teoria do eterno retorno é uma interpretação global da existência que se coloca sob a perspectiva do “como se”, por conseguinte, que se põe, desde o início, como *uma* interpretação. Evidentemente que esta interpretação afirma, como já o primeiro Nietzsche do período da Basiléia afirmava, uma relação entre acaso e necessidade, isto é, os fenômenos da natureza, o curso dos fenômenos naturais não é algo determinado por leis objetivas, por leis inflexíveis, não relativas ao modo de funcionamento (perspectivo) do aparelho cognitivo; também não é algo que corresponda aos desígnios da Providência. Mas, enfim, se Nietzsche afirma que há uma relação entre acaso e necessidade, penso eu, é no seguinte sentido: se admitirmos a hipótese da causação universal, então a cadeia das causas interligadas no passado se liga à mesma cadeia no futuro. Na minha opinião, o que acontece é o seguinte: se existe a perspectiva do determinismo, ou seja, da causalidade entre o passado e o futuro a partir da idéia do eterno retorno, então você poderia, dessa maneira, dizer: bem, Nietzsche de alguma forma é muito mais determinista do que partidário do livre-arbítrio ou coisa desse gênero (coisa que eu acho que ele subscreveria inteiramente na medida em que para ele o livre-arbítrio é uma ficção; ele era suficientemente bom leitor de Schopenhauer para ter isso presente o tempo todo na cabeça). Então, colocar Nietzsche ao lado de alguém que afirma uma liberdade absoluta é uma interpretação um pouco

abusiva. Evidentemente há uma perspectiva causal de interpretação. Porém, o que é justamente causado é algo que se põe diretamente em relação com uma idéia de fado, de destino. Quer dizer, aquilo que é, a minha própria natureza – para usar uma palavra metafísica –, as minhas ações, aquilo que acontece a mim, é uma decorrência, é um efeito da minha própria “natureza”, daquilo que eu sou, do que quero. Isso que eu quero também não é determinado pela consciência daquilo que eu quero, mas, pelo contrário, determinado por uma série de impulsos a respeito dos quais, da maioria deles, eu não tenho nenhum controle consciente. Nesse sentido há uma perspectiva determinista, mas fundamentalmente porque não existem leis objetivas, porque a ordem da natureza não é uma ordem providencial, então, tudo isso é o acaso. Os acontecimentos em torno de mim e comigo são algo que inevitavelmente pertencem ao acaso, mas exatamente esta constelação determina rigorosamente a necessidade, a particularidade contingente do meu ser e do meu agir e daquilo que está ao redor de mim. Eu repito: isso vai reaparecer para Nietzsche consagrado na fórmula do *amor fati*, por quê? Porque é a aceitação da inevitabilidade do meu destino, mas, por outro lado, da contingência desse destino como não estando ligado nem a uma ordem providencial nem a uma fixidez imutável das leis da natureza. A idéia que Nietzsche usa é a idéia do lance de dados. Veja, quando você lança os dados, você vai ter um resultado absolutamente determinado e absolutamente casual. Digamos, o seis, ou o cinco ou o sete que resulta do lance é absolutamente

necessário e não poderia não sê-lo, precisamente porque ele é uma resultante singular do conjunto das possibilidades dadas. Mas, por outro lado, ele poderia ser o cinco, o quatro, o três ou o um. Então, é esta relação entre o determinismo e “aqui”, a liberdade, vale dizer eu repito, prefiro a palavra contingência, que caracteriza para Nietzsche a hipótese do eterno retorno. E é exatamente por isso que o eterno retorno pode aparecer, na minha opinião, como um imperativo ético: aja “como se”; Nietzsche não está supondo aqui que há um livre-arbítrio que possa determinar, de uma forma absolutamente autárquica e posta sobre o poder da consciência a minha vida e o meu destino. Então, relativamente a isso, não há uma autonomia da consciência nem uma autonomia da verdade. Você poderia dizer: há, então, o determinismo; mas, por outro lado, como esse determinismo não está ligado nem à imutabilidade das leis naturais nem a uma perspectiva providencial, aquilo que eu sou, o meu ser e o meu agir se colocam sob a minha inteira responsabilidade. Sou eu quem decide aquilo que eu faço agora. E veja, o mais curioso na minha opinião a esse respeito é que eu decido aquilo que eu faço agora, sem pretender que isso deva valer para todos os homens. Precisamente porque há o reconhecimento da diversidade, da heterogeneidade, da contingência de cada um e há, portanto, a renúncia aqui à pretensão imodesta de definir a partir de si, digamos assim, o universal abstrato do que seria o humano. Agora, repito, as coisas estão ligadas umas às outras. Esta perspectiva só subsiste porque insubsiste a perspectiva do universal

abstrato. Quer dizer, diante da plena insubsistência da perspectiva socrático-platônico-cristã, que é a perspectiva kantiana, o imperativo ético só pode ser universal, vale dizer, para Nietzsche, do rebanho. Mas porque essa interpretação se desgastou historicamente, porque esses valores se desacreditaram, então, pode surgir, se você quiser – a sua última derivação – a hipótese do eterno retorno. Por isso, para Nietzsche, a hipótese do eterno retorno faz parte, ou, pelo menos, pode fazer parte, ou, se você quiser, e é até melhor, é mais ou menos contemporânea do tema da auto-superação da moral. A moral cristã, essa que se desfaz, e se desfaz sob os golpes do martelo de Nietzsche, ela se desfaz a partir de si mesma. É realmente uma auto-superação, uma auto-supressão, e o discurso nietzschiano opera essa dissolução no interior dela mesma, de um movimento, para usar uma expressão heideggeriana, historial, que foi posto em curso precisamente pela metafísica socrático-platônica.

(C.S.): Qual o parentesco do eterno retorno com outras concepções da história da filosofia sobre o tempo?

(O.G.): Evidentemente que o eterno retorno é uma hipótese cíclica do tempo, uma hipótese mítica, que, dessa maneira, guarda estrito parentesco com as hipóteses míticas conhecidas desde a mais remota antigüidade. Por exemplo, tanto na Grécia quanto na Pérsia. Agora, eu talvez pudesse me permitir, se vocês me autorizarem, a insistir muito mais numa outra

questão: não tanto parentesco, que é a hipótese cíclica que o eterno retorno tem com outras concepções da história da filosofia, mas na diferença entre a hipótese cíclica e a hipótese escatológica, que é a hipótese, no fundo, para Nietzsche, hegemônica no Ocidente: a concepção do tempo tal como ela é pensada pelo platonismo-cristianismo, que é um tempo linear, ao término do qual ocorre algo assim como um *éschatos*, um fim e uma redenção. É exatamente esta hipótese cristã do tempo, que pensa o tempo como transição para um além do tempo, para a eternidade, que pensa justamente o histórico e o temporal sob a perspectiva de uma origem da qual se decaiu e de um fim redentor, é exatamente contra isso que o eterno retorno é pensado. Não somente contra esse tempo escatológico pensado sob o viés explícito da teologia e da metafísica, mas, em especial no pensamento de Nietzsche, contra esse tempo escatológico pensado como escatologia leiga da história, e aqui ele está pensando não apenas a teologia cristã, na metafísica platônica explicitamente, mas, em especial, na historiografia européia, especialmente na historiografia alemã e na filosofia da história do século XVIII e mesmo do século XIX. Em especial, muito particularmente, o idealismo alemão. Hegel, Schelling e mesmo a esquerda hegeliana que ele conhecia através do Feuerbach. E se nós pensarmos, por outro lado, que desse idealismo alemão, tanto da sua vertente à direita quanto da sua vertente à esquerda resultaram formas outras de utopia ideológica, que têm a ver com o tempo pensado escatologicamente, a partir daí dá para se entender a enverga-

dura, digamos assim, crítica, que Nietzsche pretende atingir com a hipótese do eterno retorno. Vale dizer: a idéia de um tempo pensado como escatologia, a idéia de uma história pensada como escatologia é um consolo metafísico para o drama da finitude. É, por conseguinte, uma espécie de fuga diante do tempo e do seu passar. E para Nietzsche, tanto Kant quanto Hegel, quanto todo o idealismo alemão, não são outra coisa senão uma espécie de derivação, transformação da teologia cristã, que, por sua vez, é uma espécie de teologia platônica. Então, o eterno retorno se coloca não em parentesco com relação a isso, mas o eterno retorno é desejado, voluntário e querido, exatamente como contradiscurso a essa escatologia da história.

(C.S.): Há um desafio importantíssimo na concepção nietzschiana, de uma forma geral, que é o desafio de se transformar uma posição que é inicialmente reativa à corrente predominante do pensamento ocidental, em uma posição afirmativa. Como fazer para sair do efeito simplesmente crítico-reativo de se contrapor às idéias predominantes e tornar esse pensamento crítico um pensamento afirmativo? Queria que você aprofundasse um pouco esta questão.

(O.G.): Eu queria agradecer especialmente essa pergunta, porque, na minha opinião, é ela quem fornece uma boa perspectiva para se pensar aquilo que há de específico no pensamento nietzschiano. Veja, propor o eterno retorno simplesmente contra a concepção escatológica ou propor o pró-

prio discurso como contradiscurso daria margem a pensar que você está inevitavelmente prisioneiro do outro ao qual seu discurso se contrapõe.

(C.S.): Dessa dialética.

(O.G.): É, dessa dialética, por conseguinte, você pensa dialeticamente. Bem, eu acho que há essa dialética mesmo no pensamento de Nietzsche, essa tensão mesmo, esse *pólemos*, se você quiser. E é sobre esse *pólemos* que ele se arma, que ele se constrói. Por outro lado, esse próprio antagonismo, eu acho que ele só pode ganhar toda a sua dimensão, recuperar toda a sua dimensão e, por conseguinte, envolver esse lado afirmativo sem recair em nenhuma espécie de síntese pacificadora à *la* dialética hegeliana, conservando-se realmente como tensão, como antagonismo se você verifica que o próprio Nietzsche fala do interior da tradição platônico-cristã. É por causa disso que eu insisto sempre nessa hipótese e é isso que norteia o meu trabalho atualmente: a idéia de niilismo como sendo um conceito-chave para a última filosofia de Nietzsche. É somente sob a ótica, se você quiser, à sombra do niilismo, que você pode perceber que este outro que o discurso nietzschiano articula é um outro suscitado do interior do próprio movimento de desconstituição da moral cristã. Ou seja, é porque o mundo da metafísica tradicional se desmoronou, é, por conseguinte, sob a experiência radical do niilismo, que se coloca, se determina, para Nietzsche, a tarefa do pensar. Mas um pensar que se coloca intran-

sigentemente contra todas as tentativas de ressuscitar valores sobrevividos. Desse ponto de vista, a idéia da sombra do Buda no fundo da caverna é fantástica em Nietzsche. Se você afirma apenas que Deus morreu, o fato de afirmar que Deus morreu é extremamente radical, porque significa dizer: muitos séculos ainda escoarão e nós teremos que nos haver com a sombra de Deus. O que Nietzsche está permanentemente fazendo é denunciando a sombra, porque a cada tentativa de recuperação de valores sobrevividos são novas sombras que aparecem, são novos sucedâneos da redenção. É precisamente isto que Nietzsche está o tempo todo fazendo. Então, esta afirmação dionisíaca da multiplicidade, da diferença do outro, etc. é alguma coisa que se coloca, se você quiser, como consequência inevitável da lógica da própria metafísica tradicional.

(C.S.): Talvez seja importante insistir neste aspecto, porque corremos o risco de ficar, de um lado, na polaridade de autores que, ao se colocarem externamente a uma forma de pensamento, realizam um processo de desconstrução daquele pensamento e se colocam em uma curiosa neutralidade; e, de outro lado, também como uma afirmação externa, há aqueles que constroem um novo messianismo. É preciso marcar aqui que o pensamento nietzschiano nasce imbricado na cultura, nasce do próprio esfacelamento dessa cultura que ele não é uma afirmação externa, nem uma desconstrução externa.

(O.G.): Realmente, vou insistir na forma

como você coloca essa questão: acho fantástica. Ela nos introduz diretamente nessa perspectiva. Veja quando ele diz o que é que triunfa sobre a moral cristã. É precisamente a veracidade cristã. Quer dizer, essa espécie de proibidade incondicional de confessor é que nos faz, em última instância, que nos proíbe qualquer espécie de consolo mentiroso. Veja, afirmar algo que não seja a pura contingência, a pura imanência e o puro fluxo é de novo tentar resgatar uma forma qualquer ou uma sombra qualquer do divino. É de novo fugir da crueza e da radicalidade filosófica e crítica a que nos condena, de certa forma, a nossa própria proibidade cristã. Nesse sentido é que o tema da auto-superação da moral se articula, necessariamente, na minha opinião, com o conceito de niilismo, porque é a própria sublimação da veracidade cristã que me impede a crença nos valores sobrevividos. Que me impede, por proibidade intelectual, por dever de honestidade intelectual, continuar recorrendo — seja isso involuntário ou conscientemente — mas de continuar preso à sombra de Deus. Ou seja, em última instância: é porque nós somos suficientemente cristãos, diz Nietzsche, tão radicalmente cristãos, é que nós temos que levar até o fim essa veracidade e suprimir, de forma incontornável, os valores sobrevividos. Por isso é que eu tomei a liberdade de insistir muito mais não no parentesco e sim na diferença. Mais alguma questão?

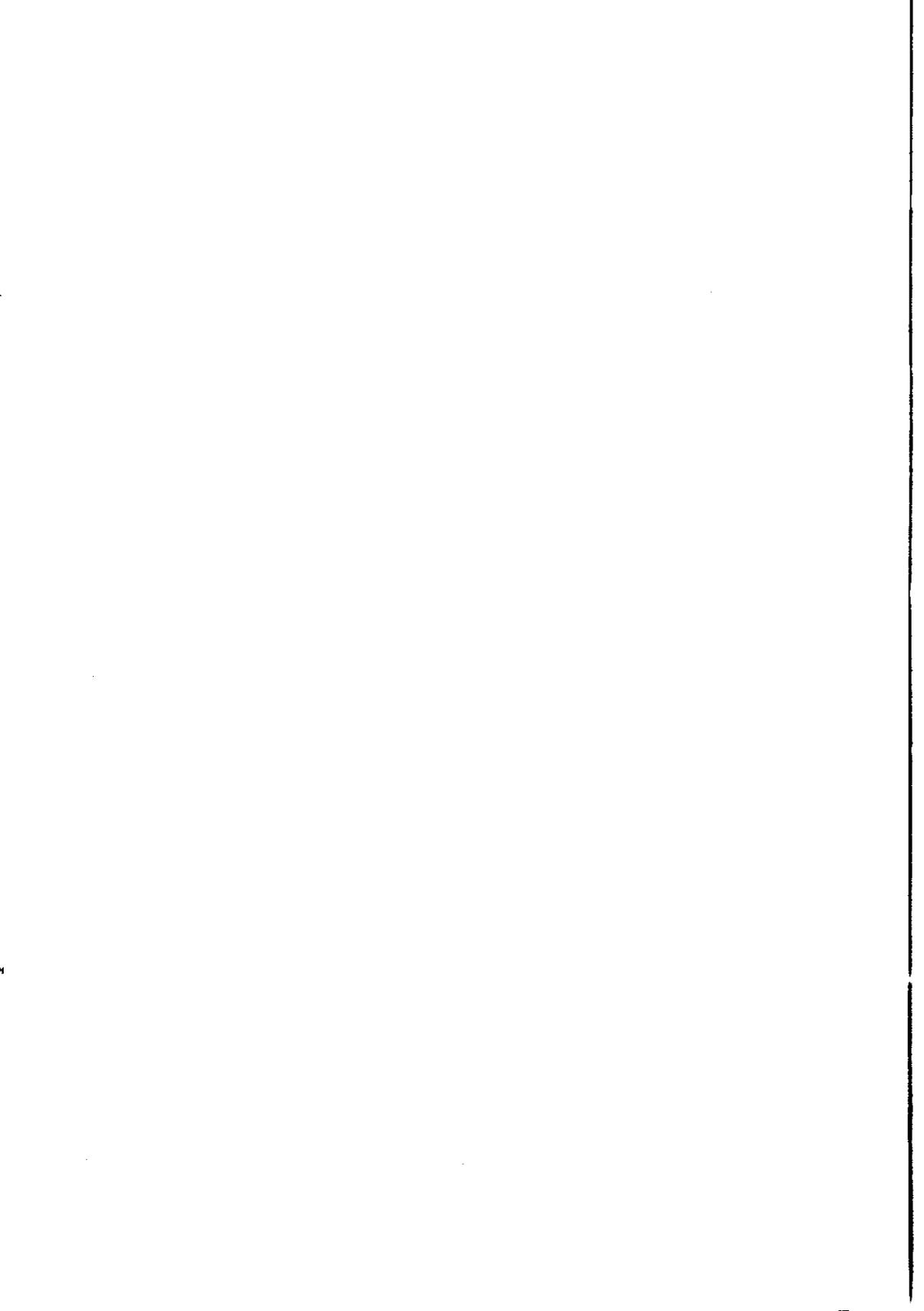
(C.S.): Para encerrar talvez possamos voltar ao início. Fiquei curiosa, e gostaria de saber se você teria condições de avançar

aqui para nós as linhas gerais e algumas das hipóteses que você irá trabalhar nesse curso de Nietzsche e Freud na Unicamp.

(O.G.): Bom, eu pretendo fazer análise cerrada mesmo no texto, é uma característica minha de trabalho; seria uma limitação da qual eu não posso de forma nenhuma abrir mão. Não posso me libertar. Eu vou tentar fazer em primeiro lugar uma análise do ressentimento na *Genealogia da moral* e vou tentar mostrar como a genealogia do ressentimento nos abre a perspectiva de uma certa gênese do sagrado em Nietzsche, do sagrado e da consciência moral. Eu pretendo fazer isso mostrando como Nietzsche, de fato, permanentemente dialoga com autores que ele às vezes nomeia e às vezes não nomeia: como o discurso nietzschiano da *Genealogia da moral* e de *Além de bem e mal* é uma desconstituição de certas evidências aceitas tanto na historiografia quanto na filosofia do século XIX. Eu pretendo mostrar que Eugen Dühring é um pensador com o qual Nietzsche polemiza o tempo todo, pretendo mostrar como a gênese ativa do ressentimento é uma contraposição frontal à teoria da vingança de Dühring, e pretendo mostrar como o discurso nietzschiano confessadamente só pode se constituir como uma hipótese genética e esta forma de autoprodução genética é o que, de certa maneira, praticamente, dá sustentação ao discurso do Nietzsche. Por outro lado, pretendo fazer o mesmo exame em Freud, em especial no *Totem e tabu* e no *Moisés e o mono-teísmo*; pretendo mostrar que também para Freud as hipóteses psicanalíticas são ne-

cessariamente genéticas; nesse sentido há uma concordância explícita entre os dois autores. Eu pretendo mostrar como tanto o discurso sobre o sagrado quanto o discurso sobre a consciência moral estão ligados a algo assim, que a gente, parodiando Freud, poderia chamar de hipóteses fantásticas. A hipótese do assassinato primordial, de um lado, e em Nietzsche a idéia absolutamente extravagante da horda de senhores que se apropria de uma massa informe, de um bando errante, dá a ele a forma do Estado, etc. Como são, de um lado e de outro, hipóteses fantásticas – se você quiser –, mitos. E eu pretendo mostrar qual é o estatuto dessas hipóteses em um e em outro discurso. Por que é que Freud precisa recorrer a essas hipóteses e o que é que essas hipóteses produzem, qual é o ganho epistemológico que elas promovem no texto do Freud e, por outro lado, por que Nietzsche formula uma hipótese, digamos assim, aparentemente disparatada como essa. Eu pretendo mostrar que no caso de Nietzsche trata-se de um objetivo polêmico preciso, trata-se de desconstituir certas evidências como a do contratualismo, por exemplo, certas evidências jurídicas com as quais o século XIX estava habituado a pensar, como, por exemplo, a categoria de finalidade; e que para Freud trata-se de um certo ideal de

ciência em que algumas hipóteses, aparentemente, pelo menos de início, não amparadas suficientemente por dados antropológicos ou das ciências naturais, etc., podem permitir um certo ganho teórico que consiste fundamentalmente, essa pelo menos é a minha opinião, em estabelecer analogias entre séries de explicação ou séries de eventos aparentemente desconectadas, como por exemplo os episódios que você observa na prática clínica ao longo do desenvolvimento da libido individual e, por outro lado, uma certa perspectiva de trajetória evolutiva dos sistemas de pensamento. É preciso que você encontre o elemento ou o conjunto que torna possível estabelecer relações de analogias entre séries causais. Agora, se você dispõe de uma perspectiva como essa, você pode estabelecer uma síntese justa entre cadeias de explicação e séries de eventos, que aparentemente não mantinham relação entre si. Agora, precisamente esta síntese, que se produz por analogia, pode fornecer uma perspectiva global –, se você quiser –, não sistêmica ou sistemática, mas pelo menos plausível e é dessa forma – de alguma maneira convincente –, articulando entre si séries de diferentes fenômenos, que se pode não somente relacioná-los entre si, mas efetuar transposições e esclarecê-las mutuamente.



## DIZER O TEMPO

Jeanne Marie Gagnebin\*

A Benedito Nunes

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir com palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar eu sei, se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. (Santo Agostinho. *Confissões*, XI, 14 [17]).

Com essa exclamação famosa, no centro do Livro XI de suas *Confissões*, Santo Agostinho inicia uma interrogação filosófica que marca, até hoje, a reflexão ocidental sobre memória, tempo e história. Para essa discussão, escolhi alguns aspectos dessa interrogação, e isso por duas razões principais.

Primeira razão: porque o gênero discursivo das *Confissões* se situa num cruzamento privilegiado entre história e literatura. Com a história, ele compartilha uma pretensão de verdade como reconstrução exata e verificável dos acontecimentos do passado. É o motivo essencial da 'sinceridade', que, desde Agostinho até, no mínimo, Rousseau, quem sabe até mesmo Althusser, serve sempre de justificativa para o estranho empreendimento da narração autobiográfica. Com a literatura, o gênero das *Confissões* compartilha as estratégias da ficção, em particular a construção do enredo, da trama (aquilo que Ricoeur [1983; p. 55 et seqs.] chama de "*mise en intrigue*"); construção que remete a uma noção de verdade não mais como exatidão da descrição, mas sim, muito mais, como elaboração de sentido, seja ele inventado na liberdade da imaginação ou descoberto na ordenação do real.

Em vez de falar na construção do tempo e da memória primeiro na história e, depois, na literatura, prefiro, de antemão, tratar desse discurso fronteiro, ambíguo, no qual a segurança da verificação histórica e a arbitrariedade da imaginação literária se relativizam e se constituem mutuamente.

\*Professora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC-SP e IEL-Unicamp. Autora de *História e narração em Walter Benjamin* (São Paulo, Perspectiva, 1994).

Segunda razão da minha escolha da reflexão agostiniana sobre tempo e memória nas *Confissões*: ela marca um corte fundamental com as tentativas da filosofia antiga (em particular em Platão e em Aristóteles) que definiam o tempo em relação ao movimento de corpos externos, em particular em relação ao movimento dos astros. Ao propor uma definição do tempo como inseparável da interioridade psíquica, Agostinho abre um novo campo de reflexão: o da temporalidade, da nossa condição específica de seres que não só nascem, e morrem 'no' tempo, mas, sobretudo, que sabem, que têm consciência dessa sua condição temporal e mortal. Em particular, como já o indica nossa citação inicial, que podem falar e pensar no tempo. Veremos que essa ligação entre tempo e linguagem (fala do tempo, tempo da fala/escrita do tempo, tempo da escrita/música do tempo, tempo da música) será absolutamente decisiva para a própria possibilidade de uma definição do tempo – e da memória – por Agostinho. Em outros termos: é somente pela reflexão sobre nossa temporalidade, em particular sobre a temporalidade inscrita em nossa linguagem, que podemos alcançar uma reflexão não aporética sobre o tempo. Sigo aqui, como em toda essa exposição, a leitura que Paul Ricoeur (ibid.) faz das *Confissões*, mais especificamente sua tese que "... a especulação sobre o tempo é um matutar inconclusivo ao qual só replica a atividade narradora" (p. 21).

No caso específico das *Confissões* – e isso dá à leitura desse texto, independentemente do valor de edificação espiritual que ele possa ter, o prazer da descoberta que a aproxima da leitura de um romance de aventura e de suspense –, a interrogação sobre o tempo também é, de maneira inseparável, uma interrogação sobre o eu narrador, sobre a identidade narrativa portanto, e uma interrogação sobre o sentido desse empreendimento comprido e complicado que são as próprias *Confissões*, sobre a enunciação dessa narrativa. A conjunção dessas três questões – sobre a natureza do tempo, sobre a identidade do sujeito narrador, sobre o sentido da narração – explica também o recurso freqüente, cortando a narrativa propriamente dita, à oração. Agostinho não rezaria, pois, somente em virtude da sua santidade já presente, mesmo que ainda não canonizada; rezaria muito mais para retomar fôlego na sua longa busca e, simultaneamente, para se certificar, diante da bondade e da eternidade divinas, do possível sucesso de sua empresa. O contraste entre tempo humano e eternidade divina se desdobra, desse modo, no contraste entre os longos e difíceis meandros da história humana que se vive e se conta e a onisciência instantânea de Deus que não precisa de nossas histórias para conhecer a verdade: "Sendo tua a eternidade, ignoras porventura Senhor, o que te digo, ou não vês no tempo o que se passa no tempo? Por que razão te narro, pois, tantos acontecimentos?" Assim começa o livro XI, ligando estreitamente a questão sobre a natureza do tempo à sobre o sentido da narração das *Confissões*. A essa oração inicial corresponde uma segunda, no último trecho do Livro XI, mais precisamente no intervalo crucial entre as refutações das definições do tempo como medida do movi-

mento dos corpos e a aquisição progressiva da definição agostiniana do tempo como “*distentio animi*”, “distensão da alma/do espírito”:

Confesso-te, Senhor, que ainda ignoro o que seja o tempo. De novo te confesso também, Senhor – isto não o ignoro –, que digo estas coisas no tempo e que já há muito tempo que falo do tempo, e que esta longa demora não é outra coisa senão uma duração de tempo. E como posso saber isto, se ignoro o que seja o tempo? Acontecerá talvez que não saiba exprimir o que sei? Ai de mim, que nem ao menos sei o que ignoro! (XI, 25 [32], trad. modificada).

Entre essas duas orações, Agostinho já venceu dois obstáculos maiores à apreensão desse tempo que é condição transcendental do seu discurso sobre ele, fundamento da própria fala que se furta a ela. Um obstáculo é, como já dissemos, a refutação das definições antigas do tempo segundo o movimento dos corpos. Não me estenderei aqui a esse respeito. O outro obstáculo, muito maior para nossa sensibilidade moderna, é a refutação dos argumentos céticos sobre a inexistência do tempo. Argumentos angustiantes, que voltarão, reiteradas vezes, nas numerosas queixas filosóficas ou poéticas sobre a caducidade, a fragilidade, mais a mortífera transitoriedade do tempo humano: o passado não existe, pois já morreu; o futuro tampouco, pois ainda não é; e o presente, que deveria ser o tempo por excelência, porque é a partir dele que se afirmam a morte do passado e a inexistência do futuro, o presente, então, nunca pode ser apreendido numa substância estável, mas se divide em parcelas cada vez menores até indicar a mera passagem entre um passado que se esvai e um futuro que ainda não é. Aos assaltos do ceticismo, Agostinho não retruca – malgrado sua santidade! – por uma afirmação de crença ou de fé, mas sim por uma *reflexão crítica*, e, em seguida, por uma *reflexão pragmática* sobre nossa linguagem.

Explico melhor. Uma reflexão crítica sobre nossa linguagem: a impossibilidade de determinar *onde* se encontra esse tempo sempre fugidio, em particular esse presente que “não tem nenhum espaço” (“*praesens autem nullum habet spatium*”, XI 15,20), não acarreta, como o querem os céticos, a inexistência em si do tempo, mas somente sua inexistência espacial objetiva. Dito de outra maneira: é a nossa propensão, quase natural, de falar e de pensar no tempo em termos (em imagens, em conceitos) espaciais que nos impede de entender sua verdadeira natureza.

Essa crítica já se encontrava no Livro X das *Confissões*, no qual Agostinho reconhecia que era impossível falar em termos espaciais da memória, pois nenhuma metáfora (grandes “campos”, “antros e cavernas sem número”, “vastos palácios”, “grande receptáculo” da memória, etc.) consegue dar conta das imagens que a memória “encerra” “dentro” de si. Essa ‘dimensão’ infinita da memória provoca em Agostinho, como mais tarde em Proust, uma reação de admiração e de susto, quase de medo.

Mesmo que não se pense nas idéias inatas oriundas de Deus e sempre presentes 'em' nossa memória, também quando não o percebemos, mesmo que se pense somente na memória profana, oriunda das sensações e do aprendizado humanos, a profusão de imagens que nos invade, às vezes à nossa revelia (cf. a bela análise das imagens que "irrompem aos turbilhões" contra nossa vontade; X, 8, 12), exige o abandono da descrição da atividade espiritual do lembrar em termos espaciais. Para poder descrever, pois, seus próprios atos, o espírito não pode se pensar a si mesmo como o palco, gigantesco e sempre cambiante, de uma representação infinita, não pode se pensar em termos de espaço e de representação, mas deve, para se pensar a si mesmo, pensar simultaneamente o que está 'além' dele, o que, portanto, lhe escapa, o que ele não pode nem conter nem compreender. Agostinho expõe de maneira belíssima essa impossibilidade de o espírito se *apreender* a si mesmo, se quiser dizer sua verdade mais íntima:

É grande esta força (*vis*) da memória, imensamente grande, ó meu Deus. É um santuário infinitamente amplo. Quem o pode sondar até ao profundo? Ora, esta potência é própria do meu espírito e pertence à minha natureza. Não chego, porém, a apreender todo o meu ser. Será porque o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo? Então onde está o que de si mesmo não encerra? Estará fora e não dentro dele? Mas como é que o contém? (X, 8, 15)

E no fim do Livro X, antes de iniciar a análise do tempo no livro seguinte, Agostinho evoca a atividade psíquica e espiritual por excelência, a busca de e o encontra com Deus, como sendo o paradoxo de um movimento incessante que não acontece em lugar nenhum: "E não há nenhum lugar, quer retrocedamos, quer nos aproximemos, e não há nenhum lugar". ("*Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus.*") (X, 26, 37)

Pensar a memória não em categorias espaciais, mas em termos de atividade psíquica: a mesma tentativa se repete a respeito do tempo no Livro XI – o que, podemos notá-lo, é mais temerário ainda, pois se a memória parecia estar *dentro* de nós, somos nós, agora, que parecemos estar *dentro* do tempo. A estratégia de crítica da linguagem espacial, imprópria para dizer tanto a memória como o tempo, se desdobra, no Livro XI, numa estratégia maior que poderíamos chamar de *argumentação pragmática*, isto é, não só de reflexão crítica a respeito de nossas categorias lingüísticas, mas também de reflexão sobre os vários usos que fazemos da linguagem, sobre as várias formas de empregá-la, sobre os diferentes 'jogos de linguagem' diria, hoje, um Wittgenstein. Já ao colocar a questão central "*quid est enim tempus?*" ("que é pois o tempo?"), Agostinho diferencia entre a tentativa aporética de explicar a natureza do tempo e, em contraposição, a nossa fala comum, que utiliza sempre essa noção de tempo, como se soubéssemos, de maneira intuitiva, inconsciente, mas prática, o que ele é:

Quando dele falamos compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei, se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei (XI, 14, 27)

Agostinho distingue, portanto, uma prática explicativa, analítica, e uma prática comum, cotidiana, mais fundamental que a primeira, que permite resistir aos sofismas do pensamento entregue a si mesmo. Com efeito, é essa prática comum que refuta a demonstração da inexistência do tempo pelos céticos. “E contudo, Senhor, percebemos os intervalos dos tempos, comparamo-los entre si e dizemos que uns são mais longos e outros são mais breves. Medimos também quando esse tempo é mais comprido ou mais curto do que outro...” (XI, 16, 21). Esse protesto do *sentimus, comparamus, dicimur, metimus* é, como o ressalta Ricoeur (1983; p. 24), o protesto de nossa *atividade* sensorial, lingüística e prática, que não se deixa intimidar pelas sutilezas argumentativas dos filósofos. O mesmo recurso à nossa *prática* discursiva fornece mais um elemento para recusar a suposta inexistência do tempo: se não houvesse nem passado nem futuro, como poderíamos falar a respeito deles? Ora, nós contamos o passado, distinguimos o que nele aconteceu ou não, portanto o verdadeiro do falso em relação a ele; simetricamente, podemos prever o futuro e verificar a verdade ou a falsidade de nossas previsões. Podemos observar que esse raciocínio se aplica à própria atividade narrativa de Agostinho nas *Confissões*: se não pudesse lembrar do passado, saber o que nele aconteceu, não poderia narrar sua infância e sua juventude – tema dos primeiros livros das *Confissões* – nem chegar a esse momento de auto-reflexão narrativa que constitui a especulação do Livro XI sobre o tempo, ou ainda: a própria narração das *Confissões* pressupõe, como condição transcendental, a existência do passado, portanto do *tempo* passado e do tempo presente em que se escreve, mesmo que não se saiba como explicar ou definir essa existência.

Pensar o tempo significa, portanto, a obrigação de pensar na linguagem que o diz e que “nele” se diz. Há no texto agostiniano um deslocamento progressivo de uma reflexão – aporética – sobre o tempo, como um certo tipo, misterioso e inapreensível, de *substância*, para uma auto-reflexão sobre as várias atividades humanas. Esse deslocamento é assinalado pela passagem das ‘substantivas neutras singulares’, *Praeteritum, Praesens, Futurum*, para a forma plural adjetiva, *Praeterita, Praesentes, Futura* – *acontecimentos* passados, presentes, futuros (Ricoeur, 1983; p. 26). Num segundo momento, passa-se da reflexão sobre os acontecimentos ou as coisas em si mesmas (*Res ipsae*) para uma reflexão sobre as rastros (*vestigia*), ou as ‘imagens’ que deixam na alma, pois, como o diz Agostinho,

(...) ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens da-

queles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígio (XI, 18,23).

Não vou me demorar aqui nas dificuldades epistemológicas dessa teoria do *vestigium*, dificuldades apontadas por todos os comentadores (Ricoeur, 1983, pp. 28 ss; e Gilson, 1969; em particular a 1ª parte, capítulo 5). Queria ressaltar muito mais que essa noção de *vestigium*, de 'rastro', opera um duplo movimento: movimento de dessubstancialização do tempo, como já apontei, pois a idéia de rastro alude ao estatuto ontológico paradoxal de um ser que não é mais (a esse respeito, cf. Freud e seu bloco mágico ou Derrida e suas *traces*), e movimento de interiorização na alma, pois, agora, trata-se de analisar a atividade psíquica específica que reconhece imagens e rastros com índices temporais diversos. A questão inicial, portanto, se transformou. De uma questão sobre a essência ou sobre a substância ("Que é, pois, o tempo?") passa-se a uma questão sobre as condições transcendentais de nossa apreensão, pela atividade intelectual e lingüística, no espírito ou na alma, como diz Agostinho, de três modalidades diferentes de tempo:

Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presentes das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas ("*praesens de praeteritis memoria*"), visão presente das coisas presentes ("*praesens de praesentibus intuitus*") e esperança/expectativa presente das coisas futuras ("*praesens de futuris exspectatio*") (XI, 20, 26).

Esse resultado parcial recoloca, porém, o problema já comentado no Livro X da insuficiência do vocabulário espacial para descrever a atividade espiritual. Não basta, pois, passar de uma noção espacial exterior do tempo a uma noção espacial interior, mesmo que houvesse aí um progresso em direção a uma descrição mais específica de como agimos 'no' tempo, 'com' o tempo, 'sobre' o tempo. Agostinho retoma e amplia a questão ao se perguntar não mais sobre a essência do tempo, mas sobre nossas práticas de medição: como conseguimos medir o(s) tempo(s) se esse(s) não tiver(em) espaço? (XI, 21, 27). Essa nova pergunta leva à exaustão a contradição entre a realidade da ação subjetiva (da medida) e a insuficiência do vocabulário espacial. Os exemplos de Agostinho são todos emprestados – vale a pena ressaltá-lo mais uma vez – do domínio da linguagem: recitação de um poema, canto de um hino, medida das sílabas no verso. Nesse momento crucial do Livro XI, no qual se alcança, a duras penas, uma definição, a questão da linguagem – esse estranho ser que só remete às coisas porque presentifica sua ausência – e a questão do tempo – esse outro estranho ser que não se deixa agarrar em seu incessante escapular –, ambas questões se unem. Com efeito, a relação entre tempo e linguagem não é, como parecia à primeira vista, uma mera rela-

ção de continente e de conteúdo, mas, criticadas essas categorias espaciais que nos confundem em vez de nos esclarecer, muito mais profundamente, uma relação transcendental mútua: o tempo se dá, de maneira privilegiada, à minha experiência em atividades de linguagem – no canto, na recitação, na escrita, na fala – e só consigo falar, escrever, cantar e contar porque posso *lembrar*, exercer minha *atenção* e *prever*. Cito o belo parágrafo 28, 38:

Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele (“*in totum expectatio mea tenditur*”). Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se (“*tenditur in memoria mea*”) colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu ato divide-se em memória, por causa do que já recitei, e em expectativa, por causa do que hei de recitar (“*At que distenditur vita huius actionis meae in memoria ... et in expectionem...*”). A minha atenção está presente e por ela passa [melhor: é lançado, transportado] o que era futuro para se tornar pretérito (“*praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum*”). Quanto mais o hino se aproxima do fim [melhor: quanto mais se faz avançar e se faz avançar (“*quanto magis agitur et agitur*”)] tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumada, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória (“*quum tota illa actio finita transierit in memoriam*”).

Essa descrição exemplifica a definição, já proposta por Agostinho em 26, 33, do tempo como *distensio animi*, distensão da alma. Observemos aqui que Agostinho não chega a essa definição por uma série de deduções lógicas rigorosas, pois a condição transcendental da temporalidade em relação a nossa linguagem e a nosso pensamento impede que se possa refletir sobre ele como se fosse um objeto exterior ao pensar. Agostinho procede muito mais por uma análise paciente que poderíamos chamar de fenomenológica (aliás Husserl e Heidegger lembrarão muitíssimo do Livro XI das *Confissões* [Ricoeur, 1983; p. 34]), uma tentativa de descrição daquilo que acontece quando agimos – e, em particular, quando falamos, contamos ou cantamos – nessa imbricação originária entre ação, linguagem e temporalidade. Ou ainda: Agostinho não tenta mais falar, de fora, sobre o objeto tempo, mas sim descrever, ladeando com o pensar o próprio pensamento, nossa experiência do tempo. Ora, essa não se diz em termos espaciais objetivos, mas em termos ativos de esticamento, de dilaceração, de tensão entre o lembrar e o esperar. No trecho que acabamos de ler, encontramos os ‘substantivos’ principais desse movimento da alma: *distentio* e *attentio* (às vezes também o sinônimo *intentio*). A *distentio* caracteriza mais uma tensão em sentidos opos-

tos, portanto uma luta incessante, dolorosa, entre a ação da lembrança (do passado) e ação da expectativa (do futuro); a *attentio* designa muito mais a concentração da atividade intelectual que tenta pensar essa luta, isto é, a intensidade de um presente que não é mais mero ponto indiferente de passagem, mas sim instante privilegiado de apreensão dessa não-coincidência, tomada de consciência ativa desse incessante esticamento. Como Ricoeur (ibid.; p. 34 et seqs.) o sublinha com força, é justamente o aprofundamento nesta falha dolorosa da temporalidade humana, falha da qual os céti- cos queriam deduzir a inexistência do tempo, que permite a Agostinho sua verdadeira compreensão.

A estrutura temporal revelada pelo exemplo acima da recitação é aplicada, em seguida, a qualquer forma de narrativa, seja ela mais curta (na sílaba), seja ela mais comprida como “a história – inteira – dos filhos dos homens” (28, 38). Mais essencialmente, essa distensão caracteriza nossa existência temporal, portanto nunca plena de si mesma numa beatitude eterna que só cabe a Deus, mas sim dilacerada numa incessante e dolorosa não-coincidência consigo mesma, nesse desacerto, nesse desassossego que nos faz sofrer – e, inseparavelmente, procurar, inventar, desmanchar, construir e reconstruir sentido(s).

Chego à minha conclusão que empresto, mais uma vez, à bela leitura de Ricoeur. No texto agostiniano, é óbvio, essa reflexão sobre a temporalidade humana dilacerada só adquire seu sentido último em oposição à plenitude da eternidade divina. No entanto, não há somente um antagonismo irreduzível entre temporalidade humana e eternidade divina, mas, na reta linha da teologia agostiniana da encarnação e da iluminação, uma relação mais secreta e fundadora de co-pertença: a própria visada da experiência temporal, na sua intensidade presente (*attentio* ou *intentio* no vocabulário de Agostinho) torna-se como que uma imagem do presente eterno de Deus em nós. À dialética tempo-eternidade corresponde, no seio da própria experiência temporal, a dialética entre *distantio* – a tensão com o dilaceramento doloroso – e *intentio* ou *attentio* – a tensão como intensidade, força, concentração. Assim, ainda segundo Ricoeur, a oposição entre tempo humano e eternidade divina não acarreta só, como uma leitura edificante barata induziria a pensá-lo, uma desvalorização do primeiro, falho e transitório, em relação à plenitude da segunda. De maneira muito mais instigante, esse constraste introduz, dentro da experiência humana do tempo, uma diferenciação qualitativa essencial. Ela permite, nas palavras de Ricoeur, uma teoria das várias intensidades temporais, um aprofundamento da temporalidade humana, contra a concepção vulgar de um tempo cronológico, linear, “homogêneo e vazio” (no dizer de Walter Benjamin).

Permanece a seguinte questão: hoje, quando não podemos mais acreditar, com a mesma certeza tranqüila, que o Outro de nosso tempo seja a eternidade divina, como conseguir, porém, uma compreensão diferenciada, inventiva da temporalidade – e da história! – humana em suas diversas intensidades? Questão essencial à qual o pensa-

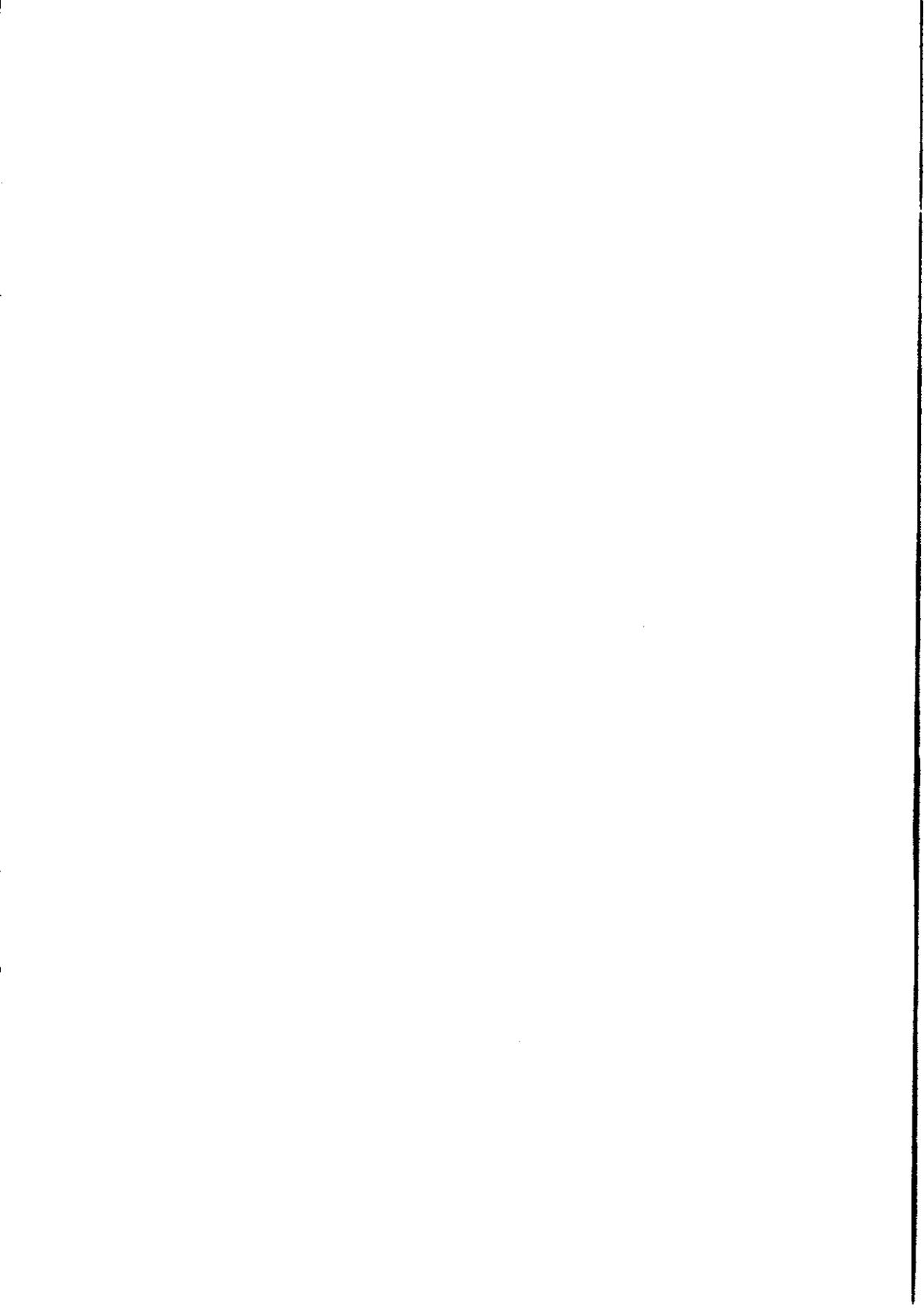
mento teológico de Agostinho responde e à qual, em sua profanidade radical, a reflexão contemporânea, seja ela histórica, poética ou filosófica, não pode se furtar.

#### **Referências bibliográficas**

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, XI, 14 [17], Trad. de J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrosio de Pina, S.J. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

GILSON, Étienne (1969). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, Vrin.

RICOEUR, Paul (1983). *Temps et récit, I*. Paris, Seuil.



## A HISTÓRIA E O ESTRANHO \*

Luiz A. M. Celes\*\*

O capítulo V de *A interpretação dos sonhos*, dedicado à elucidação do material e das fontes do sonho, após discutir a presença, no sonho, de material atual indiferente, de material recente significativo e de material antigo significativo, permite-nos, em suas últimas seções, perguntar pelo modo de presença desse material antigo (infantil) significativo e, na terminologia metapsicológica, reprimido. É nessa condição que se encontra o desejo despertado no sonho e que, então, se faz fonte do sonho.

Dizendo que na alma *existem* desejos reprimidos, Freud (1900 a [1899]; p. 247) acrescenta: “A expressão ‘existem’ não a entendemos no sentido histórico, a saber, que tais desejos estiveram dados e depois se os aniquilou (...) tais desejos seguem existindo, mas ao mesmo tempo uma inibição pesa sobre eles”.

Desse modo, o antigo, o infantil, continua existindo de maneira não-histórica, presentifica-se mesmo por sua não-historicidade. Mais à frente, Freud (ibid.; p. 259) completa: “Não estão mortos [os desejos antigos] como entendemos que o estão nossos defuntos, senão como as sombras de *A Odisséia*, que, tão logo bebem sangue, despertam para uma certa vida.”

Presentifica-se o infantil por sua não-historicidade e de maneira não-histórica, tem uma certa vida, é esta vida que pode ser retomada no sonho, por exemplo. Aliás, Freud o diz explicitamente, vida a que “pode o sonho fazer retroceder todas as noites” (ibid.; p. 255).

Finalmente Freud (ibid.; p. 257) completa: “A essência mais profunda e eterna da humanidade, que o poeta conta poder despertar em seu auditório, são aquelas moções da vida da alma que têm sua raiz na infância que depois se fez pré-história”.

Tomo a expressão ‘pré-história’, introduzida aí por Freud, para conduzir nosso percurso.

---

\* Este artigo é parte de um trabalho mais extenso que tenho desenvolvido sobre a função do tempo na elaboração psicanalítica freudiana. A seção aqui destacada propõe uma compreensão da concepção de história na psicanálise freudiana, que gostaria de trazer mais imediatamente à reflexão pública, em face do seminário sobre o ‘estrangeiro’ realizado no segundo semestre de 1994, na PUC-SP.

Para o título, inspirei-me em histórias bastante familiares, como *A bela e a fera* ou *O médico e o monstro*.

\*\* Psicanalista, doutor em Psicologia Clínica, professor da UnB.

'Pré-história' se opõe à história, primeiro no sentido de que naquela não há história; trata-se propriamente de um tempo mítico, onde o tempo histórico não está presente, onde não se pode mais pensar com os parâmetros temporais habituais de nossa história. Mas é também uma pré-história que pode ser despertada, condição com a qual conta o poeta, é este despertar que nos proporciona toda noite o sonho. Como o desejo que existe em sentido não-histórico, a pré-história tem para Freud o sentido do que *permanece*, e que permanece como pré-história, quer dizer, como o que não se deixa submeter à história, não se deixa modificar nem morrer: insiste como uma mesma coisa sempre; permanece, não obstante a história. Como tal, 'pré-história' não se deixa fazer história, está lá, como que em um tempo irrecuperável.

De um segundo modo, 'pré-história' se opõe à história, no sentido que, confrontada com esta, aquela permanece antiga: é anterior à história. Dessa maneira as moções infantis, a infância, o antigo permanecem existindo, mas com as marcas de sua antiguidade. Permanecem com uma marca distintiva de tudo o mais que, para a psique é atual, está igualmente presente. Isto é, afinal de contas, o que sustenta Freud (1918b [1914]; p. 48) em sua formulação metapsicológica, e que, inclusive, o faz rejeitar a hipótese (de outro modo sustentada por Jung, por exemplo), segundo a qual as fantasias da infância seriam simples construções do adulto transpostas para a infância. Apon-tamos, segundo essa perspectiva, um modo de presença positiva do parâmetro da temporalidade na metapsicologia freudiana, e não somente no modo negativo da definição do inconsciente como atemporal. Pois abra-se mão dessa marca positiva da pré-história como pré-história, dessa marca positiva do recalcado como antigo, e se estará em face de uma impossibilidade de análise, na especificidade que lhe dá a psicanálise. Até mesmo se perderia a especificidade da psicanálise!

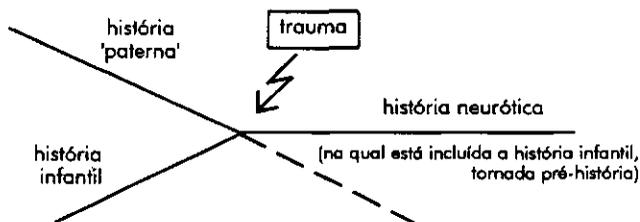
Chama-nos a atenção, ainda, a última frase de Freud citada, que diz: "infância que depois se fez pré-história". O verbo dessa frase indica uma mudança de condição, a saber, a "infância", no seu tempo, não foi pré-história, ao contrário, fez-se pré-história. Quer dizer, em seu tempo, ela foi história. "Depois", o advérbio temporal usado por Freud, "se fez pré-história". Há, portanto, um tempo de conversão dessa infância, a seu tempo história, em pré-história. Com esse advérbio temporal 'depois', Freud parece colocar-nos diante da idéia de uma história que transforma uma outra história em pré-história. Como se num determinado e hipotético tempo, uma história que se inicia faz, da história até então, pré-história. Mas esta idéia ainda é muito simples. Freud usa o verbo 'fazer' num sentido reflexivo, que nos permite traduzir a frase para: história que depois se faz pré-história. Quer dizer, esse sentido de uso reflexivo que faz Freud do verbo parece apontar para a particularidade de que a história que converte a história em pré-história é, afinal, a mesma história que a história convertida em pré-história.

Vale a pena estendermos estas reflexões para indicarmos dois caminhos de elaborações que esta passagem freudiana pode ensejar.

1. A primeira perspectiva de reflexão refere-se a uma história que transforma outra história em pré-história. Pensaríamos, assim, em duas histórias: a história infantil, depois transformada em pré-história; e a história-causa dessa transformação. Um processo que pode ser entendido seja pensando-se na hipótese de que duas histórias se interceptam, transformando a primeira e continuando a segunda como esquecimento da primeira, seja pensando-se na hipótese de que num determinado momento uma segunda história se inicia, transformando a primeira. Vejamos.

1.1. A idéia de uma história que é interceptada por outra, transformando a primeira, é, não obstante sua simplicidade, o que especificamente está explicitado na primeira teoria do *trauma*. Esta é a teoria que deu sustentação à primeira compreensão psicanalítica das psiconeuroses (a 'neurótica', como Freud com muito mau gosto a designou em uma carta a Fliess). O trauma, então, é pensado como efeito de alguma coisa estranha, alheia ao sujeito e mesmo objetivamente alheia, como efeito da interseção de uma outra história sobre a história infantil. É a posição dada à sedução paterna, por exemplo. Assim, o destino neurótico do sujeito é pensado como produto dessa violência, dessa objetividade da sedução.

Dessa maneira formulada, a coisa ainda está muito parcial. É certo que tal modo de explicação permitiria a concepção de todo um aparato profilático; excluiria, por outro lado, qualquer possibilidade de 'cura' analítica. O sentido do progresso de Freud já denuncia essa compreensão parcial, pois foi a cura analítica que lhe permitiu construir a primeira explicação da psicose. Ela mostra, afinal, que a história objetivamente alheia termina por constituir-se em história própria, da qual, não obstante, o sujeito se defende, recalando, transformando sua história em pré-história. Poderíamos dizer que há, nessa perspectiva, dois efeitos dessa interseção de histórias. Primeiro, e o que está diretamente indicado por Freud, a transformação da história infantil em pré-história. Trata-se de um processo de defesa que busca eliminar o estranho dessa intercepção, mas que, pela defesa, *constitui estranha* (isto é, faz pré-história) a própria história infantil. Segundo, esse estranho que, agora, habita a própria história, transforma esta história, dá-lhe, por exemplo, o destino neurótico. Um esquema:



De qualquer maneira, estamos diante de uma concepção do trauma como efeito de uma objetividade propriamente alheia à história infantil.

1.2. A hipótese, segundo ainda o primeiro modo de compreensão da passagem

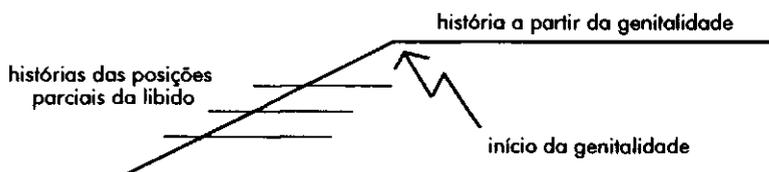
de *A interpretação dos sonhos* que estamos discutindo, uma história alheia segundo a qual não intercepta a história infantil, mas, sim, num determinado momento uma outra história se inicia, como história própria, e transforma a história de até então em pré-história. Esta hipótese pode ser exemplificada com a teoria do desenvolvimento libidinal, tal como dela Freud (1916-1917; p. 299) nos dá um resumo:

... que a vida sexual – o que chamamos a função libidinal – não emerge como algo acabado, tampouco cresce semelhante a si mesma, senão que recorre a uma série de fases sucessivas que não apresentam o mesmo aspecto; é, portanto, um desenvolvimento retomado várias vezes, como o que vai da crisálida à mariposa. O ponto de virada desse desenvolvimento é a subordinação de todas as pulsões parciais sob o primado dos genitais e, com isto, o submetimento da sexualidade à função da reprodução.

O 'Caso Dora', ainda que tenha sido elaborado segundo um momento inicial da teoria do desenvolvimento libidinal, talvez originário, é, por isso, exemplar a respeito. Nesse momento, a primeira teoria das psiconeuroses (a 'neurótica') está abandonada por Freud, ainda que não publicamente. Trata-se, então, de entender a função traumática segundo outros modelos que não o da sedução (mesmo que seja possível apontar a presença desse modelo no 'Caso'). Como mostramos em outro lugar (Celes, 1991), a causa da neurose é, então, creditada por Freud ao surgimento da genitalidade, entendida como última posição do desenvolvimento libidinal. Esta última convulsão vulcânica<sup>2</sup> adquire o estatuto de um verdadeiro estranhamento, capaz, inclusive, de reorganizar (ou 'reorganizar') a história do desenvolvimento corrente, mesmo que esta seja já entendida de modo multifacetado e parcializado. Mas há, diz Freud (1905e [1901]; p. 51, n. 45 e p. 77), uma condição para que o surgimento da genitalidade, da libido genital, tenha um efeito traumático (atentando-se para o fato de que nesse caso e nessa passagem, o conceito de trauma não é usado por Freud): a condição de que o gozo genital seja prematuro. Quer dizer, o efeito traumático do surgimento dessa nova história, a da genitalidade – e, claro, história das experiências que tornam a libido genital em genitalidade vivida –, apóia-se sobre numa condição temporal, mais precisamente, sobre a antecipação da experiência genital<sup>3</sup>.

Em resumo, encontramos-nos diante do seguinte quadro: a) as posições libidinais podem ser entendidas como inícios de novas histórias, que, se não transformam as anteriores, permitem que elas permaneçam; melhor, não as afetam. O 'desenvolvimento libidinal' não tem, assim, um estatuto desenvolvimentista, como se fosse o crescimento de uma mesma coisa sempre, mas é entendido como feixes de histórias parciais, cada uma delas estendendo-se diacronicamente e relativamente independentes umas das outras; e b) não é esta completamente a posição da genitalidade (pelo menos não no 'Caso Dora'). No 'Caso Dora' e na citação acima transcrita (de 1916-1917), ela

aparece como uma possibilidade de reestruturação das parcialidades anteriores – ela não é, desta maneira, tratada como parcial e tem um momento próprio de surgimento. Nesse sentido, a genitalidade tem uma função sintética, sendo capaz como que de estruturar as parcialidades das posições libidinais anteriores, capaz de constituir, verdadeiramente, história. Que essa história se constitua como estranhamento, incluindo um estranhamento das posições anteriores, aparece como possibilidade efetiva. Dessa maneira, não a libido, ou a pulsão (usando uma terminologia mais tardia de Freud), se constitui como o acontecimento traumático, mas o tempo de seu surgimento: é estranha a genitalidade, a vivência genital, o gozo genital prematuro, isto é, antes do tempo apropriado. Um esquema poderia ser assim proposto:



2. O segundo modo de compreensão da passagem freudiana de *A interpretação dos sonhos* que apontamos acima é a que realça o uso reflexivo do verbo ‘fazer’ (“história que depois se fez pré-história”), e traz o entendimento de uma estranheza própria à história infantil, realizando, em consequência, uma dificuldade de se manter a distinção entre sujeito e objeto, entre subjetivo e objetivo. Trata-se de incorporar à história infantil uma estranheza que lhe seja própria. Dito de maneira mais apropriada, diz de um *estranhamento* inerente à história infantil. Como se no primeiro modo de compreensão delimitado, a sua primeira hipótese (1.1.) reverberasse na segunda (1.2.), ou se incluísse na segunda, de tal maneira a entender que a história mesma do sujeito passa a ter ela um caráter de estranheza, de alheamento. Só que não mais um alheamento objetivo, mas somente objetivável pelo próprio processo de recalque, ao qual, no entanto, se paga um preço, o da neurose. Vejamos.

Caricaturando um pouco a crise da primeira teoria das psiconeuroses<sup>4</sup>, e da primeira teoria do trauma, nela implicada, é bem este passo que, então, se impõe à compreensão freudiana: a compreensão de que a sedução não tem o estatuto de uma objetividade alheia, mas que é expressão da própria fantasia infantil. Mas uma fantasia que, nem por isso, deixa de ser traumática, deixa de ter seu caráter de estranheza, de estrangeiro – um estrangeiro que faz parte da própria história infantil, ou, dito ao contrário, uma história estrangeira a si mesma.

Todos sabemos da historinha que Freud, na época, conta a Fliess, justificando essa crise: não acredito que tantos pais assim, dentre eles o meu, sejam tão perversos a ponto de ficarem seduzindo suas filhinhas... as filhinhas o são. A sexualidade, a sexualidade infantil é a verdadeira responsável pela neurose. É ela que se constitui no

estranho radical à história do 'sujeito', mas é nela que se constitui a história, isto é, a história de que se trata é a história sexual que é, ela mesma, estranha, estrangeira.

Mas nem a crise da primeira teoria das psiconeuroses e nem a introdução da sexualidade infantil, como já apontamos acima, articulam de vez e completamente essa concepção de um estrangeiro *próprio e originário*. Essa crise da primeira teoria do trauma e o debater-se de Freud com ela<sup>5</sup> são reveladores de suas amplas conseqüências na compreensão psicanalítica de como, poderíamos dizer assim, o homem se existencializa. Pois ela parece abrir as questões da compreensão psicanalítica da história, da história própria, do estatuto do sujeito, da alteridade e do objeto, em psicanálise. Não nos parece nem mesmo difícil, ainda que trabalhoso, mostrar o esforço freudiano em articular, compreender ou simplesmente expressar o que aí se anuncia, seja na perspectiva da clínica (refiro-me mesmo às histórias clínicas), da técnica, da metapsicologia ou das teorias da sexualidade<sup>6</sup>. Mantendo-me fiel ao objetivo desse artigo, somente aponto para uma das direções da elaboração freudiana que me parece representativa dessa compreensão da estranheza própria e originária da história infantil.

No âmbito da elaboração da questão da sexualidade, parece-me significativa dessa compreensão a introdução daquilo que Freud chama "organização genital infantil". A organização genital infantil como uma interpolação à teoria da sexualidade é relativamente tardia na obra freudiana, data de 1923 (Freud, 1923e; p. 141). No entanto, já o 'Caso Homem dos Lobos', escrito em 1914, portanto quase dez anos antes, se apóia completamente na questão da 'castração', articulando plenamente a compreensão da genitalidade infantil. O que me parece absolutamente essencial e característico dessa noção de genitalidade infantil não é a simples idéia da presença da genitalidade na infância, mas sim a de que ela é infantil, isto é, *parcial*: ela adquire a significação ou o estatuto de *sexualidade parcial*.

Freud não usa, pelo que possa lembrar-me, essa expressão para designar a genitalidade infantil; quase que se nos impõe, então, como tarefa, mostrar seu caráter parcial na compreensão freudiana. Aqui não vamos senão fazê-lo de maneira indicativa. Basta lembrar, e com ela todas as suas conseqüências, a sua qualidade exclusivamente fálica, tão essencialmente marcada por Freud, distinguindo-a do que seria a sexualidade genital dita adulta. Em outra direção, mas no mesmo sentido, a preocupação, que a partir de então se impõe a Freud de compreensão da sexualidade feminina, ou, mais propriamente falando, da constituição da feminilidade, mostrar que muito antes de a genitalidade ter a função sintética a serviço da reprodução, como apontamos no item 1.2. acima, ela é, ela mesma em sua origem, parcial, infantil.

O fator de distúrbio da genitalidade deixa de ser a sua antecipação temporal. Agora, com a antecipação estrutural da genitalidade, qualquer tempo é tempo de seu surgimento: constitui-se estranho não mais a sua antecipação, mas o seu surgimento — é estrangeira a sua presença.

Por outro lado, é a perda de um ponto de apoio fundante que permita continuar falando de história o que parece se impor de maneira imediata, mais precisamente, a perda de um ponto de síntese das histórias da sexualidade infantil. A genitalidade, tornada parcial, perde essa função originária. Radicaliza-se o que vínhamos discutindo no item anterior. Como falar de história a respeito de uma multiplicidade de vivências parciais, que se organizam apenas de maneira parcial? Como conciliar a noção de história com essa característica, tão precisamente apontada por Freud, como sendo o polimorfismo da sexualidade infantil e – veja-se o ‘Caso Homem dos Lobos’ – das vivências infantis? Teríamos que pensar em uma diversidade de histórias, em histórias parciais.

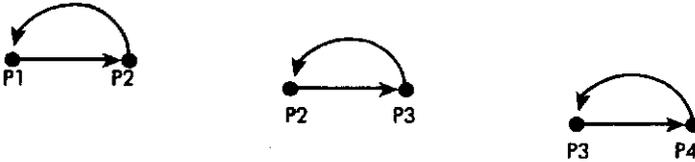
A coisa, no entanto, não é tão simples assim, pois trata-se, na psicanálise, também de dar conta da sexualidade dita adulta e esta, de alguma maneira, apresenta um caráter sintético e unificado. No curto texto de 1923, ‘A organização genital infantil’, Freud traz, logo nas primeiras duas páginas, essa discussão. Opondo-se à sua idéia anterior de que somente na puberdade se daria o primado dos genitais e com isso a unificação das pulsões parciais, ele completa:

Hoje já não me declararia satisfeito com a tese de que o primado dos genitais não se consuma na primeira infância, ou o faz somente de maneira incompleta. A aproximação da vida sexual infantil à do adulto chega muito além, e não se circunscreve à emergência de uma eleição de objeto. Ainda que não se alcance uma verdadeira unificação das pulsões parciais sob o primado dos genitais, no apogeu do processo de desenvolvimento da sexualidade infantil o interesse pelos genitais e a atividade genital adquirem uma significatividade dominante, que pouco vai atrás da idade madura. (ibid.; p. 146)

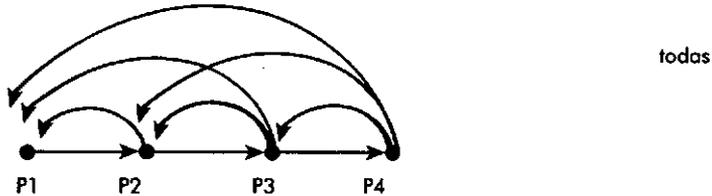
Uma dupla condição parece ser dada à genitalidade infantil: a de parcialidade e a de primazia, definindo-se sua propriedade e estranheza. O valor de estranheza dessa sexualidade se exterioriza, diz Freud (ibid.; p. 146), “como esforço de investigação, como curiosidade sexual”. Se *história* é o que é da ordem da significação, ganham importância as fantasias assim construídas, pois são o que dão significações às vivências<sup>7</sup>. Mais precisamente, ganha importância aquilo com que Freud muito cedo se preocupou, as ‘teorias sexuais infantis’, que, por suas características, são parciais, constituindo-se em sucessivos motivos de estranhamento, de retornos, de correções, e jamais superadas cabalmente (aptas a fazerem-se pré-histórias).

Se tomarmos o texto do ‘Caso do Homem dos Lobos’ como expressivo a esse respeito, percebemos como as diversas histórias vão se constituindo e se interceptando como que numa espécie de auto-estranhamento, segundo uma temporalidade bastante característica de ressignificações e retornos, de tal maneira que poderíamos propor os seguintes esquemas:

Pulsões parciais uma a uma



Onde: P1.... P4 = pulsões, ou mais precisamente, experiência de satisfações pulsionais.  
Ou podemos representá-las em conjunto, assim:



Retomando a outra direção de reflexões que a passagem de *A interpretação dos sonhos* que estamos tomando como *mote* permite, apontamos alguns sentidos de desenvolvimentos que o advérbio temporal usado por Freud enseja, mais precisamente, retomamos a idéia de que ‘depois’ uma história se transforma. Este advérbio nos conduz à idéia ou ao conceito que na passagem-*mote* não está propriamente explicitado, o conceito de ‘posterioridade’ [*Nachträglich*].

Esse conceito, associado à teoria do trauma, conduz-nos ao recalque, e bem precisamente ao recalque em sua acepção de recalque primário e recalque secundário. Para somente sugerir indicando desenvolvimentos possíveis, conviria indicar, segundo a primeira teoria do trauma, na qual a idéia de recalque primário não está propriamente presente, a função dessa posterioridade como efetivamente um ‘só depois’ do efeito do confronto traumático. Teríamos que distinguir a ‘experiência’ de ‘trauma’, e talvez acrescentar a noção de ‘cena’ para marcar a transformação da “experiência” histórica em cena traumática pré-histórica. Teríamos que estabelecer ainda a função propriamente do inconsciente enquanto condição para o trauma, isto é, para a transformação posterior da história, isto é, da experiência, em pré-história, isto é, em ‘cena’. Condição de inconsciência esta que Freud (1896a, p. 139; 1896b, p. 157; 1896c, p. 185) estabelece, ainda no interior de sua primeira teoria traumática.

Em seguida, trataríamos de aproximar a concepção propriamente antitética de ‘posterioridade’, para o que nos alerta Mahony (1992) (para-frente-para-trás – tal como representamos no último esquema, acima), à conceituação do recalque como, diz Freud no texto sobre o caso Schreber, delineado em três fases: recalque primário (que em certo sentido parece poder ser aproximado à condição de inconsciência da primeira teoria do trauma); recalque propriamente dito (que poderia ser aproximado ao efeito

traumático propriamente dito, na primeira teoria do trauma), e retorno do recalçado (que poderia ser aproximado à idéia da permanência, afinal de contas, da história transformada em pré-história, que, como tal, se faz repetir, isto é, permanece atual, presente. Melhor dizendo, o retorno do recalçado pode ser aproximado ao efeito da impossibilidade de historiação – ou temporalização<sup>8</sup> – do que se transformou em pré-história).

Não estou, com essas aproximações, procurando garantir a unidade da psicanálise, apontando idéias ‘precursoras’ das posteriores conceituações freudianas, nem o inverso. Não é este tipo de reflexão que me ocupa aqui. Sabe-se que ‘recalque primário’ não se encontra na posição de simples conceituação ou simples explicitação da ‘condição de inconsciência’ da primeira teoria do trauma. No entanto, ambos apontam para a mesma direção e sentido: para a compreensão de que antes mesmo de se estabelecer um estranhamento traumático propriamente dito, que se dá, no mínimo, em dois tempos – no que a idéia de posterioridade como um ‘só depois’ ganha pleno sentido – há uma estranheza originária à sexualidade, ou dito de maneira mais precisa, embora de alcance mais amplo, uma estranheza originária à atividade pulsional. Esta compreensão leva-nos, mais uma vez, à tarefa de apontar para o fato de que a idéia de “uma história que se faz pré-história” não é suficiente para dar conta do que se passa na psicanálise. A estranheza originária carrega a idéia de que não há uma história originária a ser transformada em pré-história; ou carrega a idéia de que toda história constituída se faz sobre um estranhamento originário, que em relação à história estará sempre na ‘posição crítica’ de pré-história. Que não se entenda esta “posição crítica” no sentido de uma outra significação constituinte, mas crítica à insuficiência de sentido de qualquer história.

Estas tarefas nos conduzem à aproximação entre análise e metapsicologia, precisamente por meio da subversão temporal realizada no conceito de posterioridade, que leva à compreensão da história do sujeito em análise, e assim, a uma espécie de teoria psicanalítica da temporalização, e à compreensão ou à possibilidade de explicação metapsicológica dos destinos da história do sujeito, ou dos destinos subjetivos, por meio do conceito de recalque. Um tal desenvolvimento permitir-nos-ia propor a tese de que o parâmetro temporal é mediação entre análise e metapsicologia.

Percebemos, então, que este modo de presença não-histórica do remoto, do infantil, supõe, precisamente, a sua presença infantil, isto é, não-historicizada, não elaborada historicamente, e que nisso se funda, propriamente falando, a idéia ou a definição da atemporalidade do inconsciente. Mas supõe, igualmente, um modo de presença distinto daquilo que estaria presente no sentido histórico, portanto presentemente ausente.

No entanto, o texto freudiano está de tal maneira marcado pela elaboração disso que se apresenta de maneira não-histórica que fica difícil estabelecer ou articular aquilo cuja presença seria histórica. Ora, se a história é aqui o parâmetro usado por Freud para marcar a outra presença, a presença do infantil, do pré-histórico, aquilo que

é histórico não é aparentemente possível de ser marcado no texto freudiano. Dessa maneira, aquilo que é da ordem histórica se nos apresenta como uma presença suposta e não propriamente elaborada, elucidada quanto à sua presentificação.

Podemos fazer uma pequena comparação para esclarecer isto. Aquilo que é historicamente presente para os sujeitos aparece-lhes como certeza imediata. Lembranças de suas experiências se lhes aparecem como passadas, mais ou menos precisamente localizadas no tempo, realizadas, numa palavra, se lhes aparecem como *lembranças*. E nós sabemos quanto trabalho se faz necessário para que os sujeitos rompam com esta crença até chegar a perceber que pelo menos parte dessas lembranças não são propriamente lembranças, mas têm uma vigência atual, como não-históricas. A elaboração freudiana, ao contrário, empenhada que está na elucidação da presença não-histórica das experiências remotas dos sujeitos acaba tomando como suposta, isto é, deixando não elaborada, não elucidada, o que seria da ordem da presença histórica dessas experiências. Assim, do ponto de vista da elaboração psicanalítica, isto que é designado 'presença histórica' está latente em relação àquilo que é chamado de presença não-histórica. Se nos é permitido usar a terminologia psicanalítica para esclarecermos (ou analisarmos) a própria psicanálise, diríamos que o histórico na psicanálise é o recalcado. No sentido de que sua vigência na elaboração psicanalítica só é apreensível como resultado de um trabalho, trabalho que será de análise.

Outro passo na direção da compreensão da história em psicanálise parece-me importante.

Precisamente por volta da época da análise do 'Homem dos Lobos', Freud introduz o conceito de narcisismo. É notável que Freud desloque para o narcisismo a função de unificação antes plenamente dada à genitalidade. É também com o narcisismo que a psicanálise mete-se, como se diz, em maus lençóis, pois acarreta a compreensão de uma espécie de monismo pulsional que contradiz o que me parece ser o ganho fundamental da psicanálise, a saber, a tese do conflito como originário<sup>9</sup>; nos termos que estamos empregando neste artigo, podemos dizer, a tese de uma *originária estranheza*. Sabemos que Freud somente recupera de maneira plena a concepção do dualismo pulsional com a introdução da pulsão de morte. O que a leitura de *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920g; p. 1) traz-me de mais instigante e original é a idéia de que a pulsão de vida se constitui no verdadeiramente estranho, estrangeiro, em face da morte. Ora, uma compreensão assim não é inócua, pois permite-nos entender, por exemplo, que a angústia, em sua radicalidade e origem, se dá diante da vida, isto é, da pulsão de vida, mais precisamente, da pulsão sexual. Por isso, sempre que se pensa no estrangeiro em psicanálise, se o pensa originário, constituinte ou familiar. Acrescenta-se a isso o fato de que o sexual na concepção psicanalítica é introduzido pelo outro e é do outro, e reencontramo-nos com a vigência da teoria do trauma, só que trauma constitutivo e não como desvio, erro ou distúrbio.

## Notas

1. Pretendemos desenvolver em texto próximo o tema da positividade do antigo no presente, tomando por objeto a narrativa de uma análise, a do 'Homem dos Lobos'.
2. Lembro-me de uma das muitas imagens que Freud utiliza para instigar nossa compreensão do desenvolvimento libidinal. Em uma delas, mesmo não me lembrando da referência, as diversas posições libidinais ou fases do desenvolvimento libidinal são ilustradas como convulsões de um vulcão cujas larvas, jogadas umas sobre as outras, se sedimentam em camadas que permanecem.
3. Percebe-se que estamos olhando parcialmente o 'Caso Dora'. Nele, a compreensão freudiana da função da sexualidade na subjetivação é muito mais complexa, ainda que não completamente sistematizada, o que nos permite desenvolver compreensões parcializadas, como aqui fazemos.
4. Dizemos que caricaturamos, pois a crise da 'neurótica' não se dá unicamente, como continuaremos a argumentar, pelo confronto com a fantasia e nem tem como consequência a sua substituição pela fantasia, como mostramos em outro lugar (Celes, 1993 e 1994).
5. Muitos anos depois, Freud literalmente a retoma (cf., por exemplo, Freud, 1918b [1914]; p. 187).
6. Não é propriamente hora de traçarmos o caráter do esforço freudiano de construção da psicanálise. Um exemplo disso, esbocei-o em artigo recentemente publicado (Celes, 1993b).
7. Nesta passagem, estou usando o termo 'vivências' no sentido de 'afetações', de 'ser afetado'. Esta precisão se faz necessária para distingui-lo do sentido próprio de 'vivência' que se constitui no *só depois da significação*. A noção de 'acontecimento' que Figueiredo trás de Heidegger para a análise parece-me ser adequada para expressar o sentido que na passagem estamos utilizando, precisamente aquilo que Figueiredo elucida como a primeira fase do acontecimento (Figueiredo, 1994, p. 149 et seqs.). No entanto, a utilização da noção de 'acontecimento' neste texto requereria um esforço crítico de mudança de nomenclatura que, por economia, não faço aqui.
8. A ligeireza com que utilizo a partícula alternativa 'ou' não deve deixar entender que historiação (ou historicização) e temporalização sejam noções aqui intercambiáveis. Mesmo porque historicização supõe uma temporalização, parecendo ser esta mais primária do que a outra. Em Freud, podem-se encontrar tanto preocupações temporalizantes quanto historicizantes. Talvez seja um exemplo da primeira preocupação a insistência de Freud em marcar, nos relatos de casos clínicos, o tempo preciso na história dos pacientes das recordações lembradas ou construídas em análise (aliás, diga-se de passagem, que essa insistência característica dos relatos freudianos não me parece ainda suficientemente destacada como questão e muito menos compreendida quanto ao que as enseja e quanto aos seus efeitos ou ganhos, seja considerando-se o percurso analítico ou a construção psicanalítica). A preocupação historicizante, por outro lado, aparece explicitada, por exemplo, em 'Construções em análise' (Freud, 1937d; p. 4. Construcciones en el análisis. In: \_\_. *Obras completas*, v. XXIII.) quando Freud

fala da função essencial das 'construções' como sendo a de completar o quadro da história inicial dos pacientes, cujos fragmentos teriam sido esquecidos ou mesmo não formulados historicamente. Além disso, no que diz respeito à psicanálise, parece ser necessário distinguir diversas formas de historicização. Por exemplo, e utilizando-me livremente de certas noções lacanianas, poder-se-ia distinguir historicizações imaginárias de historicizações simbólicas.

9. Todos sabemos o quanto o embate de Freud com Jung, em defesa do dualismo pulsional, teve o sentido de preservar a especificidade da psicanálise.

### Referências bibliográficas

- CELES, Luiz A. M. (1991). *Sexualidade e subjetividade nos inícios da psicanálise; um estudo do Caso Dora*. Rio de Janeiro, PUC. Tese de Doutorado.
- \_\_\_\_ (1993). *Teoria da sexualidade e teoria do psiquismo; posições relativas na construção inicial da psicanálise*. (Inédito.)
- \_\_\_\_ (1993b). A fragmentação na elaboração freudiana: notas sobre o "eu" no "Caso Schreber", *Percurso*, São Paulo. 6 (11): 35-43.
- \_\_\_\_ (1994). *Sexualidade e subjetivação; um estudo do Caso Dora*. Brasília, UnB. (No prelo.)
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. (1994). *Escutar, recordar, dizer; encontros heideggerianos com clínica psicanalítica*. São Paulo, Escuta-Educ. (Ensaio: Filosofia e Psicanálise.)
- FREUD, Sigmund. (1896a). La herencia y la etiología de las neurosis. In: \_\_. *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu. v. 3.
- \_\_\_\_ (1896b). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. In: \_\_. Op. cit. v. 3.
- \_\_\_\_ (1896c). La etiología de la histeria. In: \_\_. Op. cit. v. 3.
- \_\_\_\_ (1900a [1899]). La interpretación de los sueños. In: \_\_. Op. cit. v. 4 e 5.
- \_\_\_\_ (1905e [1901]). Fragmento de análisis de um caso de histeria ('Caso Dora'). In: \_\_. Op. cit. v. 7.
- \_\_\_\_ (1916-1917 [1915-1917]). Conferencias de introducción al psicoanálisis. In: \_\_. Op. cit. v. 15-16.
- \_\_\_\_ (1918b [1914]). De la historia de una neurosis infantil. In: \_\_. Op. cit. v. 17.
- \_\_\_\_ (1920g). Más allá del principio de placer. In: \_\_. Op. cit. v. 18.
- \_\_\_\_ (1923e). La organización genital infantil. In: \_\_. Op. cit. v. 19.
- MAHONY, Patrick (1992). *Gritos do Homem dos Lobos*. Rio de Janeiro, Imago.

## ANÁLISE, TEMPO, LUTO...

Mauro Meiches\*

*Eu custava a imaginar que alguém pudesse se suicidar antes de uma sessão de análise. Em sua maioria, meus pacientes chegam com a esperança de que terão uma boa sessão, e de que nessa sessão decisiva descobrirão suas próprias verdades, eliminando assim as desgraças que infernizam as suas vidas. Esperança incrivelmente fútil, mas tenaz, a ponto de eu chegar a considerar que, pensando bem, a análise se resumia a uma questão de próxima sessão. (Gattégno, 1993; p.112)*

Retirada de um romance policial, cuja personagem central é um psicanalista asediado por um paciente que usa a análise de maneira premeditada para acobertar suas tramas criminosas, a epígrafe descreve uma consideração acerca da temporalidade. E de uma relação entre tempo e afeto estabelecida com o tratamento analítico.

Definida por uma incompletude no *presente* que volta os olhos para um *futuro* próximo encontro, esta relação temporal e afetiva com a seqüência de uma análise comporta, por este movimento mesmo, uma propulsão estrutural, cujo motor consciente é dar conta de um *passado* que, se supõe, faz sofrer. Temos então os três tempos a tentar compor versões, traduções que se alternam e se eliminam (se o movimento da análise segue a contento), da história pessoal de alguém. Como paradigmas de certeza de uma temporalização que cobre *toda* a possibilidade de estar no mundo, nestes três tempos se desenhará a narrativa, paradoxalmente muito pouco cronológica, que ao final não poderá ser contada totalmente, isto é, como uma história que começa e termina. A análise sinaliza o sentido de um interminável.

À maneira da relação com um objeto de desejo, esta mediação desejante com as sessões, espaço-tempo onde soluções poderão se decantar, fala primeiramente de uma aproximação esperançosa em que se aposta sobretudo num sucesso. Só que sucesso, por parte do desejo inconsciente, pode ter sentidos insuspeitos. Em análise, o que se busca é, de fato, uma ultrapassagem de determinado estado de alma, rumo a um ganho psíquico da ordem do bem-estar, da complexificação da potência vital, da inteligência e da vida afetiva. Isso implicará enfrentamentos que parecem caminhar numa ordem

---

\*Psicanalista, doutorando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Co-autor de *Sobre o trabalho do ator* (São Paulo, Perspectiva, 1988).

de coisas absolutamente inversa a estas metas 'razoáveis' que compõem o horizonte imaginário de um tratamento. O que antecede a sessão *poderia ser* visto como o antônimo do suicídio e envolve ansiedade, expectativa, quando há de fato comprometimento, e uma certa excitação corporal.

Este momento prévio, com seu montante crescente de energia, pode ter como destino uma profunda decepção. Decepção que envolve, no entanto, um alívio. No sentido primeiro de uma frustração, quando as interpretações mágicas não parecem, a decepção orienta o sujeito em análise a acostumar-se a uma temporalidade sem pressa, porém não preguiçosa; cada sessão, apesar de ter seu limite evidente, pode conter aquilo que, numa trama que se arma na posterioridade, é o germe, coisa elementar ou um dos percalços que move uma transformação. O alívio adviria deste aprendizado, que envolve lidar com paciência e urgência, movimentos pendulares do desejo, até um desfecho lógico, isto é, a seu tempo, que inscreve *a apropriação do tempo da análise como paradigma da apropriação de um tempo pessoal de existência*, onde as coisas podem acontecer num ritmo que obedece a uma lógica genuinamente privada.

Junta-se a esta idéia quase matematicamente exposta uma espécie de dialética do desperdício. A análise passa por momentos necessários de estagnação, de não produtividade. A avaliação dessas passagens, no entanto, só é possível *a posteriori*, uma vez decantado o resto que o desperdício acaba por constituir. Como resto, porém, ele se junta à demanda, vista aqui em perspectiva. Era imprescindível desperdiçar tempo, palavras, idéias, para ter acesso àquilo que pôde decantar tudo isto como resto.

Perceber esta possibilidade implica o reconhecimento de uma condição: apenas em parte gerenciamos nosso projeto de existência. E este gerenciamento passa longe de uma produtividade capitalista.

Além daquilo que é assunto por excelência de análise, e que toca nossa equação com o desejo que nos habita, algo pode se precipitar em nossa direção, subitamente, acontecendo-nos sem que estejamos preparados. Este algo nos desloca radicalmente e funda com sua ocorrência uma nova maneira de viver. O acontecimento pode se precipitar por um ato, um fato, uma interpretação, por nada disso, mas o que importa sublinhar é sua autonomia perante os recursos de nossa consciência e também de nossa inconsciência. O acontecimento independe em sentido forte e nos afeta na mesma intensidade de sua independência.

A potência com que ocorre parece, por vezes, guardar o poder de nos aproximar de algo registrado em nós, mas cuja inscrição não nos é acessível, em hipótese alguma. O acontecimento pulsa como uma primeira vez. Ou será que de fato ele é primeiro? Ou único?

À maneira do estranhamente familiar freudiano, uma possibilidade do acontecimento é revelar preciosidades originárias que se inscreveram e sumiram repressivamente em nossa vida psíquica. Uma espécie de descoberta de nossa alteridade, expressão paradoxal mas diretamente reveladora de nossa condição de estar no mundo. Nos-

sa 'outridade' não nos pertence, não é manipulável de acordo com o nosso desejo. A unicidade ou primeiridade dessas aproximações é uma questão que se decide não responder numa experiência de análise, ou que a análise propicia que se deixe em aberto, aceitando, porém, sermos por ela afetados. Justamente este desimpedimento dos canais receptores sensoriais, afetivos e representacionais para reconhecer e contatar o novo parece ser a mais feliz e insustentável das posições. É preciso alterná-la com períodos de impermeabilidade, como a tentar deter quixotescamente a história e seu movimento constituinte, que parece nos levar para longe de um momento originário, no qual supostamente o enigma de nossa alteridade decretou nossa 'ex-sistência' em relação a nós mesmos.

Há uma semelhança entre este reconhecimento de como opera a temporalidade que cada um executa em análise e nossa relação com os objetos de desejo. Nosso encontro frontal com eles costuma nos paralisar, pois a possibilidade de não haver mais o que desejar, uma vez consumado o circuito do desejo, é, simultânea e paradoxalmente, a realização de tudo o que queríamos e, portanto, a morte. Faltaria a esse encontro mediação, sobretudo mediação significativa, que contorna o objeto com a película, ainda que tênue, da representação; esta permite que não fiquemos paralisados de horror, pois passamos a nos relacionar com ela e não mais diretamente com o objeto, que nos escapa para sempre. O que sucede num pesadelo se aproxima deste encontro frontal, e nos livramos dele imediatamente, acordando. Há um excesso de reconhecimento daquilo que somos que ultrapassa o limite do tolerável. O tempo do pesadelo parece o tempo do raio que fulmina por excesso instantâneo de luz. Pode-se dizer que o instante é também o tempo da finalização lógica do *insight*, tempo de compreender. Mas este último se liga a todos os elos significantes dos quais é a finalização, enquanto o instantâneo do pesadelo, para tomá-lo como paradigma do encontro frontal com o objeto de desejo, parece advir do céu, como o raio que fulmina. Nossa única reação é tentar sair dele assim como da angústia que lhe é correlativa na ordem dos afetos. O instantâneo do pesadelo não se liga a nada, não dá liga, e precisará de um outro tempo para tentar ser integrado no circuito psíquico do qual emergiu. Esta tentativa de ligação, aliás, bem poderia ser considerada nossa incessante operação em busca de uma sempre impossível homeostase psíquica.

É também o acontecimento que pode precipitar uma psicose, quando passam a estar vedadas quaisquer outras crises 'acontecimentais'. A história se detém, apenas o envelhecimento prossegue em seu processo inescapavelmente esclerosante. Esta paralisação, curiosamente, também pode ser obtida pela constituição de uma história (delírio). Esta começa a se contar e recontar, reiterando-se para que nenhuma outra história advenha e precipite outro acontecimento. Há talvez uma aproximação excessiva do originário, um vislumbre (tempo no qual se vê em demasia e que já possui todas as conotações atribuíveis ao imaginário) de uma decifração, cuja posse inviabiliza a existência.

Não estamos totalmente de acordo com a realização daquilo que queremos, embora nossa versão consciente ache esta assertiva um despropósito. Precisamos olhar de lado, por meio de frestas, de disfarces, essas anteposições daquilo que imaginamos querer, ou que nos excita sem que saibamos previamente. É preciso que haja insatisfação para suportar uma realização desejante qualquer, assim como é preciso despreparo para que algo aconteça. É imperioso que haja resto. Os restos nos acalmam, pois indicam um caminho a continuar.

Como estar aberto a esses encontros sem levar um susto paralisante a cada vez que acontecem? Como não estar preparado em demasia para o acontecimento, uma vez que a preparação parece por si só emperrar o andamento das coisas? Se o acontecimento pressupõe algum estado, este é o de uma radical não preparação; ele sugere uma situação de desamparo radical. Uma situação originária.

Como não há receita (afinal, estamos postulando a mais singular das situações), nosso desejo inconsciente cumpre aqui uma função: ele regula (e desregula) uma recepção perceptiva a partir da qual podemos nos entusiasmar por ou renunciar àquilo que nos acontece. Quando esta interferência é forte e invasiva em demasia, e a mediação desejante não consegue apropriar-se de sua força, passamos, louca e quixotesca-mente, a tentar antecipar o já acontecido.

Quanto a este desejo inconsciente, há nele uma parte que já conhecemos; outra pela qual pagamos a um analista para desvendar conosco; e uma terceira, da qual alguns acontecimentos de nossa vida nos darão notícia. Este picante tempero desejante que envolve, entre outras coisas, nossa relação com a temporalidade e seu subcapítulo, o tempo de uma análise, sustenta nosso comprometimento com as coisas do mundo. Ele nos vincula, sustentando simultaneamente a manutenção de um enigma que nos situa uma possível origem. Esta, uma espécie de lugar de não-representação radical, que se recria como tal a cada avanço do universo representacional. A operação do desejo, que coloca a representação em funcionamento permanente, ao gerar-se, tenta incessantemente suprimir o espaço da não-representação.

O avanço daquilo que representa não se efetua de forma organizada, linear, cronológica, totalizadora. Um de seus meios é a metáfora, cujo sentido etimológico é a sentença 'eu transporto'. No transporte entre duas representações já constituídas cria-se o espaço para uma terceira, mediadora. Esta abre, por sua vez, espaço, localidade, para o estabelecimento de novas mediações e transportes: a imagem das redes de comércio formando seus pontos de entrecruzamento, nas quais aconteciam as feiras e suas trocas intensas entre alteridades, na Baixa Idade Média, figura exemplarmente a metáfora. Para haver percurso tem que haver transporte. E como não há meio de levar tudo, o caminho da metáfora pressupõe principalmente transformação, mas também exclusão, perda e desperdício. Implica, portanto, luto.

Lembro de uma criança de cinco anos, em análise, cuja capacidade de narrar aumentava à medida que o material de sua caixa transformava-se paulatinamente (em

ritmos diversos) em entulho, dificilmente reaproveitável. As narrativas, claro, se referiam às suas fantasias e a crescente complexificação das mesmas indicava o advento de um sujeito onde antes parecia haver uma dispersão de pulsões. A criação de um entulho, forma paradigmática do desperdício em termos não-analíticos, executa um resto, aquilo que tem de existir para ser deixado para trás, constituindo a possibilidade de metaforizar. Isto é, defrontar-se com a perda de algo e com o luto de uma situação.

Há, no entanto, diferentes qualidades de luto que se tornam mais ou menos perceptíveis, dependendo da distância que mantemos do que se perdeu ou morreu. A análise pode tornar nítido um trabalho de luto, propiciando uma experiência referida ao trágico, que visa marcar, com todas as letras possíveis, a presença atuante de um elemento sem o qual, dada a intensidade afetiva, o trabalho da metáfora tenderia a descarnar-se defensivamente.

O luto veemente da mudança dos nomes próprios, descrito por Freud em *Totem e tabu* – no qual a tribo inteira, de comum acordo, opera uma metaforização coletiva, levando-a a mudar de tempo quando da morte de um de seus membros –, impede ao missionário a constituição de uma história. Ele tem como contraponto aquele que, por um desejo de historiar em demasia, não admite uma história imperfeita, com “espaços para enigmas, acasos, surpresas e disparates” (Figueiredo, 1993; p. 37). Ambos, e a gama intervalar infinita que os acompanha, situam, como nomeia Laplanche, “um limite do luto”, algo ‘imetabolizável’, que se inscreve a partir de cada movimento metafórico<sup>1</sup>. A metáfora, mesmo a mais perfeitamente construída, que não deixa perceber em sua tessitura o referente do qual ela é metáfora, decanta um resto, produto de sua apesar-de-tudo imperfeita constituição. O resto tem um duplo estatuto: aquilo que se joga fora mas que pode passar a gravitar em torno daquilo de onde foi ejetado. Este resto age sobre o movimento que transporta, podendo tanto ser metabolizado mais à frente, a partir de novos acontecimentos, ou acumular-se, pesando sobre a formação de novas metáforas e emperrando o transporte. Impossível é não produzir restos. Consola saber que eles poderão ajudar na produção de novas metáforas. Entretanto, mais honesto seria pensar no peso que vão exercer sobre a estrutura móvel da existência.

Desses dois movimentos parte nossa temporalização da existência. De um luto que se resolve com limites, ou de um luto que não suporta suas perdas e melancoliza-se. A melancolia teria como modelo uma história perfeita, que não admite a imperfeição correlata ao funcionamento da metáfora.

Em todo caso, uma tragicidade parece despontar mesmo no mais feliz dos caminhos. O indecifrável do enigma que nos habita originariamente ou do limite intransponível do luto funciona como imagem seminal desta condição. Para avançar ou permitir que nossa existência se transforme, é necessário aceitar não saber, perder, enlutar, para poder desfrutar daquilo que canais receptores desimpedidos podem propiciar como fruição do inédito, ainda que ele tenha se inscrito em nós há longo tempo. Para viver é preciso permitir que deixemos de ser constantemente, nos concebermos

como alteridade (que indica também alteração), tal como a revelação de um oráculo desloca o herói trágico de um caminho que ele imaginava traçar e trilhar. Trata-se de um 'isto' ('Tu és isto') que ressignifica inapelavelmente a sua vida e dá a ela uma direção que, no mais das vezes, o herói precisa suportar.

A despeito do peso dessa imagem, que tem também seu sentido reconfortante (porque desalienante), é da busca desse absolutamente pessoal e outro que se sustenta o projeto de uma análise. Trata-se de um misto entre o reconhecimento de um tecido já tramado e a liberação de seus fios para uma nova confecção. Como resultado pode-se até falar de uma alteridade relativa, isto é, uma alteridade que se compõe de semelhanças elementares. A recombinação de elementos movida a acontecimentos pode tornar irreconhecível uma primeira forma, e isto não parece ser um caso-limite.

Para voltarmos à relação que se estabelece com a temporalização desta experiência, que vemos como transbordante para a existência do sujeito, um luto parece inscrever-se no desenho traçado sessão após sessão. Luto pelo tecido destecido, mas não apenas este, relativo ao passado. Seguindo ainda o modelo da reserva do nome, do qual fala Laplanche (1992), a análise parece criar o mesmo tipo de áreas: levando em consideração que há um espaço que se cria a partir da metáfora que executa o luto (o exemplo é o do transporte de uma população inteira pela sua história, com vistas a preservar os homens de um contato insuportável), a análise ensina a impossibilidade do todo. Ao desenrolar-se, sessão após sessão, ela inventa as lacunas de uma nova geografia, índice da instauração de um mundo. Este, por sua substância significativa, gera aquilo que a ele mesmo falta, faz furo, torna-o felizmente imperfeito. Ao gerar-se, constitui em si seu sentimento de enlutamento, sua temporalização e historicidade.

Seria possível pensar, voltando à nossa epígrafe, que, com o caminhar da análise, poucos conteúdos ou lembranças conseguem permanecer intactos. Resta um modo de comunicação, relacional, que aponta, no limite, para a existência de algo do qual advém, como doação, sentidos variavelmente efêmeros. Daí a imagem da análise como a espera da próxima sessão, marco visível de um próximo movimento, que não sabemos se acontecerá nela, antes ou depois. Em todo caso, este marco mobiliza uma qualificação bastante diferenciada de afetos, gerando contrastes que são, para Freud, a receita humana para alguma felicidade, cujo antônimo seria o tédio do mesmo.

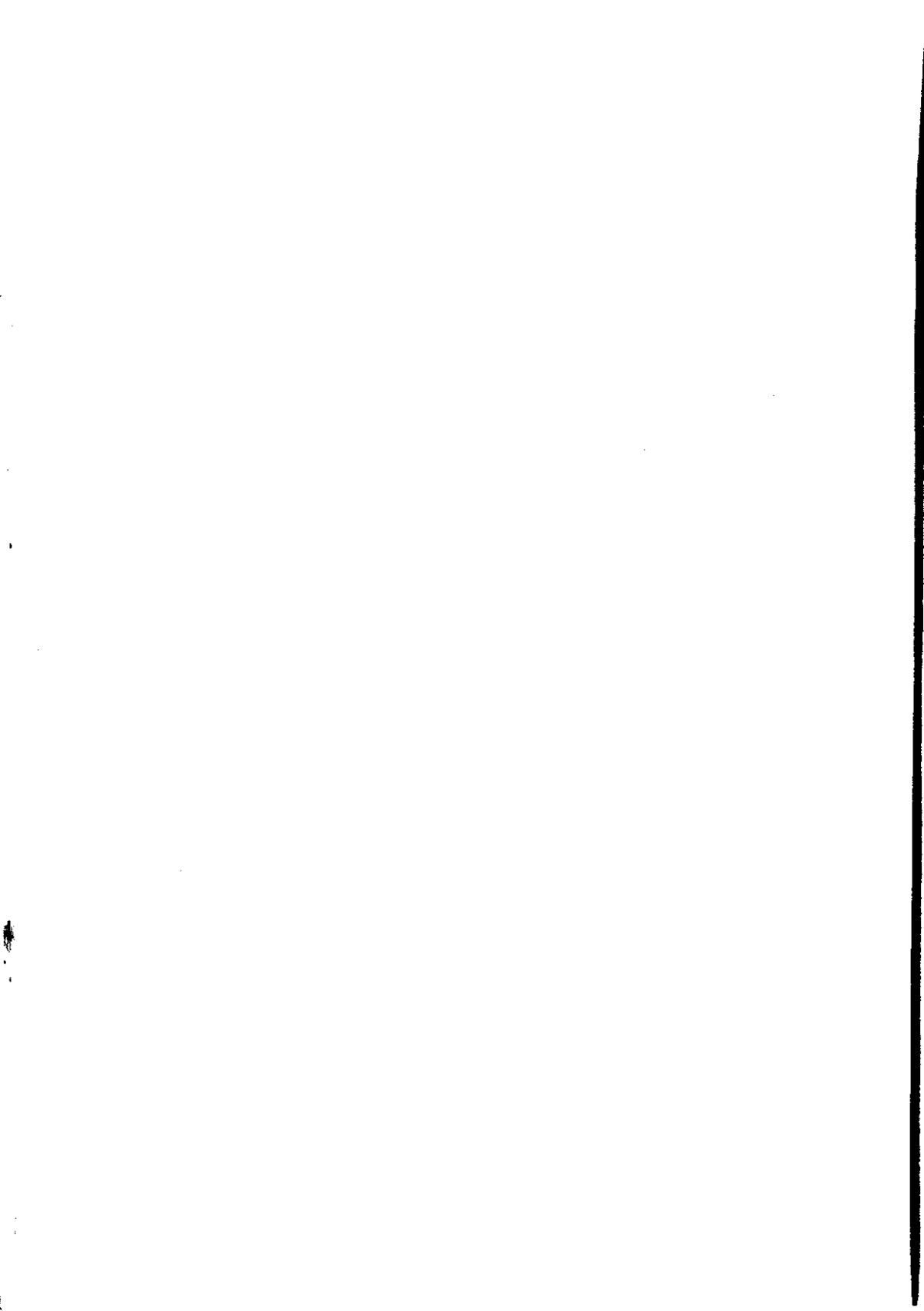
Talvez essa estranheza que eu sentia – e muitos outros sentem – de dormir num quarto desconhecido não seja senão a forma humílima, obscura, orgânica, quase inconsciente, dessa decidida negativa oposta pelas coisas que constituem o melhor de nossa vida presente à possibilidade de revestirmos mentalmente com a nossa aceitação a fórmula de um futuro onde elas não mais figurem. (Proust, 1957; p. 193).

## Notas

1. Algo que atribuíríamos ao Real, que carrega a marca do inominável, mesmo que tenha sido nomeado algum dia. Pode-se pensar que o nome do morto, que não mais se pronuncia, é o nome da morte, índice dela, que deve permanecer permanentemente apartado. Afinal, ainda pode afetar a todos.

## Referências bibliográficas

- FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. (1993). Fala e acontecimento em análise. São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. (Apostila de curso.)
- GATTÉGNO, Jean-Pierre (1993). *Neutralidade suspeita*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras.
- LAPLANCHE, Jean (1992). O tempo e o outro. In: \_\_. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris, Aubier.
- PROUST, Marcel (1957). *Em busca do tempo perdido*. Trad. Mário Quintana. 2ª ed. Porto Alegre, Globo, 1983. v. 2.



## COMENTÁRIO SOBRE O ARTIGO 'O TEMPO E O OUTRO' DE JEAN LAPLANCHE

Pedro Luiz Ribeiro de Santi\*

O artigo de Laplanche está sendo tomado como base para destacar certos elementos da reflexão sobre o tempo em Freud; não procurei resenhar o texto ou acompanhar passo a passo a argumentação do autor.

Laplanche procura nesse artigo construir uma concepção de temporalidade própria à obra de Freud, fazendo-a 'trabalhar', como é de seu costume. Com esta intenção, toma o caminho, sempre temerário, de distinguir uma teoria explícita de outra implícita no pensamento freudiano.

Iniciando pela teoria explícita, ele apresenta a idéia de posterioridade (*Nachträglichkeit*), que remete imediatamente para uma modificação na "flecha do tempo": em vez do sentido comum, passado, presente, futuro, teríamos a seqüência presente, passado, futuro.

Detenhamo-nos por um momento neste ponto. A noção de posterioridade insere-se na concepção de Freud de que o psiquismo é formado por sistemas ou camadas de memória. Cada momento de vida caracteriza-se por um arranjo da memória que organiza a experiência, vale dizer, por um eu. Periodicamente há uma mudança de fase, caracterizada por uma ruptura na organização psíquica, que leva a um novo arranjo com novos 'valores' (nova configuração, tal como obtida no *insight*, da teoria da *Gestalt*). Na passagem entre as fases deve haver uma tradução dos elementos da fase anterior para a atual segundo o sistema de significações vigente. Disto resultará a valorização de novos elementos e a impossibilidade de tradução, a falta de lugar ou palavra para outros deles, que ficarão excluídos, reprimidos. Uma representação sem sentido numa fase pode ser significada em outras e vice-versa; é a isto que se refere a noção de posterioridade.

É bem comum ouvirmos em meios *psi*, mesmo universitários, a idéia de que a psicanálise desconsidera o presente em favor do passado; esta crítica costuma preceder a evocação de uma alternativa mais atenta ao imediato ou à 'pessoa'. Independente da consistência própria à alternativa, a avaliação sobre a psicanálise parece-me equivocada.

---

\*Psicanalista, graduado em psicologia pela PUC-SP. Mestre em filosofia pela USP. Professor do curso de psicologia da Unip e da ESPM.

da e talvez esteja baseada na crença de que passado ou presente *existam* enquanto tais.

A partir da noção de posterioridade, podemos derivar algo que desenvolveremos adiante sobre a dinâmica do psiquismo. O inconsciente não é o passado, ele remete justamente àquilo que não passou e, por isto, torna-se uma grade que insiste em tornar o presente repetição; o vivido presente, por sua vez, pode significar o que restou sem sentido (ao menos parcialmente) para deixá-lo, agora sim, ser passado. Coloca-se em questão, assim, a existência de uma distinção clara entre as noções de passado e presente.

Laplanche suspeita que a idéia de posterioridade possa dar ensejo a uma desconsideração pelo infantil e, por outro lado, teme que atribuamos hoje uma importância para o conceito ausente no próprio pensamento de Freud.<sup>1</sup>

Procurando articular uma concepção mais clara sobre o tempo na obra freudiana, Laplanche propõe quatro categorias, que poderiam ser aplicadas a qualquer outro pensador, com as quais procura identificar a posição de Freud: *nível 1*, tempo cosmológico, tempo do mundo; *nível 2*, tempo perceptivo, consciência imediata e, mesmo, tempo do vivente; *nível 3*, tempo da memória e do projeto, seria propriamente a temporalização do ser humano; *nível 4*, o tempo da história, o tempo da humanidade como um todo.

Cada um dos níveis é exemplificado com a menção de pensadores que os caracterizariam. A teoria explícita de Freud é enquadrada no segundo e quarto níveis.

Em 'Notas sobre o bloco mágico' (1925), encontraríamos uma teoria da percepção segundo a qual ela se dá por aberturas e fechamentos cíclicos, o que poderia levar à idéia de que o ser presente no mundo sofre de um "excesso de mundo". Laplanche considera a inserção de Freud neste nível extremamente localizada e até mesmo desvinculada do conjunto da teoria, pois não haveria outras referências a uma teoria do funcionamento da percepção e, sobretudo, ela poderia aplicar-se a qualquer ser vivente. Embora não pretenda estender-me sobre este ponto, gostaria de indicar que esta teoria da percepção ligada à extensão e encolhimento rítmicos do psiquismo tem lugar na teoria de Freud. Basta atentar para a discussão de textos como o do 'Projeto de uma psicologia para neurólogos' e 'Além do princípio do prazer'.

A inserção de Freud no nível 4, o nível da história, seria evidente por meio de obras como 'Totem e tabu', por exemplo.

Mas o que interessa de fato a Laplanche é trabalhar o nível 3, o da temporalidade humana. Para isso, pensa ser necessário explorar uma teorização implícita à obra. É neste ponto que tem início a parte mais interessante do artigo, assim como a mais problemática. Numa belíssima análise de 'Luto e melancolia' e 'Totem e tabu', o fenômeno do luto é apresentado como paradigma da relação humana com a perda; ele colocaria em questão a necessidade de metabolizar, ao longo do tempo, o impacto do outro sobre o psiquismo.

Laplanche articula a temporalidade humana a sua concepção de mensagem. A constituição da subjetividade remete ao impacto de mensagens enigmáticas, cujo sen-

tido escaparia ao próprio emissor, pois emanariam do outro que o constitui, de seu inconsciente. O enigma desperta o surgimento de um impulso visando seu domínio, a sua solução. Diz Laplanche: "O enigma reconduz assim à alteridade do outro; e a alteridade do outro é sua reação ao seu inconsciente, quer dizer, sua alteridade a ele mesmo". ( p. 380)

Como em obras anteriores, Laplanche destaca a importância da expressão *Lösung* na escrita de Freud; ela remete à análise, decomposição, dissolução, desatamento de nós (esta tentativa de tradução de um termo, na qual propus quatro outros que não bastam para esgotá-lo, já serve como exemplo). O luto implicaria uma solução dessa espécie em relação aos vínculos com o objeto perdido; realizada progressivamente a dissolução desses vínculos, novas ligações poderiam se dar. Sobraria do enigma, no entanto, sempre um resto sem solução – não há complexo de Édipo *bem resolvido*. Em todo caso, caberia à psicanálise remontar a este 'passado', visando analisá-lo.

O nó a ser dissolvido não sofre a ação do tempo, é a isto que se refere a idéia de que o inconsciente é atemporal. Laplanche propõe uma interpretação bastante original da suposta espera de Penélope por Ulisses: o ato de tecer de dia e destecer de noite durante anos poderia ser entendido como um trabalho de luto. E se Ulisses não tivesse voltado? Poderíamos imaginá-la um dia largando a tela e aceitando o assédio de algum pretendente que conseguisse dobrar o arco de (como) Ulisses?

No final do artigo, Laplanche explicita a clara influência de Heidegger em seus trabalhos mais recentes e reafirma a necessidade da categoria de mensagem como forma de dar conta da constituição da subjetividade humana em psicanálise, sem o recurso a hipóteses biologizantes e remetendo-a ao impacto do outro.

Mesmo considerando o artigo de Laplanche extremamente instigante e rico – numa medida cada vez mais rara de ser encontrada – e respeitando-o como um dos mais importantes comentadores da obra de Freud, penso que cabe questioná-lo em alguns pontos. *Creio ser extremamente problemático o procedimento de explicitar uma suposta teoria implícita com categorias externas ao próprio campo*. O artigo deixa a impressão de que *é preciso* encontrar em Freud a categoria de alteridade fundante. O trabalho visa satisfazer esta suposta necessidade, como se Freud precisasse ser salvo ou traduzido para um discurso 'moderno'. Talvez fosse melhor pensarmos o artigo não como um ensaio sobre uma teoria implícita em Freud, mas como uma teoria explícita de Laplanche, sugestiva e plena de valor.

Creio ainda ser possível dizer que há uma concepção explícita de Freud sobre a temporalidade – ainda que não seja sistematizada –, na qual há um lugar para o outro ou, ao menos, para algo alheio ao psiquismo. Refiro-me a obras como 'Recordações encobridoras', 'O poeta e o fantasiar', 'A dinâmica da transferência' e 'Construções em análise'.

Trata-se justamente da possibilidade de que, em psicanálise, passado, presente e futuro não fossem entendidos como entidades autônomas, mas como elementos de

uma complexa dinâmica, tal como foi sugerido no início desse comentário. Não é o caso de desenvolver aqui um ensaio a este respeito. Apenas como indicação, cito um trecho de 'O poeta e o fantasiar', no qual Freud observa que as fantasias não devem ser entendidas como imutáveis no tempo:

Elas se adaptam às impressões vitais que se alteram, mudam a cada oscilação das situações da vida, recebem uma, por assim dizer, 'marca temporal'. A relação da fantasia com o tempo é extremamente significativa. Deve-se dizer: uma fantasia ergue-se igualmente sobre os três tempos, os três momentos de nossa representação. O trabalho anímico liga-se a uma impressão atual, um motivo do presente capaz de despertar os grandes desejos da pessoa, volta à recordação de uma impressão precoce, na maioria das vezes infantil, em que aqueles desejos eram satisfeitos, criando uma situação referida ao futuro que se apresenta como a satisfação daqueles desejos; precisamente os sonhos diurnos ou as fantasias, que trazem agora os traços de sua origem na ocasião e na recordação. Portanto, alinham-se passado presente e futuro como num fio percorrido pelo desejo. (GW, v. VII, p. 217-8)<sup>2</sup>

É possível destacar desta citação extremamente rica, entre outras coisas, a idéia de que o psiquismo (a imaginação, o pensamento, o desejo) opera entre dois referentes: as realidades material e psíquica, inacessíveis diretamente. Não há dúvidas de que Freud sempre trabalhou privilegiadamente com a última, era sobre este universo que ele acreditava ter algo de novo a dizer, mas é igualmente indubitável que o psiquismo não é todo ele autista. Esta realidade outra ao psiquismo evidencia-se freqüentemente, sobretudo na figura da frustração, na impossibilidade de o desejo impor-se à realidade.

A título de conclusão, creio que essas formulações podem levar a uma concepção segundo a qual a dinâmica do psiquismo e, assim, de sua temporalidade, desenha-se como numa rede percorrida pelo desejo suspensa entre pólos virtuais – duas realidades inalcançáveis, segundo Freud –, em constante concorrência.

#### Notas

1. Este é um problema quase comum com relação a metáforas, imagens ou expressões do senso comum, que, por aparecerem com alguma freqüência na escrita de Freud, impõe aos comentadores um trabalho de avaliação de seu estatuto. A 'posterioridade' ganhou grande parte de seu *status* atual a partir da leitura de Lacan; o mesmo ocorre hoje com o uso que Laplanche faz de expressões freudianas como 'corpo estranho'.
2. As citações de Freud foram extraídas e traduzidas por mim da edição alemã *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1977, em 19 volumes.

## A GRAVIDEZ NA MULHER E NA ANALISTA: ACONTECIMENTO E TEMPORALIZAÇÃO

Helena Kon Rosenfeld\*

À memória de Amazonas Alves Lima

*Existirmos  
A que será que se destina?*  
Caetano Veloso

Por que um homem morto (...) parece ocupar tão pouco lugar? Com efeito, aquele que o descobre não deixa de chocar-se com a restrição de seu espaço. Ele se encontra inscrito em limites que não são propriamente seus, pois ele não os coloca transgredindo-os, e tampouco ele os nega ao colocá-los, como faz precisamente o vivente. Este encontra-se presente em nosso espaço comum por seu automovimento ou suas tensões motoras. Vivente, um homem habita o espaço... Mas alguém que jaz, amontoado nele mesmo, alojado no espaço, aí se encontra como que incrustado... (Maldiney, 1991; p. 19).

O *corpo morto* mostra um 'des-ser' e nos atinge desestabilizando nossa ancoragem. A visão de um corpo morto é um acontecimento: provoca uma "ruptura na trama das representações e das rotinas", uma "quebra dos dispositivos de construção e manutenção do tecido da realidade", ao mesmo tempo em que é "transição para um novo sistema representacional" (Figueiredo, 1993; p. 4).

É possível perguntar, parafraseando Maldiney: "como somos atingidos pelo *corpo grávido*?" O corpo grávido é mais do que corpo vivo: é vida gerando vida. Ocupa lugar demais, espalha-se pelo espaço, transforma-se e cresce num ritmo veloz, transgride os limites a cada momento.

De fato, uma mulher grávida jamais provoca indiferença. A gravidez é um 'estado ritual' que pode ser visto como algo a ser venerado ou temido. Na Samatra, há rituais para proclamar a gravidez:

... a mãe da mulher grávida vai oferecer um bolo de arroz à mão do homem e dá a este um presente em dinheiro (...) No sétimo mês a grávida recebe arroz, especiarias, sabonete, pó de talco e

---

\*Psicanalista, membro do departamento de Psicanálise do Instituto "Sedes Sapientiae". Mestranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em psicologia clínica da PUC-SP.

um sarong novo; é acompanhada por um especialista em tradição islâmica que queima incenso e faz uma salada de frutas, convidando as almas dos antepassados para comer (Kitzinger, s.d.; p. 70).

Para outros grupos, a mulher grávida está em 'perigo ritual':

... pensa-se que ela está exposta a perigos por se encontrar num estado intermediário – ainda não é mãe e já não é virgem (...) Enquanto passa por esta crise transitória de identidade, ela também constitui uma ameaça para as outras pessoas (...) O bebê que ainda não nasceu também está em perigo ritual, não tem lugar na sociedade. Nem sequer se sabe qual virá a ser o seu sexo, como será, ou se irá sobreviver (...) Por este motivo, é também considerado como sendo vagamente ameaçador (...) As futuras mães Lele da África Central evitam aproximar-se de pessoas doentes, que poderiam ser afetadas pelo bebê, e piorar. Entre os Nyakyusa, uma mulher grávida não deve se aproximar do trigo que cresce nos campos, dado que o bebê pode apropriar-se dele e fazer com que a colheita seja magra (ibid.; p. 69).

Uma grávida, iluminada ou perigosa, provoca sempre um impacto.

A gravidez é um acontecimento, e não só pela brutal e rápida transformação corporal que se abate sobre a mulher, mas pelo que tal transformação testemunha: é a geração de um novo ser, ou melhor, de dois novos seres – um bebê e uma mãe. O corpo de sempre, tão familiar, muda rapidamente e adquire outra forma e função. A mulher se tornará mãe e terá sua vida, sua identidade de até então, totalmente *des* e *re*estruturada. Ruptura e transição: acontecimento e temporalização.

Todo acontecimento tem uma relação direta com a temporalidade: além de dividir o tempo em antes e depois, ele tem uma temporalidade intrínseca. É o tempo do trânsito, do estar em suspensão, do ferimento aberto. Em cada acontecimento há dois momentos: uma quebra de sentido e a re-emergência dele, que reconstitui o passado e descortina um novo futuro.

Por mais comum e cotidiana que a gravidez seja no mundo dos humanos, tem em si um aspecto surpreendente, inesperado, impossível, inacreditável. A gravidez pode ser intensamente desejada ou cuidadosamente evitada, mas o desejo de (não) engravidar não basta para (não) engravidar. Está fora do controle da vontade, assim como o sexo do bebê ou o dia do parto. A gravidez surge, a mulher é passível a ela. As tentativas de controle, que aumentam cada vez mais com o desenvolvimento tecnológico, podem ser uma defesa contra a abertura, a facticidade. “Estar lançado (ao invés de escolher) é um fato, e é meu fato, meu destino” (Figueiredo, 1993; p. 17).

A atitude mais sábia diante disso seria a serenidade, tal como compreendida por Heidegger: “Quando se espera o inesperado nada há a fazer senão (...) manter-se na

espera; esperar com os sentidos atentos e abertos mas sem uma direção pré-selecionada..." (ibid; p. 34). Trata-se de uma relação muito particular com o tempo, em que o presente é o espaço do acolhimento de um acontecimento, um presente que não está entupido pelo passado e que não impede a aproximação do futuro. Permitir que este acontecimento-gravidez se dê no seu corpo, aceitar a ineludível sujeição à natureza. A serenidade é especialmente necessária, por exemplo, no final da gravidez, quando se sabe que o parto pode ser hoje ou daqui a 15 dias. Muitas mulheres e médicos não suportam essa espera, essa espera do inesperado, a idéia de que o parto será quando e como tiver que ser, e marcam data e horário para a cesariana.

"Fazer uma experiência: sofrer o encontro com uma alteridade inesperada e inominável (...) entrar em contato com o que sempre esteve ali, tão próximo, mas esteve todo o tempo apenas como fundo, reserva e possibilitação do que até então estivera presente" (ibid.; p. 20). Ser mulher, esta condição que também não é escolhida, traz consigo a possibilidade, que nem sempre se realiza, da gravidez e da maternidade. A gravidez e o ser mãe são alteridades que sempre estiveram ali como fundo e reserva para a mulher. O seio que sempre esteve ali tão familiar torna-se outro quando enche-se de leite e passa a alimentar um bebê. O enjôo dos três primeiros meses, a depressão pós-parto, o abalo que surge com a descida do primeiro leite podem ser vistos como expressão de um transtorno, como reação da mulher à irrupção dessa outra que é ela mesma tão estranha.

O trabalho de parto e o próprio parto é um acontecimento especialmente transformante e transformante: nele a mulher se encontra, impulsionada pela vivência de dores e emoções fortíssimas nunca antes sentidas, diante de algo extremamente impactante. Trata-se do 'trânsito' propriamente dito, trânsito vivido concretamente no corpo e que é a expressão da temporalidade intrínseca do acontecimento-gravidez. Aquilo que precisou de nove meses para se formar e crescer dentro dela, sai agora de maneira abrupta e será preciso muito tempo para que a mulher possa efetuar o trânsito num outro nível, o trânsito que vai permitir a simbolização e a temporalização, o "trânsito da irrupção de um inominável ao *a posteriori* do sentido" (ibid.; p. 6), para que possa, a partir dessa experiência desestabilizante, realizar um trabalho psíquico que lhe permita transformar-se em mãe.

O que aumenta o impacto dessas experiências para a mulher é o fato de serem experiências comuns, cotidianas. Tantas mulheres engravidam e parem todos os dias! No entanto, quando faz esta experiência aparentemente tão previsível, conhecida, falada, é que a mulher sofre uma violenta desancoragem – torna-se "signo vazio de sentido" – porque percebe o quão única, inominável e imprevisível é uma gravidez e um parto. E se dá conta do árduo trabalho de elaboração, religação, tradução, metaforização, busca de sentido, que terá de fazer para concluir esse acontecimento, inserindo-o em sua história de vida interior e temporalizando sua existência. Mulher – corpo feminino – mãe.

Voltando à pergunta inicial, é possível reformulá-la num outro contexto: como um paciente é atingido pela gravidez da analista?

Trata-se de um corpo grávido que vai surgindo – um aspecto da vida íntima da analista que irrompe na relação analítica. Uma barriga que vai crescendo, um corpo que vai se transformando, impondo uma presença, forçando ser percebido. Um terceiro que passa a estar presente na sala durante a sessão. Um fato, um elemento concreto que invade a cena e com o qual analista e paciente vão se deparar inevitavelmente.

Ione casou-se aos 23 anos e teve uma filha, de quem não pôde cuidar (tratava-se de uma impossibilidade psíquica, não econômica). Ficou grávida, pariu, mas não se tornou mãe. Sua filha foi criada pela avó, mãe de Ione. Procurou-me há quatro anos: sua mãe havia morrido e a filha, então com 12 anos, veio morar com ela. Nesses 12 anos teve outro casamento e depois o que ela chamava de “vida sexual promíscua”. Temia ter Aids. Fez vários abortos, o último dos quais, feito numa ‘espelunca’, culminou com a retirada do útero, o que fazia com que se apresentasse como ‘mutilada’.

Deu-se conta da minha primeira gravidez dizendo: “Nunca pensei que você pudesse engravidar (...) algumas pessoas são épicas para mim, não são como todo mundo, não riem...” Desancoragem.

Sentia-se incomodada em ser ‘mutilada’, alguém que não podia ter filhos, diante de uma mulher no pleno exercício da fertilidade. Minha gravidez – e ainda mais, eu devia ter um casamento estável, ser feliz, centrada, etc. – a remetia para sua miséria. “Sou estéril, não posso ser mãe, não tenho útero...” Falei que ela de fato tinha perdido o útero, mas que já havia tido uma gravidez e uma filha, de quem poderia tornar-se mãe. Minha gravidez detonou nela um processo de ‘gravidez simbólica’, de uma nova gravidez e parto da própria filha, e ficamos muito tempo falando sobre o ser mãe, tema que não se esgotou. Minha gravidez – para ela saudável, bem-sucedida, etc. – era uma esperança: dizia que no contato comigo aprenderia a ser mãe também.

Ao mesmo tempo, vivia tentando me impressionar, falando dos filhotes ensanguentados de sua cachorra e de mortes por parto, talvez para testar se eu era tão forte e destemida quanto ela precisava que eu fosse.

Quando percebeu minha segunda gravidez, falou dela *en passant*, com naturalidade e indiferença, talvez para minimizar o impacto do que havia percebido, para agarrar-se ao chão cotidiano, evitando a desancoragem. Quando isso tornou-se impossível, a força com que esse acontecimento destroçou seu mundo fez-se notar. Começou a pensar na morte, a morte da mãe, a morte dela própria, a minha morte. Até a sua cachorra, ausente de seus relatos por longo tempo, reapareceu doente e morrendo. “Ao destroçar um mundo, ele [o acontecimento] é sempre uma prefiguração da morte” (ibid.; p. 5).

Mesmo tendo vivido comigo minha primeira gravidez e tendo testemunhado meu afastamento e meu retorno, temia que algo se transformasse de vez na relação,

temia que eu não voltasse depois do parto.

“Grávida de novo? Vai sair de licença de novo? Até a Laura [filha] disse que você acabou de ter um e já vai ter outro!” Sentia-se traída por mim e dizia que grávidas são desatentas: eu a estava deixando só. Sentia que eu queria que ela desenvolvesse logo recursos próprios para não precisar mais vir: eu a estava preparando para o dia em que não fosse mais atendê-la. Vingava-se faltando às sessões; quando vinha, desculpava-se pela “grosseira” de ter me deixado *esperando* por ela.

Por outro lado, assim como na época da minha primeira gravidez, começou a pensar que poderia usar o tempo em que eu estivesse afastada para dedicar-se mais à sua filha: em vez de ser apenas uma *filha* abandonada por mim, poderia ser também uma *mãe*, assim como eu.

A gravidez da analista é um acontecimento na relação analítica, algo que irrompe e rompe sua dinâmica habitual. Alguns pacientes logo percebem que algo mudou e outros nada reparam mesmo quando a barriga já está bem saliente.

A primeira reação geralmente é de perplexidade: “Analista engravidada? É mesmo uma gravidez o que estou percebendo?” Uma paciente disse que não comentou nada porque achava que eu estava era gorda e receava me ofender – ela tem problema de excesso de peso.

É difícil sair do chão cotidiano em que só ocorre o esperado e previsível. Quando não dá mais para negar que algo surpreendente e ainda irrepresentável ocorreu, a angústia toma conta. É o momento do “trânsito da irrupção de um inominável ao *a posteriori* do sentido”, do “signo vazio de sentido”, do estar em suspenso.

Solange, ainda antes de iniciar a análise, teve uma gravidez difícil, em que sentia-se uma “porca obesa” gerando um “monstro Alien”. Resiste a engravidar de novo, apesar das pressões do marido. Numa determinada sessão, estava falando da raiva que muitas vezes sente do filho e me pergunta: “Por acaso você está grávida?” E diante da minha afirmativa: “Ah, mas que bom, que ótimo, é uma coisa maravilhosa para uma mulher, parabéns!” Fala com um tom de voz formal, distante de mim e de todas as suas vivências em relação à maternidade, que para ela não tinha nada de maravilhoso. Até esse momento não havia se permitido arrastar pelo acontecimento; agarrou-se às convenções sociais, ao ‘impessoal cotidiano’, aos fatos e ‘reações’ (em oposição a acontecimentos e ‘respostas’). Foi só na sessão seguinte que disse ter muito medo de me fazer mal: se falasse da raiva que sentia do filho, iria me influenciar e eu iria ter raiva do meu bebê; se falasse de sua depressão, eu iria ter depressão pós-parto. Sabia que as pessoas falam coisas para influenciar as grávidas e não queria (queria?) fazer isso comigo. Neste ‘trânsito’, viu a relação comigo ficar ameaçada, já que não podia mais dizer o que sentia realmente – e de fato não dizia, ficando no plano das formalidades, de onde tenho muita dificuldade de desalojá-la –, mas ao mesmo tempo pôde começar a entrar em contato com a idéia de que há outras formas de viver a feminilidade,

diferente da forma como ela sofridamente vive.

A gravidez da analista é um acontecimento que provoca um abalo na relação analítica e empurra a dupla para uma nova situação ainda indeterminada. É um impacto, uma desancoragem que pode transformar-se num trauma, num acontecimento transtornante que atemporaliza a existência, ou pode abrir para a relação campos até então inexplorados: o acontecimento destroça, mas também funda. O trauma é um acontecimento que não acabou de acontecer, um acontecimento que não transita. No processo de temporalização, por outro lado, o acontecimento passa: o passado torna-se apto a ser esquecido, o presente está desobstruído e o futuro se abre como campo de possibilidades diferentes do que já passou. O trabalho psíquico deve ser o de suportar o estar à deriva e ao mesmo tempo tentar sair do trânsito angustiante, distanciar-se do impacto diante do acontecimento-gravidez para concluí-lo, ultrapassá-lo, temporalizá-lo – simbolizando, traduzindo, metaforizando, carregando de sentido – e inseri-lo na história interior de vida do paciente e na história da relação. Como nas palavras de Henry Maldiney (apud *ibid.*; p. 31):

A existência se constitui através de estados críticos onde alguém é, a cada vez, impelido, pelo acontecimento (pelo jorro do mundo), a ser si ou se aniquilar... Uma crise é uma ruptura de existência. Nela o si é coagido ao impossível para responder ao acontecimento sob a ameaça do qual ele não pode existir a não ser tornando-se outro. Resolver a crise é integrar o acontecimento transformando-se.

### Referências bibliográficas

- FIGUEIREDO, Luís Cláudio (1993). Fala e acontecimento em análise. *Percurso*, (11): 45-50, São Paulo, Departamento de Psicanálise, Instituto “*Sedes Sapientiae*”.
- KITZINGER, Sheila (s.d.) *Mães*; um estudo antropológico da maternidade. Portugal/Brasil, Presença/Martins Fontes.
- MALDINEY, Henry (1991). Evénement et psychose. In: \_\_\_\_. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble, Millon. [‘Acontecimento e psicose’, trad. livre Martha Gambini.]

**PÓS-NATURALISMO E CIÊNCIA DA SUBJETIVIDADE:  
PROBLEMA DO TEMPO E DA AUTONOMIA  
NO COGNITIVISMO CONTEMPORÂNEO**

*Eduardo Passos \**

Talvez já não produza espanto dizer que o pensamento que nos habituamos a identificar como o das ciências humanas e sociais esteja marcado, contemporaneamente, por um desafio: o de manter-se no limite instável entre o diálogo com a diferença, com as singularidades que matizam a realidade objetiva, e a busca da inteligibilidade ou sentido do objeto. O risco maior experimentado por esse pensamento seria o de perder-se em um descritivismo da diferença por ter abdicado do seu compromisso com o sentido último, com a verdade. Essa abdição estaria historicamente justificada pela autocrítica que essas ciências foram obrigadas a realizar frente ao que foi a sua marca dominante até então, a saber, a busca de universais ou de verdades trans-históricas acerca do seu objeto e que as funções científicas tinham como projeto equacionar.

Mas assumir esse desafio atual não implica necessariamente abandonar a tarefa de buscar um sentido para esse estranho objeto de estudo que pareceu sempre refratário à sua apreensão definitiva pelas funções científicas disponíveis: A subjetividade é esse objeto de conhecimento que constrange um ideal de inteligibilidade definido pela tentativa de alcançar um determinismo e uma previsibilidade máximos – ideal que podemos chamar de laplaciano e que se impôs como forma hegemônica de conhecimento. É exatamente pela dificuldade em formalizar um conhecimento sobre a subjetividade, tal como as ciências naturais investigavam em seus laboratórios, que o pensamento contemporâneo se esforça em traçar uma estratégia de abordagem paralela àquela da ciência. Falar a verdade do sujeito: a quem cabe essa tarefa? No lugar deixado vazio pelo discurso científico, impuseram-se, como formas alternativas e legítimas de saber sobre o sujeito, duas práticas discursivas que não se confundiam: a filosofia e a psicanálise. Trata-se de saber em que medida aquele desafio não pode ser encarado assumindo-se uma terceira posição. Gostaria de me colocar realmente em uma outra posição que de alguma forma se situa entre a psicanálise, a filosofia e a ciência. Para tal, devo partir do fato da ciência contemporânea na sua relação – que espero ao final

---

\*Professor-adjunto do setor experimental do Departamento de Psicologia da UFF. Doutor em Psicologia pela FGV-UFRJ.

ter podido explicitar – com os problemas da subjetividade e do tempo.

A princípio, pode-se estranhar a tentativa de conciliar esses termos, ciência e subjetividade, pois quando a questão é a do sujeito há uma tendência a se inclinar o discurso seja para o campo da psicanálise, seja para o da filosofia. No entanto, tentemos resistir, dentro do possível, às inclinações e nos esforcemos por nos manter no interior desse domínio, que a partir da segunda metade do século XIX se funda como um projeto de ciência da subjetividade<sup>1</sup>. E por ciência da subjetividade entendemos as tentativas que, de Wundt (1879) aos nossos dias, buscam dar conta do fenômeno cognitivo e do sujeito que se define como sujeito do conhecimento. Pois a psicologia, como atualização primeira da ciência da subjetividade, nasceu da influência de duas linhas genealógicas que fizeram desse saber uma forma de epistemologia experimental: por um lado, a psicologia herdou uma problemática da filosofia moderna – essa que desde Descartes encontra como fundamento do conhecimento a certeza inelutável da existência de um eu pensante – e, por outro lado, é importado, por esse saber com pretensões científicas, o método de investigação das ciências naturais. É sob a égide do naturalismo que se define o esforço original da psicologia de se estabelecer como uma ciência da subjetividade – pretensão que se apresenta, por isso mesmo, como crítica, na dupla acepção do termo: saber que não pode deixar de se impor por sua capacidade de criticar os outros projetos de explicação de seu objeto, mas também saber que nasce em uma situação de crise, da qual em vão tenta se livrar.

Pois, constrangedoramente, foi esse naturalismo que sempre impediu a realização daquele projeto. Há, nos parece evidente, uma impossibilidade de direito de se compatibilizar o tema da subjetividade com a noção tradicional de natureza, sobretudo quando se verifica que o próprio do humano – se realmente ainda é possível falar aqui em propriedade – é o que se localiza aí como inumano. Tento me explicar: o que há de mais humano no homem senão a sua capacidade de forjar para si outras naturezas? Viver na cultura ou estar na linguagem como em um ‘meio natural’ é definir-se por uma situação paradoxal: humano porque em constante desvio por relação ao que se importaria como limites internos à sua natureza, humano porque movido por uma vontade do incomensurável, por uma vontade de superação desses limites.

Pois bem, no quadro recente da ciência da subjetividade, essa inumanidade se apresenta de forma bastante explícita. Verifica-se no cognitivismo das últimas décadas (mais especificamente a partir da década de 1950) uma forma paroxística dessa vontade de superação da natureza. Refiro-me, então, ao campo de investigações que se funda a partir do advento de um novo instrumento teórico-tecnológico – o computador – e que Herbert Simon chamou muito acertadamente de campo das ‘Ciências do Artificial’ (1969)<sup>2</sup>. Nesse campo, os estudos sobre o sujeito cognoscente (a ciência cognitiva como ficou conhecida a partir da década de 1970) já não mais se realizam exclusivamente nos laboratórios de psicologia. Várias linhas de investigação se cruzam doravante, criando uma região epistemológica de nítidos traços transdisciplinares. Pois é o com-

putador que, pela sua força de artifício, dissolve as antigas fronteiras entre as disciplinas, permitindo o surgimento de formas híbridas e novas de conhecimento. E se foi a psicologia que no século XIX iniciou o projeto de uma ciência da subjetividade, não é ela que chega sozinha ao final desse percurso.

Nesse novo campo, o sujeito, caindo mais uma vez capturado por essa imagem intelectualista que desde o século XVII o identificava ao ato puro da razão (o sujeito como *res cogitans*), esse sujeito é desafiado a sublimar-se completamente, abdicando de toda existência material para realizar-se como puro pensamento, pensamento sem corpo ou como *software* que se define independentemente da base material em que ele se inscreve, seu *hardware*. Supremo desafio de superar o que ainda se oferecia como um limite ao pensamento: a morte do pensamento imposta pela morte do corpo. Em uma bela conferência a filósofos alemães em 1986, J-F. Lyotard (1990) fez ver como é uma nova experiência da morte que mobiliza a ciência e a tecnologia contemporâneas. Daí advém um estranho compromisso que o pensamento não pode agora desprezar: garantir ao humano uma saída inumana.

Vivemos em uma civilização marcada por essa experiência de uma morte radical – morte nunca antes pensada, mas que agora se impõe como problema-limite de que a razão humana não parece poder escapar. Trata-se da ameaça da morte total ou extinção da matéria, que vem anunciada pelas projeções astronômicas e mesmo aproximada pelos telescópios orbitais. “Na Terra, haveria extinção em massa” (*Folha de S. Paulo*, 10.6.1994), foi assim que se noticiou a magnitude da morte causada por uma colisão possível da Terra com o cometa Shoemaker-Levy 9. As observações por intermédio do telescópio orbital Hubble ofereceram as imagens da maior colisão testemunhada pelo homem, quando Júpiter foi atingido por vinte fragmentos do cometa na forma de bolas de gelo com diâmetro de até 4 km e com velocidade de 60 km/s. A explosão estimada foi da ordem de cem milhões de megatons de TNT, mais de dez mil vezes o arsenal nuclear da Terra armazenado durante a Guerra Fria. A morte absoluta trazida na cauda fria do cometa é a forma mais do que imaginária do problema a se encarar. Como enfrentar essa dimensão de uma morte absoluta, uma morte que não é a morte do indivíduo ou uma morte local? Como garantir ao pensamento a permanência da sua atividade quando a matéria é ameaçada de extinção? Como libertar a razão humana da morte do Homem advinda na forma de um cataclisma astronômico, como a extinção do Sol ou a colisão de um cometa?

Libertar o sujeito pensante da ameaça dessa morte talvez tenha sido a missão secreta de uma ciência da subjetividade que projetou artificializar a inteligência a fim de torná-la autônoma e eterna. Nos deparamos atualmente com uma ciência que tomou a ficção como princípio de realidade. Os robôs são sucedidos pelos *cyborgs* e já esperamos pelos andróides. A ciência quer sintetizar o humano, ou por outra, a ciência aposta em uma saída inumana para a humanidade. E não se deve achar que há qualquer juízo de valor quando se afirma esse inumano. Pois inumano não é o que é menos

que o humano em uma escala evolutiva (como o macaco de que se diria ser infra-humano), nem o que é inferior em uma dimensão normativa (como um frio assassino de quem se diria ser subhumano). Inumano aqui designa o que no homem se define como força negadora ou potência de superação da própria identidade. O pensamento, enquanto capacidade sintetizante ou inventiva no homem, atestaria essa sua inumanidade. Tentar, então, entender a faculdade pensante é, de alguma forma, confrontar-se com essa dimensão inumana da subjetividade. Tal é o desafio e o paradoxo. Na cena teórico-científica contemporânea, o cognitivismo computacional foi uma tentativa de síntese da capacidade sintetizante do pensamento. Quis-se formalizar o sujeito cognoscente, revelando-lhe a estrutura, decodificando a lógica de organização do sistema simbólico, acreditando-se ter chegado finalmente à sua 'psico-lógica'. A realização final da exigência de um *knowing by doing*, tal como Vico formulou como condição para a ciência, é a forma camuflada de uma vontade demiúrgica do homem: criar a si mesmo, repetindo tecnologicamente a invenção de Deus.

Mas em que esse desafio demiúrgico ainda fracassa? Sem dúvida não seria pela sua audácia, já que ela não faz mais do que reforçar a sua humanidade, ou melhor, a sua inumanidade. Fracassa talvez pela concepção de sujeito que a máquina computacional encarna. Mas, partamos do início: a definição do projeto computacional.

Há um mérito irrecusável desse modelo computacional do sujeito – e afirmando-o como modelo já me distancio do núcleo duro do cognitivismo computacional, que não admite que o computador seja um modelo ou uma metáfora, mas a realidade mental ela mesma (veja, por exemplo, os trabalhos de Fodor, 1983 e Pylyshyn, 1975). O mérito desse modelo, de qualquer forma, é então o de ter repensado a posição relativa do sujeito frente ao impasse entre natureza e artifício. Podemos entender que a atividade mental constrói seus artefatos ou sistemas de idéias sem lançar mão de ingredientes naturais e a partir de entidades puramente abstratas, mentais: idéias, intenções, crenças, imagens, objetivos, etc. Logo, o projeto para uma ciência dessa produção leva inevitavelmente a uma 'ciência do artificial'. Pois estamos lidando com a engenhosidade da atividade cognitiva, esse é o objeto de investigação. Uma ciência cognitiva não poderia evitar essa sintonia entre o trabalho da investigação e a própria especificidade do fenômeno investigado. Pois, aqui, o sujeito teorizante ocupa as duas posições na relação cognoscente, elevando à última potência a situação cognitiva. Conhecer o ato de conhecer faz com que se crie esse exponencial cognitivo que decola o pensamento do reino com que a natureza foi identificada. Na verdade, é a noção mesma de natureza que se subverte diante dessa 'reflexão' do pensamento, já que se encontra, não só no homem, essa potência cognitiva. Se há engenho e projeto na natureza, é preciso então descobrir ali também o artifício.

Ora, se o sujeito pode ser pensado como uma potência de artifício, nada nos impede de tomá-lo como uma realidade maquínica. E foi isso que a ciência cognitiva fez – em especial os seus estudos em Inteligência Artificial (I.A.). O que quer a I.A. é,

pela produção de programas computacionais capazes de executar tarefas cognitivas, demonstrar a identidade entre esses *softs* e a inteligência humana. E não é aí que se deve encontrar as razões para a crítica à I.A., pois não se cai em um psicologismo ao se afirmar o projeto computacional, já que a natureza – não só a do homem mas a natureza como um todo – é ela mesma tida como artificial.

Na verdade, se achamos alguma coincidência entre o objeto tal como foi tradicionalmente definido pelas ciências naturais e aquele das ciências do artificial, isso se deve a uma aparente superposição de interesses diferentes. Pois as ciências naturais se interessaram até recentemente pela estrutura interna do seu objeto e pelo ambiente no qual este se localiza. São dois termos ou duas estruturas que se investiga, uma interna e outra externa. Ao contrário, um artefato computacional (*soft*), no lugar de estar em uma dessas posições, é uma interface entre esses meios. Sem entrar no detalhe da constituição dos ambientes interno e externo, as ciências do artificial buscam, e cito Simon (1981), na “relativa simplicidade da interface a fonte primária de abstração e generalidade”. E o que se abstrai e generaliza é o que há de semelhante entre comportamentos de sistemas cujos meios interiores não são necessariamente idênticos. O que importa aqui é a similitude da ‘organização’ dos componentes, encarada como independente das propriedades dos componentes em si. Desprezando a questão de que termos formam a estrutura de um organismo ou de um sistema artificial qualquer, destaca-se o aspecto organizacional do comportamento, a maneira como se projeta a relação entre os meios interno e externo, em suma, a lógica do funcionamento da interface. Conclui-se, portanto, que as ciências do artificial são, por definição, ‘ciências da simulação’, já que qualquer sistema pode ser tomado à semelhança de um outro, desde que se manifestem as mesmas características funcionais ou organizacionais. Nesse sentido, o computador é o artefato mais conveniente para a descrição funcional. Podemos descrever o seu funcionamento em termos do seu programa organizacional (seu *software*) sem fazer referência à sua interioridade material (seu *hardware*). Daí ser possível e mesmo legítimo pensar uma biologia, uma psicologia ou uma astronomia computacionais, isto é, ciências que igualmente lidam com seus domínios objetivos tomando-os como realidades computacionais. Nesse sentido, se inteligência é definida agora como o que se descreve em termos organizacionais, se é cognitivo todo o sistema que pode ser descrito a partir da sua lógica de organização, se, finalmente, é artificial toda realidade simulável computacionalmente, logo o limite entre o humano e o não-humano, entre o natural e o artificial, entre as ciências do homem e as ciências naturais foi superado.

A novidade do modelo neomecanicista, que a cibernética desenvolvida por N. Wiener engendrou, está em ter empregado dispositivos mecânicos não para reproduzir a forma aparente do homem ou de qualquer outro organismo, mas sim para tentar produzir a réplica de sua capacidade cognitiva, sintetizar o seu espírito. O autômato construído como um sistema *feedback* não quer imitar a aparência das coisas, como

faziam os bonecos mecânicos do século XVIII; ele almeja ser um 'replicante' (no sentido de réplica ou cópia), cujo funcionamento não pode ser distinguido da maneira de funcionar daquele que ele copia, não se colocando, em contrapartida, nenhuma identidade de natureza entre eles. Entre o organismo e o 'replicante' há uma identidade nessa absoluta diferença: uma identidade, portanto, funcional, lógica ou organizacional. A tese cibernética afirma que a estrutura da máquina ou do organismo é um índice do desempenho que dela se pode esperar. Há, portanto, uma correspondência forma-função que permite a possibilidade, pelo menos teórica, da construção de uma máquina cuja estrutura artificializasse, não a anatomia, mas a fisiologia do organismo, e cuja operação tivesse uma capacidade funcional idêntica. Com engrenagens ou circuitos elétricos pode-se produzir um efeito de intencionalidade que torna indistinguível o que é realizado pela máquina e pelo organismo.

No século XX, chega-se a uma concepção mais precisa de automatismo que define algo além da simples capacidade de movimento espontâneo da máquina. Os autômatos de relojoaria não são 'replicantes' verdadeiros porque não simulam o comportamento intencional, não possuem autonomia ou auto-regulação. Seu funcionamento está ordenado (programado) do início até o fim da operação, não havendo neles espontaneidade intencional, ao contrário do autômato com retroalimentação, que pode regular a sua própria conduta. A ciência neológica que Wiener criava tinha a pretensão de desvelar a mecânica secreta dos comportamentos intencionais. Cibernética é uma palavra derivada do vocábulo grego que designa a idéia de pilotagem. Como os comportamentos são orientados? Como se governa a ação? O modelo computacional da inteligência parecia se aproximar da solução dessas questões. No entanto, um aspecto essencial era deixado de fora do novo esquema explicativo. Pois se com esse modelo era possível pensar algo mais do que o mero automatismo, por outro lado, não se conseguia sintetizar efetivamente a autonomia. Todas as simulações realizadas computacionalmente esbarraram na dificuldade de artificializar a capacidade criativa ou inventiva do pensamento. Não é à toa que a inteligência é aqui definida como capacidade de solução de problemas e não de invenção de problemas. O autômato computacional pode muito bem resolver um problema de álgebra ou jogar xadrez, mas com a condição de possuir previamente uma regra de operação, um *soft* que organize o seu comportamento. Nesse sentido, a simulação é ainda só aparente, já que não foi possível desenvolver programas capazes de criar outros programas com superior ou igual capacidade cognitiva<sup>1</sup>. O autômato não é completamente autônomo. Ou, por outra, somos já capazes de criar robôs e *cyborgs*, mas não andróides.

Mas essa dificuldade parece ser mais do que um limite de fato que os avanços tecnológicos um dia superarão. Talvez seja ela uma limitação de direito, determinada pela maneira como é concebida a realidade como máquina. O cognitivismo computacional vacila em seu projeto de simulação do sujeito pela forma como ainda se filia à tradição mecanicista. Esse neomecanicismo repete a mesma tendência de anali-

sar o seu objeto como uma realidade puramente espacial e de que não cabe perguntar a gênese. O sujeito é definido assim como um conjunto de operações simbólicas determinadas pela sua estrutura formal. A sintaxe dessas operações guardam o segredo da subjetividade, um segredo sem história, já que essa lógica – ou ‘psico-lógica’, se preferirem – independe do curso da experiência, independe do devir das máquinas. Na verdade, as máquinas cibernéticas não experimentam o devir. Daí, a dificuldade de pensar o sujeito como um *Homo ciberneticus*, pois esse modelo-máquina não serve para dar conta da máquina subjetiva.

Mas não devemos desanimar frente a essas dificuldades. Não está descartada integralmente a possibilidade – pelo menos teórica – de se explicar o sujeito maquinicamente, sem que se caia em uma forma de reducionismo. É isso que pesquisas contemporâneas nos parecem apontar. Refiro-me especificamente às teses de uma biologia do conhecimento que foi concebida aqui perto de nós, no Chile. A obra de autores como Maturana e Varela nos dão indicadores muito estimulantes para a superação daquelas dificuldades.

É na efervescência do governo de Allende que as idéias inaugurais dessa nova biologia foram criadas. Quer-se redefinir a vida, pensando-a como uma atividade cognitiva marcada por sua absoluta autonomia. Por isso, fazer biologia é por definição tratar do problema do conhecimento. E, nesse sentido, vê-se como é mantida uma distância por relação à neurobiologia clássica, que toma a cognição como atividade exclusiva do sistema nervoso, e toma o sistema nervoso como um mecanismo de processamento de informação. Segundo essa concepção que já podemos chamar de tradicional, a cognição é uma atividade heterônoma, já que determinada pelo que provém do ambiente, ou seja, de fora do organismo. Na primeira fase da obra de Maturana e Varela, encontramos uma inversão topográfica dessa concepção. Agora, para declarar a autonomia do fenômeno cognitivo, afirma-se que é na interioridade do sistema que se deve buscar o ponto de referência a partir do qual a exterioridade ela mesma é engendrada. É uma primeira tentativa de superação do paradigma dominante centrado na noção de informação como poder estruturante do ambiente. No lugar do realismo da neurologia tradicional, afirma-se um idealismo que é preciso, ele também, ser superado<sup>4</sup>.

A partir da década de 1980, esses autores reformulam as bases lógicas do problema da biologia do conhecimento. Não mais localizam um ponto de referência exterior ou interior, mas conceituam a interdependência do dentro e do fora. A autonomia do fenômeno cognitivo, como da vida em sua essência, é doravante pensada com o conceito de ‘enação’<sup>5</sup> (neologismo criado a partir do verbo inglês *to enact*: decretar, dar força de lei). O que se declara, então, é que a cognição é um mecanismo autopoietico, isto é, um ato de criação que constitui tanto o pólo objetivo quanto o subjetivo do fenômeno da cognição. Ela é, portanto, um ato ou decreto que faz emergir bilateralmente um sistema cognitivo e o ambiente que com ele se relaciona. Conhecer não é

mais processar simbolicamente um *input*, não é mais ser informado pelo meio, nem constituir representações. Não é, por outro lado, idealizar o mundo no interior de uma subjetividade dada. Ao contrário, a cognição se realiza como as modificações de um sistema fechado que cria os seus próprios componentes e que está em 'acoplamento estrutural' com o ambiente. A manutenção da vida pressupõe que a cada modificação do organismo corresponda uma alteração do ambiente sem que essa correspondência seja explicada por capacidades representacionais do sistema cognitivo. Isso porque a cognição se dá a partir de atos performáticos (na acepção de Austin) em cuja força pragmática encontra-se o sentido da autopoiese. Trata-se de uma biologia da autopoiese, entendendo-se que esse prefixo grego (*autós*), que significa 'por si próprio', 'de si mesmo', não designa a liberdade ou a autonomia de alguém, já que tudo se constitui a partir desse ato de criação, dessa *poiesis*, ato poético puro com que se identifica a vida.

Daí a inspiração que Varela (1993) declara no seu último livro (*The embodied mind – cognitive science and human experience*) receber do pensamento oriental: o budismo teria sido uma oportunidade de intuição transversal dessas idéias. Pois o que se impunha superar agora, quando o dentro e o fora não mais são tidos como pontos de referência, era a necessidade de um fundamento. A biologia do conhecimento aceitava o desafio de pensar sem fundamento. E assim estava garantida uma versão definitivamente não antropomórfica da ciência da subjetividade, uma vez que o ponto de vista agora não é mais humano, como já não era com o núcleo duro do cognitivismo computacional, ou pelo menos já não era completamente. O que eu quero dizer é que se avança quando vamos das máquinas cibernéticas às máquinas autopoieticas. E o que se ganha aí é a possibilidade de dar conta do problema genético ou temporal da emergência do humano. Pois as pesquisas em I.A. debilitam o seu esquema explicativo ao identificar cognição com solução de problemas e solução de problemas com aplicação de regras, *scripts* ou *frames*<sup>6</sup> simbólicos de que não se pode perguntar a gênese. Com essa nova biologia é a dimensão temporal que é privilegiada. Tratar, então, da questão do conhecimento implica necessariamente a indagação genética acerca dos componentes do fenômeno cognitivo.

Ao colocar o problema da origem do símbolo e de seu sentido, fica estabelecida a dependência do nível simbólico em relação às propriedades históricas da rede de conexões que compõe o sistema cognitivo. Assume-se, portanto, o problema da passagem da desordem para a ordem, dos elementos não-inteligentes à inteligência, do caos da experiência à estrutura da razão. A história ganha importância quando se faz necessário explicar a origem do sentido. Pode haver, portanto, uma história da razão em termos biológicos. Para isso, dois níveis de análise tornam-se interdependentes: a análise 'processual', descrevendo o funcionamento da operação cognitiva, não pode sozinha dar conta da cognição sem que esteja associada à análise do processo de produção dos estados internos e das regras de estruturação. Pois não se admite mais que toda a atividade cognitiva possa ser pensada como resultado do funcionamento independente

de um sistema simbólico regido por regras de inferência – regras que não podem ser conhecidas a partir da investigação epigênica. A inteligência, sendo um fenômeno emergente, pode ser verificada em diferentes situações em que se constata a formação de uma ordem. Não só o pensamento é inteligente, nem a inteligência é um atributo exclusivo do sistema nervoso. No organismo, sempre que o fluxo caótico da vida se submete, mesmo que momentaneamente, a uma tendência à ordem (ação de um atrator) pode-se dizer que ali há inteligência. Há inteligência, dessa forma, na unidade elementar da vida que é a célula. Ali verifica-se a circularidade própria do *bios*, já que na dinâmica metabólica da célula são produzidos os componentes que integram a rede de suas transformações bioquímicas<sup>7</sup>. Nessa circularidade, o que se produz é o próprio produtor, numa relação inseparável entre ser e fazer. A unidade autopoietica está dobrada sobre si, engendrando os seus próprios componentes, delimitando-se como sistema autônomo. Ao descrever esse processo de auto-individuação, a biologia está designando a organização mínima que qualquer estrutura viva deve respeitar. Todo sistema vivo pode ser assim chamado porque respeita essa organização. A organização autopoietica é a identidade invariável da vida, que persiste nas diferentes estruturas assumidas ao longo da ‘deriva natural’ por que passa o organismo. É vivo o que preserva sua capacidade de autonomia e de criação dos próprios componentes. Essa organização não muda, embora seja muito pouco o que se define aqui como invariante. Porque todo o resto se apresenta como um processo de transformação dos componentes estruturais que singularizam os sistemas a partir das interações que são estabelecidas.

Todo domínio de interações, fechado na sua operatividade circular, configura para si uma realidade. Nessa perspectiva, o mundo tal como nos aparece é resultado das alterações internas à estrutura individual. Compreende-se, então, a fórmula que Maturana e Varela (1990) escrevem na *Árvore do conhecimento*: “coincidência contínua de nosso ser, nosso fazer e nosso conhecer”. Os biólogos descobrem no movimento circular da autopoiese o segredo da vida. Nisso eles avisam a sua admiração pelas formas circulares da criação, exploradas obsessivamente nas gravuras de Escher. Há uma organização primitiva do universo vivo – primitiva porque originária – que os desenhos do artista neerlandês expressam pela força paradoxal do círculo: forma que é contorno de si mesma. Em sua vasta obra, a banda de Möbius, que deu a fórmula para a organização de várias gravuras, permitiu que se expressasse, em imagem, o paradoxo da criação artística: crio um mundo que é outro por relação a mim em mim. Essa questão que parecia obcecar o artista não está longe da idéia de ‘clausura operacional’ que os biólogos chilenos identificam no sistema vivo. Uma banda uniface, que se torce de tal forma que o seu lado exterior é uma versão de sua face interna, parece refletir a especificidade da unidade viva, que cria o mundo a partir de dobras de si mesma. Lembremos aquela gravura *Mains dessinant*, de 1948. Nesse desenho, tem-se a síntese do problema que atravessa toda a produção do artista. Aqui, as mãos

do desenhista desenham a si mesmas, capturadas, definitivamente, pela circularidade da criação. O espaço se engendra por um desdobramento de tal maneira que o interior é o exterior, que o dentro é a dobra de um fora. Não que haja um mundo preestabelecido que minha imagem mental representa. Ao contrário, o mundo é contemporâneo ao ato de tomá-lo: “Todo ato de conhecer traz um mundo às mãos” – “Todo fazer é conhecer, todo conhecer é fazer”.

Colocando a vida como ato poiético, esses autores destacam a importância da dimensão temporal de seu objeto. A organização autopoiética está lançada no devir, ou como preferem esses biólogos, ela não pode ser pensada fora de uma ‘deriva natural’. Natural porque devir vivo, e vivo porque em constante constituir-se. É evidente que em tal quadro teórico, tomar a vida na sua deriva implica a ‘flutuação’, na expressão dos autores, da identidade do vivo. Isto é, há uma instabilidade inerente à vida. E não é exatamente essa a questão que atualmente aproxima as diferentes tentativas de superação do paradigma clássico (laplaciano) da ciência? Tanto os estudos contemporâneos da biologia como aqueles da física, da química e da matemática confrontam-se com uma indeterminação de direito dos sistemas investigados, indeterminação que não poderia ser explicada por uma insuficiência ainda inevitável da calculatória científica. Essa abertura ou horizonte temporal não é característica exclusiva do espírito, do vivo ou da matéria inorgânica. E de um real que guarda intimamente essa dimensão temporal, a ciência deve falar sem o ideal de máxima determinação e previsibilidade. Trata-se, portanto, de um novo programa científico que não esconde a sua inspiração bergsoniana (Prigogine e Stengers, 1986 e 1988). Porque o real surpreende. E as funções científicas elas também se tornam afeitas a essa instabilidade, apresentando-se como autopoiéticas, caóticas, dissipativas, fractais. Elas se compatibilizam com o aspecto temporal da realidade, o que implica um compromisso ético da ciência, já que falar desse real é de alguma forma participar do processo de sua constituição. No caso específico de uma ciência da subjetividade, é claro o compromisso ético. Mais do que tudo, trata-se aqui dessa atividade reflexiva do pensamento, digo, sua reflexividade ou circularidade autopoiética. E tendo como objeto o conhecimento em si, chego a isso que se apresenta como criação, como invenção, como poiésis a um só tempo de uma nova idéia e de um novo território por onde o sujeito advém.

Alcançamos, então, o que se prometia no início desse trabalho: articular ou pelo menos apontar para uma possível articulação entre as idéias de ciência, subjetividade e tempo. Novas funções científicas parecem diminuir o fosso que separava os domínios da ciência e da filosofia. Revela-se um momento filosofante da ciência contemporânea que exige dela operadores que compatibilizem o seu trabalho com a dimensão temporal da realidade de seu objeto. Dessa forma, torna-se possível pensar um esquema teórico que a um só tempo dê conta tanto do sentido e da inteligibilidade do objeto de estudo quanto da singularidade dos sistemas como esse objeto se apresenta em seu curso temporal. E se a ciência, tal como ela se realiza nos laboratórios da física e da

biologia, se lança nessa empresa, podemos localizar aí uma preocupação que torna esse novo programa científico mais compatível com os interesses de quem investiga o tema da subjetividade. Uma ciência da subjetividade mantém-se como uma idéia ainda imprecisa, mas que ganha força nessas confluências teóricas que agora verificamos.

#### Notas

1. Em outros trabalhos buscamos discutir mais detalhadamente a emergência do projeto de uma ciência da subjetividade, destacando os impasses enfrentados por diferentes abordagens que oscilaram, desde o século XIX, entre os paradigmas espacial e temporal de análise. Cf. Passos, 1992 e 1993.
2. Para uma apresentação dos problemas gerais enfrentados pelo cognitivismo computacional cf. Pylyshyn, 1975; Gardner, 1987; Varela, 1988, 1989; Le Moigne, 1986; Andler, 1992; Passos, 1992.
3. Nesse sentido, é interessante termos essa preocupação já presente na origem do projeto computacional. Cf. os conceitos de 'complicação', 'auto-reprodução' e 'princípio de degeneração' em Von Neumann (1987).
4. Acerca da evolução das idéias da teoria da autopoiese ver a 'Introdução' que Maturana escreve para o livro *Autopoiesis and cognition; the realization of the living*. Cf. Maturana e Varela, 1980.
5. Prefiro aqui traduzir o neologismo *enaction* por um outro neologismo em português, embora traduções realizadas atualmente utilizem a expressão 'configuração' (cf. Varela, 1988). Como diz Varela (1989), o neologismo *enaction* tem o mérito de aproximar as idéias de *action* e *actor*, criando um campo semântico que também pode ser indicado com a expressão 'fazer emergir', tal como ela é empregada pela tradição da fenomenologia.
6. Acerca das noções de *script* e *frame*, cf. Schank e Abelson (1975) e Minsky (1975), respectivamente.
7. Cf. as noções de 'processo causal circular' e de 'domínio de interações auto-referentes' em Maturana, 1980.

#### Referências bibliográficas

- ANDLER, Daniel (org.) (1992). *Introduction aux sciences cognitives*. Paris, Gallimard.
- FODOR, Jerry (1981). *Representations; philosophical essays on the foundations of cognitive science*. Cambridge, MIT Press-Bradford, 1983.
- \_\_\_ (1975). *El lenguaje del pensamiento*. Madrid, Alianza.
- \_\_\_ (1983). *Modularity of mind*. Cambridge and London, MIT Press-Bradford, 1989.

- LE MOIGNE, Jean-Louis (1986). Genèse de quelques nouvelles sciences: de l'intelligence artificielle aux sciences de la cognition. In: \_\_ (org.) *Intelligence des mécanismes, mécanismes de l'intelligence*. Paris, Fayard.
- LYOTARD, Jean-François (1990). *O inumano; considerações sobre o tempo*. Lisboa, Estampa.
- MATURANA, Humberto (1970). Biology of cognition. In: \_\_ *Autopoiesis and cognition; the realization of the living*. Dordrecht, D. Reidel, 1980.
- \_\_\_ e VARELA, Francisco (1973). Autopoiesis. The organization of the living. In: \_\_ *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*. Dordrecht, D. Reidel, 1980.
- \_\_\_ (1986). *El arbol del conocimiento; las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid, Debate, 1990.
- MINSKY, Marvin (1975). Frame-system theory. In: R. C. Schank e B. L. Nash-Webber (org.) *Theoretical issues in natural language processing; reprints of a conference at MIT*. p. 355-376.
- PASSOS, Eduardo (1992). *O sujeito cognoscente entre o tempo e o espaço*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1992. (Tese de doutorado.)
- \_\_\_ (1993). O sujeito entre o tempo e o espaço. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, n. 1/2, p. 109-23, 1993.
- PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle (1979). *La nouvelle alliance*. Paris, Gallimard, 1986.
- \_\_\_ (1988). *Entre le temps et l'éternité*. Paris, Fayard.
- PYLYSHYN, Zenon W. (1975). Ideas teóricas; algoritmos y cibernética. In: \_\_ (org.) *Perspectivas de la revolución de los computadores*. Madrid, Alianza, 1975.
- \_\_\_ (1984). *Computacion and cognition; toward a foundation for cognitive science*. Massachusetts Cambridge London, MIT Press, 1986.
- SCHANK, Roger C. e ABELSON, Robert P. (1975). Scripts, plans, and knowledge. In: *Fourth International Joint Conference on artificial Intelligence. Proceedings of the Fourth International Joint Conference on artificial Intelligence*. Toilisi, p. 421-32.
- VARELA, Francisco (1988). Abordagens à ciência e tecnologia da cognição. *Ciência e Cultura*, 40 (5): 460-70.
- \_\_\_ (1988). *Connaître; les sciences cognitives, tendances et perspectives*. Paris, Seuil, 1989.
- \_\_\_; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor (1992). *L'inscription corporelle de l'esprit: sciences cognitives et expérience humaine*. Paris, Seuil, 1993.
- VON NEUMANN, John (1970). Teoría geral y lógica de los autómatas. In: PYLYSHYN, Zenon W. (org.) *Perspectivas de la revolución de los computadores*. Madrid, Alianza, 1987.

## LINGUAGEM, REPRESENTAÇÃO E ALTERIDADE

Luiz Augusto de Paula Souza\*

A linguagem enquanto representação, isto é, 'representação' do mundo (objetivo/subjetivo) sob a forma de signos reconhecíveis, constituídos culturalmente como repertório comum pelos quais usualmente 'lemos' as experiências vividas, tem sentido utilitário e realiza-se como meio convencional de comunicação.

Por essa via, a linguagem é concebida como uma operação de equivalência entre a representação e aquilo que ela representa, tornando-as intercambiáveis. O que aí está suposto é uma certa capacidade humana de apreender o mundo pela razão, entendida como instância doadora de sentido que sobredetermina a experiência humana. Naffah Neto, referindo-se à herança platônica e aristotélica, nos fala sobre a tradição racionalista e sua forte influência na cultura ocidental. Diz ele:

Assim o mundo empírico, mutante e imperfeito, era hierarquizado segundo graus de verossimilhança com as formas ideais, posta como primitivas, conseguindo-se, desta forma, um *princípio racional transcendente* capaz de *disciplinar* a realidade e esconjurar a *multiplicidade*, o *acaso*, o *devir*. O mundo trágico dava lugar a um outro domesticado pela razão (1992; p. 16).

Nesta perspectiva, a linguagem representativa, tanto em nível de senso comum (utilitário), quanto conceitual e científico (nível convencional e arbitrário), funciona como um domínio de operações de ordenação e classificação que busca delimitar sentido e organicidade para a vida como instrumento de operacionalização da racionalidade.

Sem dúvida, tal uso da linguagem contribui decisivamente para uma certa estabilidade (sempre provisória) das formações históricas em seus sistemas de regulação normativos e axiológicos, expressos pelo conjunto de enunciados (arquivos de saber<sup>1</sup>) disponíveis à época.

Na verdade, não parece constituir um problema reconhecer a necessidade e a utilidade deste uso da linguagem entre nós. Problema há em se supor que ele possa, de fato, captar e traduzir o real em sua duração e extensão, que possa ser sua cópia ou, melhor ainda, sua duplicata e, na mesma direção, que o racionalismo possa, de fato, esgotar o real.

\*Doutorando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Professor da Faculdade de Fonoaudiologia da PUC-SP e da Unicastelo.

É sobre isto que quero falar aqui, partindo da evidência, que pretendo ilustrar adiante, de que a representação não é, por si só, a linguagem; ao contrário, ela é apenas um de seus vetores de efetuação e, talvez, nem o mais fundamental.

Tomando o mundo como um jogo de tempo, lugar e existência (visível e invisível<sup>2</sup>), isto é, como um campo mutante e polivalente, que condensa a memória do passado no presente e, por esse caráter móvel e flexível, permite o engendramento do devir<sup>3</sup>, podemos supor que ele contém a linguagem tanto no plano da realidade quanto no campo virtual que a fende e transforma.

Deste modo, a inscrição da linguagem nos fluxos de produção do real e de manutenção da realidade<sup>4</sup> confere-lhe um estatuto, além de representacional, comunicativo e expressivo, de componente na criação do real, na produção de sentido, isto é, de dispositivo disparador de acontecimentos.

Para explicar melhor o que quero dizer, trabalharei com dois textos que situam a linguagem para além da representação: o de Figueiredo (1993) e o de Naffah Neto (1992). É importante ressaltar neste ponto que, ao tomar dois autores que pensam a linguagem fora da representação, para discutir a pertinência das proposições que exponho, não estou equivalendo suas posições, nem negligenciando possíveis diferenças. Ao contrário, penso que possíveis diferenças e/ou convergências possam corroborar a idéia de que a linguagem ultrapassa o estatuto representativo desde que se saia da perspectiva racionalista.

No primeiro caso, antes de tratar a linguagem (que é pensada ali no âmbito da fala), é preciso, pelo menos, entender as noções de acontecimento e temporalidade usadas pelo autor, isto porque elas vão sustentar sua reflexão sobre a fala no campo analítico.

Segundo Figueiredo (1993; pp. 1-2),

... um acontecimento é, de início, uma ruptura na trama das representações, das rotinas, em outras palavras, de início o acontecimento é uma quebra dos dispositivos de construção e manutenção do tecido da realidade, mas um acontecimento é também a transição para um novo *sistema representacional*.

Mais adiante, vê-se que, sendo uma “fenda que se introduz no possível (mundo da realidade)”, o acontecimento destrói mundos existentes e/ou funda mundos novos, mas não ocorre em um mundo, isto é, ele não é componente de uma realidade já dada, ao contrário,

... refere-se à passibilidade ao inesperado, ao surpreendente, ao im-possível, ao inacreditável; enquanto inantecipável o acontecimento é a figura paradigmática da alteridade sendo que esta tem seu lugar instituído *pela perda e como perda*: trata-se aqui

da perda de uma ilusória totalidade. Nesta medida, o acontecimento pode ser encarado como o que essencialmente dá testemunho da abertura, conservando *aberta e, assim, incompleta a presença*, propiciando, portanto, outros acontecimentos (ibid.; p. 2).

Em relação ao tempo, Figueiredo indica uma contraposição entre o tempo como evolução ou desenvolvimento ao “tempo acontecimental”. Nesta medida, o acontecimento cindiria o tempo sequencial da evolução em um antes e um depois, mas teria um tempo próprio, intrínseco (acontecimental), isto é, “... o trânsito da irrupção de um inominável ao *a posteriori* do sentido (...). O trânsito deixa a presença em suspenso, pendurada em um *houve* que ainda não é” (ibid.; p. 3).

A temporalidade do acontecimento remete, então, a duas situações distintas, uma de ruptura da realidade e, portanto, de quebra de sentido e uma outra que, na sequência, “re-constitui passado e descortina um novo futuro”.

As noções de acontecimento e temporalidade, definidas por Figueiredo (1993), já permitem entrever a perspectiva da fala, para além da representação, com a qual o autor trabalha. Se o acontecimento é uma quebra de sentido e um novo engendramento de algo, ele pede língua, isto é, ele demandava tradução, mas não com uma representação emprestada do repertório já delimitado da realidade, ou seja, não com uma interpretação ou elaboração representativa que não se origine do acontecimento e sim de um sentido preexistente colado a ele enquanto defesa ao inesperado, sob o risco de não designar o inédito de sentido de que o acontecimento é portador.

Ao contrário disso, Figueiredo (1993) aponta a distinção entre a fala “considerada como dispositivo representacional e a fala tomada como fala acontecimental”. Esta última é a fala que, colocando o falante à escuta do enigma<sup>5</sup> (do real que pede tradução), o nomeia compondo um campo de visibilidade sobre o fenômeno, mas, ao mesmo tempo, aparece como estranha, como diferença inesperada em relação ao campo de sentidos de que já dispunha.

É desta palavra indisponível e por isso liberta das tarefas de representação, comunicação e expressão que se pode fazer uma experiência. A rigor, diante desta palavra outra só o lugar do ouvinte está desocupado, pois o do falante é ocupado pela fala ela mesma. (ibid.; p. 7)

Desta forma, há uma fala que vai fazendo com que o acontecimento aconteça<sup>6</sup> e o abrindo para simbolização e representação. Além disso,

... há outras falas que trabalham o que ficou disponível para o necessário processamento e digestão: esta será a tarefa, também indispensável, das falas representacionais e elaborativas. Enquanto a fala que faz acontecer efetivamente faz história, as outras,

no melhor dos casos, contam histórias mais ou menos plausíveis  
(ibid.; pp. 7-8).

No segundo caso, texto de Naffah Neto (1992), o autor dedica a primeira parte do livro à discussão da relação entre inconsciente e linguagem.

Em linhas mais que gerais, para que se acompanhe suas reflexões sobre linguagem, o autor, apoiado em Merleau-Ponty, concebe a existência de dois inconscientes, um primeiro “do recalque”, secundário e correlativo ao “sistema percepção-consciência”, e um outro, “primordial” que será

... a experiência do devir, como um sim, um deixar-se inicial, antes que a linguagem ordinária e a consciência abstraíam e fixem os fluxos em representações e as recalquem, formando um sistema secundário. Será, após isso, a indivisão do sentir que subsiste, num domínio marginal às representações da consciência.

(...)

Este inconsciente não designa nada de oculto; aliás, não convém confundir o invisível com o oculto, já disse Suely Rolnik. Ele designa um universo indizível e invisível, marginal à consciência e com o qual é preciso entrar em ressonância. Invisível e indizível, porque é fluxo, devir, sem forma ou representação definida, campo de forças móveis e vibráteis (Naffah Neto, 1992; pp. 33-34).

Ora, é justamente esse inconsciente primordial que se liga à linguagem para além de seu caráter ordinário, isto é, representativo, comunicativo e de expressão. É deste campo virtual de forças que, segundo o autor, pode brotar uma nova condição de linguagem, criativa, que faz contato com o raro, o sutil, o inusitado.

Porém, é necessário que não se pense essa linguagem como transcendente, ou seja, como uma habilidade inata ou inspiração divina; ela é sempre relativa a sua época e cultura, aos tipos de códigos constitutivos da consciência, mas, como o que está além ou aquém do que ordinariamente constitui a consciência, buscando brechas e vazios por onde possa emergir, transmutando o plano da consciência e encontrando outras formas de expressão e sentido.

Naffah Neto (1992; pp. 44-45) aponta para o fato de que a arte (literatura, pintura, música – especialmente<sup>7</sup> – etc.) é um campo particularmente potente para a expressão inconsciente, mas que esta não é lhe é exclusiva:

Mas não é só na criação artística que o inconsciente busca forma e sentido; as suas forças que ordinariamente não encontram expressão possível em nossa consciência estão continuamente criando vazios e brechas na nossa percepção e no nosso discurso por onde possam irromper. E, assim, de quando em quando, é

Essa que de Naffah Neto  
Merleau-Ponty e  
Rolnik  
e a experiência do  
inconsciente de Naffah Neto

possível captar o seu murmúrio ou seu relampejo, mesmo quando elas ainda não dispõem de formas pelas quais possam se tornar fala ou emergir como visibilidade.

Naffah Neto alerta ainda para um outro risco; se pensamos linguagem como capaz de exprimir o inconsciente primordial, podemos imaginar que a linguagem seja sua condição, como queria Lacan. O autor mostra que não se trata disso e que, tampouco, o inconsciente seja formado por significantes. Para ele o que a linguagem traduz é apenas

... a conjuntura singular de forças naquele momento determinado ou parte dela que pode, de alguma forma, encontrar forma expressiva; no instante seguinte, a constelação já será outra, e outra e assim indefinidamente. (...) A linguagem não é condição do inconsciente, mas condição de que o inconsciente possa encontrar representação na consciência. Precisamente isso (ibid.; pp. 46-47).

Pois bem, esses dois modos de rastrear outros planos de linguagem que ultrapassam sua condição de código normativo e utilitário, apresentados aqui muito rapidamente, põem a linguagem, seja sob o ângulo da arte, da ciência (e aí da clínica) ou da vida cotidiana, fora do campo visível de suas representações, ainda que com ele esteja visceralmente enlaçada, em uma relação recíproca: atravessando e sendo atravessada por seus elementos.

É esta linguagem que, ajudando a rachar a mera repetição de sentidos, pode inventar corpo e criar territórios de expressão para os estados inéditos que decorrem do impacto de experiências intensas (quer sejam alegres ou tristes, prazerosas ou não, etc.).

Uma linguagem que é sempre outra, pois se insere na produção de devir, isto é, de novos vetores de subjetivação e de posicionamento ontológico, ao mesmo tempo ético, estético e político.

Tomo a dimensão ético/estética/política no mesmo sentido em que Rolnik (1993; p. 245) enunciou, ou seja, por *ético* estou entendendo o modo como nos colocamos à escuta das diferenças que esta linguagem vai encarnando, na afirmação do devir a partir dessas diferenças; por *estético* a criação de um campo novo e não um domínio já dado, criação essa que “encarna as marcas no corpo do pensamento, como numa obra de arte”, e por *político* estou entendendo o embate que aí se estabelece contra as forças do já instituído que tentam bloquear as “nascentes de devir”.

Trata-se, portanto, de uma linguagem da alteridade, ou melhor, de uma linguagem a seu serviço. Explico. Pensando a alteridade como decorrência da existência do outro, não só humano, e como capacidade de afetar e de ser afetado por esse outro, “o

que tem por efeito perturbar a ordem vigente de tais corpos, provocando-lhes mudanças irreversíveis. (...)” (Rolnik, 1992; pp. 2-3), a linguagem enquanto criação estaria, nesta medida, a serviço das marcas produzidas nesse encontro para lhes dar língua.

Disso decorre uma consequência importante, isto é, a linguagem, mesmo quando enunciada (falada, escrita, pintada, etc.) por uma pessoa, é sempre coletiva, porque produto de um encontro com o inelutavelmente outro (condição da alteridade). Deleuze e Guattari (1977), falando sobre literatura, diziam que: “A enunciação literária mais individual é um caso particular de enunciação coletiva”.

No entanto, apreender este caráter coletivo da enunciação não é tarefa fácil, isto porque estamos habituados, muitas vezes em nome de uma pretensa cientificidade, a subordinar o enunciado a um significante e a enunciação a um sujeito, permanecendo no plano das constantes lingüísticas<sup>8</sup>, sem nos darmos conta de outras dimensões da linguagem (entre elas, algumas indicadas aqui).

De qualquer forma, é preciso abrir caminho para que essa linguagem que brota do “acontecimento”, do “inconsciente primordial”, do “encontro”, etc., ganhe terreno e possa ressoar entre nós, designando, mesmo que provisoriamente, o que Naffah Neto (1992; p. 72) chamou de: “Margem, excesso, diferença, transmutação (...); esse incessante, incansável devir”.

#### Notas

1. Este conceito foi cunhado por Michel Foucault para designar o saber disponível e manipulável numa época (extrato histórico), sendo composto por um campo de visibilidade e de dizibilidade, isto é, pelas formas de ver e as maneiras de dizê-las – conjunto de enunciados –, possíveis no período. Sobre isso, cf. Deleuze (1987).
2. A noção de existência como visível e invisível significa que a realidade não nos é dada apenas pela materialidade de fatos, expressões, representações... Mas que também está delineada por dimensões imateriais, não menos reais, de percepção, sensação e forças vitais que perpassam e compõem o que emerge no campo do visível histórico. São planos incorporais que implicam modos de subjetivação produzidos em cada época.
3. A idéia de memória condensada no presente está baseada em Henri Bergson (1989; p. 196), Para ele “... quanto maior a porção de passado que adere a seu presente, tanto mais pesada será a massa que ele joga no futuro para comprimir as eventualidades que se preparam: sua ação, semelhante a uma flecha, dispara com tanto mais força para a frente quanto mais sua representação estava vergada para trás.”  
A noção de devir, não se restringindo à idéia de futuro – pois aí estaria contemplada a manutenção e reprodução do mesmo dentro de uma lógica estrita de causa e efeito – indica um campo virtual, aberto ao acaso e ao eventual, que se faz das diferenças que encarna; são bifurcações e novos vetores de existência, que, lidando com as demandas presentes, alteram a realidade e inventam novas formas de subjetividade. Sobre isso, cf. Guattari (1992).

Relacionei os conceitos acima, na medida em que me parecem convergentes as dimensões temporais e de devir assumidas por esses autores: ambos recusam uma concepção racionalista do tempo e indicam, a meu ver, uma simultaneidade temporal e uma dimensão múltipla e heterogênea no engendramento do devir.

4. Separo a noção de 'real' da de 'realidade' para distinguir o virtual (real) do possível e previsível (realidade), na perspectiva traçada por Figueiredo (1993; p. 3). Vale dizer que estes termos serão empregados aqui com este sentido.
5. Para Figueiredo (1993; p. 3), "... o real se dá como enigma implicando simultaneamente excesso de sentido e vazio de sentido; como enigma, o real demanda tradução; no entanto, é esta tradução original que dá ser ao enigma, que o realiza; ou seja, não há já algo a ser traduzido, embora haja uma demanda de tradução".
6. Figueiredo (1993; p. 5) mostra que o acontecimento pode também não acabar de acontecer e, a partir do campo analítico, afirma que "... o trauma é um acontecimento incluso, ou seja, um acontecimento que não se consuma, que não transita, cuja temporalidade intrínseca está comprometida; nesta medida a noção de experiência não é aqui a mais adequada, já que este tipo de acontecimento se caracteriza por não acabar de acontecer e por não chegar a constituir história, por isso, ele se eterniza e bloqueia a possibilidade de novos acontecimentos. Assim, o comprometimento da temporalidade intrínseca do acontecimento compromete radicalmente a temporalidade histórica da existência". O autor apontará adiante as razões da inclusão traumática do acontecimento e as formas de enfrentá-las em sua perspectiva analítica, porém estes são aspectos que não tratarei mais detidamente aqui.
7. A música seria particularmente potente enquanto "linguagem criativa", não quando repete sistemas melódicos preestabelecidos – e isto vale para outras formas de expressão estética – mas, e fundamentalmente, porque trabalha com a linguagem dos afetos, ou seja, não estando presa aos signos de reconhecimento (representações) capta as intensidades e forças inconscientes pelo registro de seus ritmos, tons, andamentos, melodia, etc. Estados de espírito que ganham forma fora da representação consciente; ondulam-se em si mesmos, enquanto fluxos de energias vitais transformados em sons complexamente compostos.
8. Estas idéias foram colhidas em Rocha (1993) e referem-se às concepções de Deleuze e Guattari sobre agenciamentos coletivos de enunciação.

#### Referências bibliográficas

- BERGSON, Henry (1989). *A consciência e a vida*. São Paulo, Nova Cultural. (Col. Os Pensadores).
- DELEUZE, Gilles (1987). *Foucault*. Lisboa, Vega.
- \_\_\_\_ e GUATTARI, Felix (1977). *Kafka por uma literatura menor*. Rio de Janeiro, Imago.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. (1993). Fala e acontecimento em análise. *Percurso*, (11): 45-50, São Paulo.

GUATTARI, Felix (1992). *Caosmose*. Rio de Janeiro, Editora 34.

NAFFAH NETO, Alfredo (1992). *O inconsciente como potência subversiva*. São Paulo, Escuta.

ROCHA, Décio O. S. (1993). O que (não) se vê atrás da porta. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 1 (2): 163-169.

ROLNIK, Suelly (1992). Cidadania e alteridade. São Paulo, 30.5.1992. Trabalho apresentado no IV Encontro Regional de Psicologia Social da ABRAPSO.

\_\_\_\_ (1993). Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico, *Cadernos de Subjetividade*, 1 (2): 241-251, São Paulo.

## O DISCURSO DO EU NA(S) FALA(S) DO SUJEITO

Rosana Paulillo\*

... talvez o lingüista gostasse de limitar o  
inconsciente nos lapsos... e se ocupar do resto.

J. Authier-revuz

Este trabalho é o resultado do encontro de algumas linhas de preocupação que venho perseguindo e tentando cercar, há mais ou há menos tempo, e, a partir de um determinado momento, pareceu-me que, mais do que pontos de contato ou de semelhança, poderia haver entre elas uma solidariedade anterior, produtora de determinações recíprocas.

Em primeiro lugar, e esta é a questão mais antiga, o problema do sujeito no discurso. A questão que me instigava era a dúvida de que o campo do sujeito na linguagem fosse satisfatoriamente tratado, quer pelas teorias da enunciação, com sua concepção de sujeito como *locus* de uma intencionalidade que se manifesta nos quadros da interação, quer pelas formulações, já clássicas em análise de discurso (A.D.) da forma-sujeito como produto das formações ideológicas. Em outras palavras, eu desconfiava que havia mais sujeito além do escopo dessas conceituações; ou antes, que o campo do sujeito não se resumia na intencionalidade consciente ou pré-consciente do *ego* da enunciação, assim como não se esgotava no efeito-sujeito da A.D., produto imaginário da ilusão produzida pelo 'esquecimento nº 2'. Segundo tal concepção, o sujeito é produto de uma formação ideológica, que o determina enquanto uma *forma-sujeito*, inscrevendo-o, assim, em certas posições de discurso (formações discursivas). Mas a circunscrição do campo dos sentidos e das formulações possíveis no interior de uma formação discursiva não se realiza senão pelo movimento de contraste/confronto com outras formações discursivas, sob o pano de fundo do *interdiscurso*, espécie de zona babélica marcada pela *polissemia* e pela *paráfrase*, em que coabitam todos os sentidos e todas as formulações possíveis. Produzem-se, então, dois 'esquecimentos': o primeiro, apaga a exterioridade dos sentidos; o segundo, apaga a exterioridade dos modos de dizer. Emerge, então, o *ego* efeito-sujeito, que imaginariamente se crê fonte e origem: de seus sentidos; de seu discurso. (Considero aqui, em especial, as formulações retificadas de Pêcheux, 1975, sobre os dois esquecimentos, presente em *Semântica e discurso*.)

\*Professora do Departamento de Linguística da PUC-SP. Doutoranda no IEL-Unicamp.

É fato que as formulações da A.D. avançam em relação às das teorias da enunciação, na medida em que é da exterioridade do interdiscurso (em relação ao *ego* efeito-sujeito) que se constitui o intradiscurso do sujeito-falante (ibid.; p.167). No entanto, a ótica que tais formulações põem em jogo deixam, a meu ver, escapar alguma coisa, que se vislumbra num hiato intransponível entre a ilusória homogeneidade do *eu* e a exterioridade do interdiscurso que o determina. De um lado a

... impressão de realidade de seu pensamento para o sujeito falante (“eu sei o que estou dizendo”, “eu sei do que estou falando”), impressão deflagrada pela abertura constitutiva da qual esse sujeito se utiliza constantemente através do retorno sobre si do fio de seu discurso, da antecipação de seu efeito e da consideração da discrepância introduzida nesse discurso pelo discurso de um outro (como próprio outro) para explicitar e se explicitar a si mesmo o que ele diz e “aprofundar o que ele pensa”. (ibid.; p. 167)

De outro lado, o fato de que ... o intradiscurso, enquanto “fio do discurso” do sujeito, é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma interioridade inteiramente determinada como tal do exterior (ibid.; p. 167).

Assim, é por meio de processos discursivos exteriores a si mesmo que o discurso do sujeito estrutura, simbolicamente, a consistência imaginária do *ego* e a impressão de coincidência de *ego* consigo mesmo.

No entanto, a ilusão produzida pelo ‘esquecimento nº 2’, constitutiva do efeito-sujeito, não me parece funcionar de modo tão espesso e impermeável, pois o sujeito, enquanto *ego*, freqüentemente se confronta com o despedaçamento das estruturas de linguagem (o corpo verbal de Pêcheux) que sustentam a espessura do *eu* e a espessura dos referentes. É quando a discursividade parece se descolar da referência, e ali, onde o mundo vacila, o próprio *eu* vacila nas suas auto-representações constitutivas da identidade imaginária.

Desse ponto de vista, portanto, deveria haver na discursividade ‘sintomas’ que apontariam para o caráter imaginário dessa ‘impressão de realidade’ produzida pelo ‘esquecimento nº 2’, enquanto configurações que marcam, *no discurso* e *no sujeito*, pontos de ruptura no campo das representações imaginárias.

A teoria da heterogeneidade, via aberta pelos trabalhos de Jacqueline Authier, parece-me representar um quadro teórico satisfatório e apropriado para a abordagem desses problemas. Tomando como fontes iniciais, simultaneamente, a teoria do sujeito de Lacan e a teoria do dialogismo de Bakhtin, Authier põe em jogo um conceito de sujeito marcado pela heterogeneidade constitutiva: “Contrariamente à imagem de um sujeito ‘pleno’, que seria a causa primeira e autônoma de uma fala homogênea, sua posição é antes aquela de uma fala heterogênea que é *o fato de um sujeito dividido*” (Authier-Revuz, 1982; p. 124).

Se, para a psicanálise, o sujeito é não uno, não homogêneo, é porque a descoberta freudiana confrontou o sujeito com esse outro desconhecido, distinto do eu consciente, que o constitui. E se a linguagem é a condição do inconsciente, como diz Lacan, não é possível que a discursividade não contenha marcas desse descentramento do sujeito.

No entanto, observa Jacqueline Authier (1984; p. 32), o que caracteriza a heterogeneidade constitutiva é o fato de que constitui uma "... heterogeneidade radical, em exterioridade interna ao sujeito e ao discurso, como tal não localizável e não representável no discurso que constitui, aquela do Outro do discurso – onde estão em jogo o interdiscurso e o inconsciente..."

A par do conceito de heterogeneidade constitutiva (não coincidência básica do sujeito na linguagem), condição mesma da constituição do sujeito, mas que deve ser elidida para que o sujeito possa se constituir como tal, Authier trabalha especificamente com aquilo que chama de formas da heterogeneidade representada, isto é, comentários metaenunciativos nos quais o sujeito representa e circunscreve, como pontos localizados, fenômenos de não-coincidência que podem ser de quatro tipos:

- 1) não-coincidência do discurso consigo mesmo – presença de palavras de outro discurso no discurso do sujeito (p. ex., "*X, como diz fulano*");
- 2) não-coincidência do sentido entre interlocutores (p. ex., "*X, para você, quer dizer algo diferente*");
- 3) não-coincidência entre palavras e coisas – o dizer fracassa em nomear a coisa (p. ex., "*X, não é bem esse o termo*");
- 4) não-coincidência das palavras entre si – o lapso, o tropeço, a homonímia.

As formas de heterogeneidade representada aparecem, então, como sintomas da heterogeneidade constitutiva, mas que, imaginariamente representados pelo sujeito como fenômenos setoriais, localizados, sinalizam a presença do outro no discurso "para o circunscrever e afirmar o Um"; assim, as formas de heterogeneidade mostrada,

... por uma espécie de compromisso precário que dá lugar ao heterogêneo e, portanto, o reconhece, mas para melhor negar sua onipresença, elas manifestam a realidade dessa onipresença precisamente naqueles lugares em que tentam encobri-la (ibid., p. 33).

O lugar específico das formas de heterogeneidade representada, segundo Authier, é o de uma retórica da falha escancarada, da costura aparente (ibid.; p. 34), em contraponto às "... fissuras, junções que funcionam como costuras escondidas sob a unidade aparente de um discurso..." (ibid.; p. 34).

No outro extremo estariam as formas não marcadas de heterogeneidade representada – discurso indireto livre, ironia, metáforas, jogos de palavras que

Sem ruptura, conduzem aos discursos que, bem mais próximos da heterogeneidade constitutiva, renunciam a qualquer proteção em relação a ela, e tentam o impossível de “fazer falar” esta heterogeneidade, no vertiginoso apagamento do enunciador atravessado pelo “isso fala” do interdiscurso e do inconsciente... (ibid.; p.34).

O ponto em que minhas preocupações encontram o tema da heterogeneidade constitutiva é justamente no campo dessa espécie de tipologia que as considerações de Jacqueline Authier deixam entrever: de um lado, as formas marcadas de heterogeneidade representada, denegação e sintoma da heterogeneidade constitutiva; de outro, as formas não marcadas de heterogeneidade representada, uma forma oposta de negociação com a heterogeneidade constitutiva, que implica maior risco, pois “... joga com a diluição, com a dissolução do outro no um, onde este, precisamente aqui, pode ser enfaticamente confirmado, mas também onde pode se perder” (ibid.; p. 34).

Penso que entre esses dois extremos – a demarcação do heterogêneo com o exterior ao eu da enunciação ou a *mis-en-scène*, investida pelo falante, de uma espécie de glossolalia – há um campo intermediário que está longe de se constituir como o reino da ilusão do homogêneo. Afinal, as ‘costuras escondidas’ não são tão escondidas assim.

As formulações de Jacqueline Authier, aqui resumidas, levariam a pensar que entre a denegação do heterogêneo e o jogo com o heterogêneo intermedeia o campo da *forclusão* do heterogêneo no discurso. Creio, no entanto, que esse campo intermediário não é o da ausência de sintomas da heterogeneidade constitutiva, mas, ao contrário, que há *mais sintomas* da heterogeneidade constitutiva que os fenômenos da heterogeneidade representada. E que esses outros fenômenos onde a heterogeneidade constitutiva *se mostra*<sup>1</sup> não constituem exatamente marcas de uma forclusão, mas de um acossamento constante da não-coincidência que afeta o sujeito e seu discurso, não coincidência interna, retorno desse heterogêneo recalcado.

Nesse sentido, a questão que se coloca diz respeito às formas de discurso que permitem vislumbrar configurações que apontam, de modo especialmente intenso, para esses sintomas possíveis da heterogeneidade constitutiva.

### 1. O discurso de enunciação da subjetividade

Do ponto de vista tipológico, pode-se dizer que cada discurso é um efeito de suas condições de produção; e, nesse mesmo sentido, cada tipo de discurso produz seu efeito-sujeito de discurso. Assim, por exemplo, o discurso político ou o científico produzem o sujeito da certeza, do saber e do saber-fazer. Ora, aquilo que podemos chamar de formas públicas de discurso, isto é, aquelas que inscrevem o sujeito em

formas públicas de interação, na circulação de papéis públicos, não por acaso se caracterizam, tipicamente, por determinados funcionamentos, isto é, configurações de linguagem, cujo efeito de sentido se interliga aos processos imaginários centrados na homogeneidade e na coincidência da relação sujeito, sentido, dizer.

Algo bem diferente ocorre naquilo que chamo de 'discurso de enunciação da subjetividade'. Este se inscreve no espaço das formas privadas de interação e sustenta o sujeito menos na relação de interação com outros sujeitos, mas, fundamentalmente, num processo auto-reflexivo. Trata-se da fala que se produz nas conversações íntimas, de caráter confidencial, ou na fala em situações terapêuticas. Mas não é uma modalidade exclusivamente oral: manifesta-se também nos escritos íntimos, diários, e em diferentes produções escritas de caráter auto-reflexivo. Sua tópica é fundamentalmente constituída de relatos de experiências, lembranças e de enunciações de estados subjetivos, pensamentos e sentimentos experimentados no passado ou no momento presente em que se enunciam.

Creio que o discurso de enunciação da subjetividade (D.E.S.) constitui um *tipo* (no sentido de Orlandi, 1983; p. 141), irredutível aos demais, que se estrutura a partir de certos funcionamentos específicos: auto-reflexivo, tateante, constituído de fragmentos de memória e de estados psíquicos, que, fugazes, parecem representações pálidas, que escapam; desejo de autoconhecimento que se manifesta como desconhecimento; vacilações, truncamentos, giros, retornos ao mesmo ponto; estrutura frouxa, desconectada, mal articulada. No D.E.S. o sujeito tenta delinear um referente que constantemente lhe escapa. Não busca, em relação a um possível interlocutor, convencer, persuadir, disputar ou jogar: fala menos ao outro que ao Outro, enquanto *ele-mesmo*.

Parece-me que no domínio específico do D.E.S. pode-se detectar alguns processos ligados à natureza do sujeito, processos esses que, em geral, não emergem nas formas públicas de discurso ou, pelo menos, não na extensão e na intensidade com que emergem no D.E.S. E que, a meu ver, podem mostrar como, ali mesmo onde o efeito-sujeito se estrutura simbolicamente, no fio do discurso, ele também se desvenda enquanto lugar vazio e despedaçamento, tecido esgarçado e frouxo, fio de voz que alinhava pedaços desconectados.

Nesse sentido, o D.E.S. é um campo especialmente propício ao trabalho com as formas enunciativas e discursivas que são da ordem da categoria da heterogeneidade constitutiva, tal como esse conceito está posto nos trabalhos de Jacqueline Authier-Revuz.

## 2. O D.E.S. como discurso do eu

O aspecto que mais imediatamente ressalta no D.E.S. consiste na onipresença do eu. O D.E.S. é o discurso do 'eu' por excelência. Não se trata, aqui, do eu enquanto

sujeito da enunciação, o que, do ponto de vista fenomenológico de Benveniste, é a condição de possibilidade de qualquer discurso<sup>2</sup>, mas do fato de que, no D.E.S., o eu não é somente o sujeito, mas também o próprio objeto do discurso.

Nesse sentido, o D.E.S. é um campo especialmente propício para se investigar até que ponto faz sentido a suposta espessura do ego, seja enquanto sujeito de seu discurso, nas teorias da enunciação, seja enquanto efeito-sujeito imaginário nas formulações clássicas da A.D.

No D.E.S., a enunciação se realiza de um lugar de subjetividade. O sujeito do D.E.S. emerge constantemente como o *eu* que está às voltas com *eu-mesmo*, isto é, com suas auto-representações. Desse ponto de vista, o D.E.S. poderia aparecer como o reino do ego imaginário, espaço de onde a alteridade e o heterogêneo estariam, no campo dessa configuração imaginária, decididamente excluídos (recalcados ou forcluídos).

No entanto, o que se observa é que sob a homogeneidade aparente do sujeito da fala, que aqui sequer se vê confrontado com a exterioridade externa dos referentes públicos, o que se mostra é a heterogeneidade do sujeito *na* fala.

Mas o que é o eu? Para Lacan (1954-1955; p. 224), o eu não é o lugar da plenitude, mas um ponto de tensão:

A consciência no homem é por essência tensão polar entre um *ego* alienado do sujeito e uma percepção que fundamentalmente lhe escapa, um puro *percepi*. O sujeito seria estritamente idêntico a esta percepção, se não fosse este *ego* que o faz, se é que se pode dizer, emergir de sua própria percepção numa relação tensional.

Nesse sentido, diz ainda Lacan (ibid; p. 224) que o conjunto das relações da consciência

... é constituído por uma certa relação a esta estrutura que chamamos *ego*, em torno da qual centra-se a relação imaginária (...) É a partir desse *ego* que todos os objetos são olhados. Mas é justamente pelo sujeito, por um sujeito primitivamente desafiado, fundamentalmente despedaçado por este *ego* que todos os objetos são desejados.

Assim, a dialética da consciência é o que se constitui a partir da tensão entre o sujeito e o ego. É a partir desse ponto de vista que a teoria do sujeito em Lacan põe em jogo a noção de uma exterioridade interna, pois sujeito e ego não constituem compartimentos distintos de um mesmo ser, nem inconsciente e consciência, desdobramentos de um ser uno primitivo.

Para Lacan, o inconsciente não é uma outra coisa, distinta, alheia ao sujeito da consciência, mas é o que se manifesta – irrompe – aí mesmo.

Se os significados do discurso remetem ao campo do eu, os significantes da fala – sua materialidade enunciativa – remetem ao sujeito. Desse modo, o discurso, se é o espaço no qual se representa a ilusão da homogeneidade do ego, é também o lugar no qual *se mostra* (no sentido de *mostração*)<sup>3</sup> a não-coincidência entre o eu e o sujeito.

É nesse sentido que penso que a discursividade que caracteriza o D.E.S., ao mesmo tempo que configura a afirmação de persistência do eu, a busca de coincidência do eu consigo mesmo, sinaliza a presença constante de um heterogêneo irreduzível. O discurso do inconsciente não é um ‘outro’ discurso, que somente ‘a virada do avesso’ da hermenêutica encontraria; o discurso manifesto é o próprio material onde o inconsciente se inscreve<sup>4</sup>.

### 3. Os referentes privados no D.E.S.

Afinal, de que trata o D.E.S.? Sua tópica se resume a fatos de natureza subjetiva: as experiências vividas pelo sujeito e suas sensações, sentimentos e pensamentos relativamente a essa mesma vivência. Em suma, referentes privados, que, como tal, escapariam à disputa polêmica e às formas públicas de determinação denotativa, em termos de verdade ou falsidade.

Estranhamente, porém, parece ser aí que aparece de forma mais candente a questão da verdade e da certeza. Nas formas públicas de discurso, a dúvida do sujeito aparece, freqüentemente, escamoteada, ou, outras vezes, contrafeita na figuração de uma *persona* retórica para finalmente encontrar, no decorrer do discurso, sua solução nas respostas comandadas pelo enunciador. O D.E.S., por outro lado, surge como uma forma discursiva atravessada pela dúvida, a ponto de sua própria coesão estrutural se ver constantemente ameaçada de esfacelamento pelos mecanismos que reiteradamente põem em causa a referência.

Nesse sentido, a peculiaridade do D.E.S. em relação às formas públicas de discurso decorre menos de sua tópica, mas, principalmente, dos processos de linguagem que o caracterizam. Se, pela natureza de sua tópica, o D.E.S. se inscreve no campo dos referentes privados, que, enquanto tal, escapam às formas públicas de determinação do verdadeiro e do falso, é, no entanto, aqui que a discursividade se escancara como estranhamento, como não-certeza, não-saber, que a enunciação se esgarça nas formas vacilantes, que a nominação aparece sempre como imprópria, revogável, marcada de incompletude, mostrando, assim, os processos básicos da heterogeneidade que atravessa o sujeito e o discurso, ali mesmo onde, livre dos compromissos das trocas públicas e da ‘negociação’ com outros ‘eus’, o ‘eu’ poderia se instalar na sua fantasmática plenitude.

Parece ser justamente aí, no entanto, no campo dos referentes privados, que o sujeito se confronta mais fortemente com a sensação de que toda construção represen-

tativa, enquanto processo de determinação da referência, é tributária da *mis-en-oeuvre* de um sistema de estabilização lógica no interior do qual a enunciação *do que é* emerge sob a recusa fantasmática de inúmeros outros possíveis (Pêcheux, 1983, pp. 29-34). É nesse sentido que, no D.E.S., os enunciados que dão contorno aos referentes privados mal se enunciam, sofrem a pontuação de outras enunciações que, incidindo sobre os primeiros, suspendem, retificam, recolocam em causa a referência que acabara de se delinear.

Esse enquadramento discursivo que no D.E.S. caracteriza a enunciação dos referentes privados parece mostrar, de maneira mais escancarada, aquela espécie de 'mal-estar' do discurso que, segundo Pêcheux (*ibid.*; p. 33), decorre do fato de que, no limite, todo discurso é "... suscetível de colocar em jogo uma bipolarização lógica das proposições enunciáveis – com, de vez em quando, o sentimento insidioso de uma simplificação unívoca, mortal, para si mesmo e/ou para os outros".

Esse mecanismo explicita também um outro aspecto, especialmente relevante no que diz respeito ao fenômeno da heterogeneidade constitutiva, na medida em que aponta para a não-coincidência do eu com suas próprias auto-representações. Tal mecanismo mostra como a aderência do eu às suas construções auto-representativas, embora visada, não consegue nunca se realizar plenamente.

Esse aspecto está em ressonância com aquela característica que Lacan (1955-1956; p. 23) aponta como típica do 'sujeito normal', em contraposição ao sujeito psicótico:

... no sujeito normal, falar-se com o seu eu não é nunca plenamente explicitável, sua relação com o eu é fundamentalmente ambígua, toda assunção do eu é revogável. No sujeito psicótico, ao contrário, certos fenômenos elementares, e especialmente a alucinação que é a sua forma mais característica, mostram-nos o sujeito completamente identificado ao seu eu com o qual ele fala, ou o eu totalmente assumido através do modo instrumental.

#### **4. A estrutura enunciativa do D.E.S.: lugares não coincidentes do eu na enunciação**

A estrutura enunciativa do D.E.S. parece se organizar a partir de uma escansão básica, constituída de dois planos fundamentais de enunciação. De um lado, os enunciados que expressam sua tópica, isto é, os enunciados que expressam as experiências vividas pelo sujeito – correspondentes a enunciados narrativos – e aqueles que expressam sentimentos, pensamentos, desejos presentemente experimentados pelo sujeito – a que chamamos de enunciados declarativos e que, diferentemente dos primeiros, inscrevem-se na dimensão de temporalidade da enunciação em curso<sup>3</sup>.

Tais enunciados encontram-se, no D.E.S., ligados a outros enunciados que funcionam, em relação aos primeiros, como *comentários*, de forma que toda a seqüência discursiva aparece como uma rede na qual os enunciados declarativos e narrativos são constantemente atravessados, no fio do discurso, pelos enunciados que os comentam. A incidência dos enunciados de comentário, indiferentemente, sobre os enunciados declarativos e narrativos, permite considerar esta oposição (comentário × declaração/narração) como a mais saliente na configuração discursiva do D.E.S., ficando o contraste declarativo/narrativo, desse ponto de vista, em segundo plano.

Os enunciados declarativos e narrativos, além de serem os responsáveis pela sustentação da tópica do discurso, caracterizam-se também por funcionarem como o espaço de sustentação das auto-representações do eu. Já os enunciados de comentário caracterizam-se, na sua ampla maioria, por se constituírem como uma marca de avaliação cognitiva: verdade, certeza, falsidade, ausência de certeza, desconhecimento, estranhamento, pontuação do caráter tentativo da formulação:

“pois é, então a coisa já está clara para mim”

“e isso é verdade”

“não, nada disso”

“e, de fato, é isso mesmo”

“não sei explicá-lo a mim mesmo”

“também não sei por quê”

“isso, afinal, eu só vi claramente”

“é estranho”

“é uma loucura”

“é só que eu curiosamente”

“antes de mais nada”

“ou, pelo menos, eu acho”

“de certo modo”

“mas, no fundo”

“eu, na verdade”

Assim, pode-se dizer que tais enunciados se inscrevem naquela categoria que, do ponto de vista da análise semântica, se descrevem como enunciações de estados proposicionais (Vendler, 1970; pp. 85-90).

O que é digno de nota, a meu ver, é a presença determinante desse tipo de enunciado no D.E.S., no sentido de que a organização sintática das seqüências discursivas é por ele comandada, de forma que os enunciados declarativos e narrativos aparecem como sintática e semanticamente dependentes dos enunciados de comentário.

Os enunciados de comentário, no D.E.S., apresentam algumas das características que determinam, segundo Danon Boileau & Buscarel (1984), os enunciados comentativos: a presença de uma modalização epistêmica; a anteposição (ao enunciado comentado); o aspecto não-aorístico.

A anteposição, instituindo uma relação de tematização, caracteriza o processo de comentário como o que "... mantém uma relação de dependência em relação a um outro processo do contexto em que ocorre (este último [...] denominado 'antecedente')"(ibid.; p. 62). De fato, no material analisado, os processos de anteposição dos enunciados de comentário são predominantes<sup>6</sup>.

Quanto ao aspecto não-aorístico, "... suspende a compatibilidade com uma denotação temporal do tipo instante pontual (mesmo que o referencial de origem esteja ligado a uma referência temporal do tipo instante pontual)"(ibid.; p. 62). É desse ponto de vista, me parece, que os enunciados de comentário não poderiam ser identificados como pertinentes ao mesmo plano de enunciação dos enunciados declarativos, na medida em que estes são passíveis de uma determinação temporal pontual:

"e agora eu me encontro nesta situação tão besta"  
"já não suporto mais a minha amiga"  
"eu gostaria de descartar-me logo"

enquanto a avaliação cognitiva que o comentário expressa ("é uma loucura"/"é curioso"/"a verdade é que"/ etc.) inscreve-se numa dimensão de temporalidade que transcende a da referência comentada.

Por outro lado, segundo Danon Boileau & Buscarem, a presença da modalidade epistêmica nos processos comentativos produz "... a suspensão da validade da relação predicativa. E, ao mesmo tempo, produzem também a suspensão da referência temporal antes instituída pelo processo"(ibid.; p. 62).

De fato, a presença de tais enunciados no D.E.S. produz, como efeito de sentido, um constante processo de distanciamento do discurso em relação a seus próprios referentes, justamente aí onde, tendo em vista o caráter privado dos referentes, pareceria estar dada a possibilidade da coincidência do sujeito com suas representações. Tal efeito de sentido, produz, conseqüentemente, a própria rarefação da referência, fenômeno esse que se verifica presente também em outra configuração típica do D.E.S., relativa ao processo de desenvolvimento dos tópicos, que abordamos em outro trabalho.

A configuração enunciativa básica que comanda o D.E.S. pode ser representada pelo seguinte esquema:

C → P

em que 'P' corresponde aos enunciados declarativos e narrativos que expressam as representações do sujeito relativas a suas vivências e estados psíquicos, ou seja, suas auto-representações, e 'C' corresponde aos enunciados de comentário em que o sujeito aparece, então, comentando, julgando, avaliando o *dito* de P, emergindo, portanto, de *um outro lugar* de enunciação, a partir do qual o *dito* de P aparece em sua natureza essencial de *representação*, escancarando-se, dessa forma, a descontinuidade entre representação e referência.

Esse movimento aponta para a função dupla, complexa, e mesmo ambígua dos enunciados de comentário: ao mesmo tempo em que permitem ao sujeito situar-se enunciativamente como instância das representações expressas em P, permitem-lhe colocar-se, diante dessas mesmas representações, em outro lugar, a partir do qual é possível a dúvida, a estranheza, o distanciamento. Assim, sob a aparente homogeneidade do eu enunciator, implicado tanto C como P, emerge, nessa escansão, que a estruturação típica do D.E.S. põe em jogo, a heterogeneidade impressa na mesma voz.

O enunciado de comentário menciona o *dito* comentado, assim como os fenômenos de heterogeneidade representada constituem uma menção ao dizer. Nesse sentido, o comentário funciona como um sintoma da não-coincidência do eu com suas representações (as do dito comentado). Mas, ao contrário dos fenômenos da heterogeneidade representada, onde o sujeito percebe e territorializa o heterogêneo para afirmar o Um, o comentário faz aparecer uma polifonia interna ao próprio eu, mas que o sujeito não chega a perceber como uma alteridade intrínseca, já que *ego* está imerso em ambas as dimensões (dos planos C e P).

Nesse sentido, os enunciados de comentário, ali mesmo onde produzem a rarefação da referência e onde sinalizam a não-coincidência do eu com suas auto-representações, produzem, para o sujeito, a ilusão de que controla o seu discurso, de que comanda o seu dizer, sobre o qual retorna, reflexivamente.

Proponho considerar que os enunciados de tipo P correspondem àquelas zonas do discurso nas quais o eu aparece investido de suas próprias representações auto-identificadoras. É que o sujeito da enunciação que aí se manifesta, na maioria das vezes sintaticamente realizado, em outras semanticamente implicado, corresponde, na distinção proposta por Ducrot (1984; p. 200), ao sujeito de linguagem enquanto ser do mundo, enquanto  $\lambda$ ; portanto, enquanto representação de um indivíduo. Já nos enunciados de tipo C, quase interjeitivos, em que a primeira pessoa raramente aparece marcada, o que está em causa é o sujeito enquanto L, enquanto ser de linguagem.

Penso que o D.E.S. manifesta uma peculiar relação de contraponto entre L e  $\lambda$ , na medida em que as emergências de L atuam no sentido de pôr em suspensão as emergências de  $\lambda$ . Não se trata, evidentemente, de um jogo comandado pelo enunciator-locutor: trata-se de um *efeito das formas*. Nesse sentido, ocorre uma espécie de duplicação interna do discurso, à revelia da aparente univocidade externa da superfície discursiva, única na qual *eu* pode se reconhecer instalado.

É importante ressaltar que esse efeito do sentido dos enunciados de tipo C, pon-do em causa a univocidade representativa dos enunciados de tipo P e a própria unicidade da enunciação enquanto produtora das representações no discurso é um fenômeno que não pode ser aproximado, analogicamente, dos fenômenos da heterogeneidade representada ou das formas de metadiscurso (Maingueneau, 1987; pp. 93-94). Nestes, o heterogêneo, o não-unívoco, é comandado pelo eu enunciator, que lhes administra os respectivos territórios.

No D.E.S., no entanto, na medida em que os enunciados de tipo C fazem bascular as representações de P – configurações imaginárias do sujeito, pelas quais eu aparece como homogêneo e coincidente a si mesmo –, revelam fissuras nessas configurações imaginárias. Tais fissuras, no entanto, se manifestam, paradoxalmente, como produzidas por eu-mesmo.

Note-se que C não põe em jogo outras representações que poderiam ser contrastadas com as de P, mas somente pontua, pela suspensão, o seu caráter de construções representativas. Nesse sentido, o sujeito L de C não é um sujeito identificado nem com as representações de  $\lambda$ , nem com outras: é um sujeito que emerge na sua natureza de *supporte* de qualquer representação, lugar do qual não há escape enquanto houver a busca do sentido.

### Notas

1. Nas formas de heterogeneidade representada, marcadas ou não, *é o sujeito enunciator quem mostra o heterogêneo.*
2. “A linguagem só é possível porque cada locutor se apresenta como *sujeito*, remetendo a ele mesmo como *eu* no seu discurso.” Benveniste, E., 1958; p. 286.
3. A esse respeito, cf. ‘Dire et montrer’, Récanat (1979; pp. 131 a 152).
4. “Não existe um ‘discurso do inconsciente’, (um discurso) que seria próprio do inconsciente. O inconsciente está em ação no ‘discurso normal’” (Authier 1982; p. 127).
5. A distinção entre enunciados narrativos e enunciados declarativos corresponde à clássica distinção entre plano do relato e plano do discurso, em Benveniste (1959).
6. No material analisado seis proposições contra 25 anteposições.

### Referências bibliográficas

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline (1982). Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l’autre dans le discours. *DRLAV* 26, Paris.

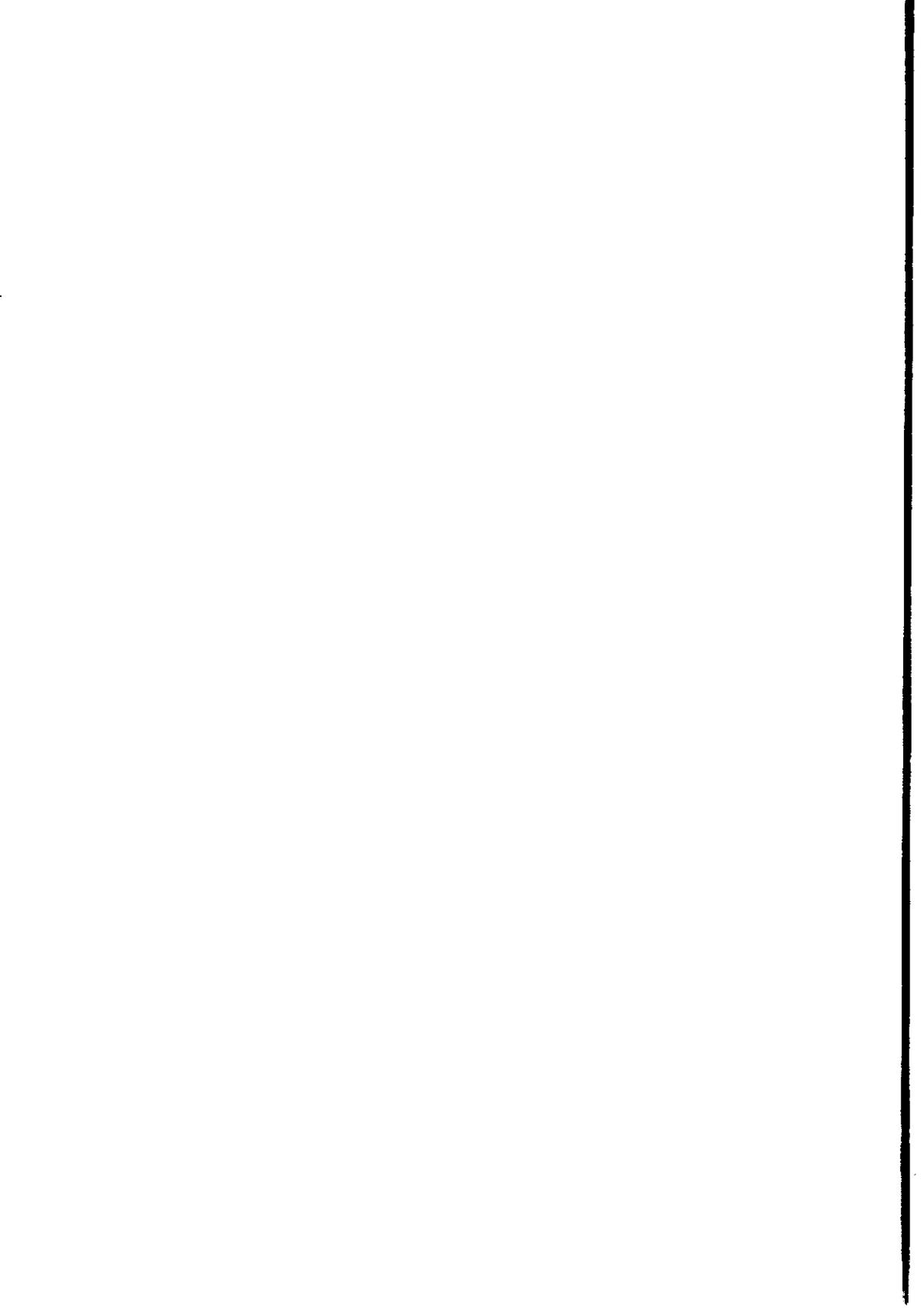
\_\_\_ (1984). Hétérogénéité(s) énonciative(s). *Languages* 73 (Les plans d’énonciation). Paris, Larousse. [Trad. bras.: Heterogeneidade(s) enunciativa(s). *Cadernos de Estudos Lingüísticos* 19. Campinas, 1990.

BENVENISTE, Emile (1958). Da subjetividade na linguagem. In \_\_\_. *Problemas de lingüística geral*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional/EDUSP, 1976.

\_\_\_ (1959). As relações de tempo no verbo francês. In \_\_\_. Op. cit.

DANON BOILEAU, L. & BUSCAREN, J. (1984). Pour en finir avec Procuste. *Languages* 73. Paris.

- DUCROT, Oswald (1984). *Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation*. In \_\_. *Le dire et le dit*. Paris, Minuit. [Trad. bras.: *O dizer e o dito*, Campinas, Pontes.]
- LACAN, Jacques (1954-1955). *O Seminário, Livro II (O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise)*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
- \_\_\_ (1955-1956). *O Seminário, Livro III (As psicoses)*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- MAINGUENEAU, Dominique (1987). *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas, Pontes-Editora da Unicamp, 1989.
- ORLANDI, Eni (1983). *A linguagem e seu funcionamento – as formas do discurso*. São Paulo, Brasiliense.
- PÊCHEUX, Michel (1975). *Semântica e discurso*. Campinas, Editora da Unicamp, 1988.
- \_\_\_ (1983). *O Discurso – estrutura ou acontecimento*. Campinas, Pontes, 1990.
- RÉCANATI, F. (1979). *La transparence et l'énonciation*. Paris, Seuil.
- VENDLER, Z. (1970). *Les performatifs en perspective*. *Langages 17*, Paris.



## CONHECIMENTO E MISTIÇAGEM: O 'EFEITO-MACABÉA'

Julio R. Groppa Aquino\*

### Da condição migratória do aprendiz

Macabéa, personagem central de *A hora da estrela*, de Clarice Lispector, é uma retirante nordestina que vai tentar vida nova na cidade grande.

Filha do sertão, nasceu e permaneceu raquítica. Anônima, desajeitada, desgarrada no mundo, tudo nela inspira descompasso e compaixão.

Seus dias se dividem entre o trabalho como datilógrafa e o pretendente – também nordestino – Olímpico de Jesus.

As madrugadas, para ela, são embaladas pelos sons regulares da Rádio Relógio: hora certa, anúncios, pouca ou nenhuma música. “Era rádio perfeita pois também entre os pingos do tempo dava curtos ensinamentos dos quais talvez algum dia viesse precisar saber. (...) Verdade que nunca achara modo de aplicar essa informação. Mas nunca se sabe, quem espera sempre alcança” (Lispector, 1993; p. 53).

É por intermédio desta escuta, entretanto, que Macabéa vai lentamente construindo um certo reconhecimento sobre si e sobre o mundo.

– Você sabia que na Rádio Relógio disseram que um homem escreveu um livro chamado *Alice no País das Maravilhas* e que era também um matemático? Falaram também em “álgebra”. O que é que quer dizer “álgebra”?

– Saber disso é coisa de fresco, de homem que vira mulher. Desculpe a palavra de eu ter dito fresco por que isso é palavirão para moça direita.

– Nessa rádio eles dizem essa coisa de “cultura” e palavras difíceis, por exemplo: o que quer dizer “eletrônico”?

Silêncio.

– Eu sei mas não quero dizer.

– Eu gosto tanto de ouvir os pingos de minuto do tempo assim: tic-tac-tic-tac-tic-tac. A Rádio Relógio diz que dá hora certa, cultura e anúncios. Que quer dizer cultura?

\* Departamento de Educação, Instituto de Biociências, UNESP, Rio Claro.

– Cultura é cultura – continuou ele emburrado. – Você também vive me encostando na parede. (...)

– Sabe o que mais eu aprendi? Eles disseram que se devia ter alegria de viver. Então eu tenho (ibid.; p. 66-67).

Do trecho do diálogo entre os personagens, nos deparamos, de um lado, com Macabéa ávida de respostas, enamorada pelas indagações, emaranhada numa espécie de dívida; do outro lado, com Olímpico, forjando respostas que não explicam, se esquivando a qualquer preço da dívida. Transversal a ambos, a Rádio Relógio que os ultrapassa, (in)formando, veiculando saberes e poderes.

Diferentes efeitos surtem da intervenção da Rádio no cotidiano dos personagens: o que nela evoca inquietação, nele imprime ameaça. Ambos porém se tornam objetos de uma ruptura provocada pela Rádio – o corte do conhecimento.

Espécie de Alice precária no país de supostas maravilhas, Macabéa protagoniza o sujeito do conhecimento – um sujeito crivado pelo rompimento dos significados ‘naturais’ do cotidiano.

Mas de onde brotava aquela vontade incessante de desvendar os significados de coisas que ela nem sequer suspeitava (mas que por alguma razão ela legitimava) a existência?

Suposto está que como o conhecimento almejado por ela, a vontade de conhecer não teve origem nela própria. Ao contrário, ela é uma invenção, uma fabricação a partir da intervenção da Rádio. É, portanto, a relação instituída com o veículo que institui a vontade de conhecer em Macabéa.

Força exógena e estrangeira em sua vida, a vontade de conhecer – derivada da relação instituída/instituinte com a Rádio – insuflava a sensação de falta, de dívida e ‘desposse’.

Em vez de apaziguar suas inquietações, seus pensamentos vão lhe abrindo feridas. Seduzida, Macabéa se rende ao fascínio da Rádio e, conseqüentemente, ao ideal de completude que ela veiculava – pois aquela que expulsava era também a que acolhia. Ora ruptura, ora sutura.

Presa voluntária, Macabéa protagoniza a dupla condição do aprendiz: se por um lado a vontade de conhecer lhe obriga a transpor os limites, lançando-a rumo ao desconhecido, por outro lhe estampa a fragilidade e o vazio de sua existência. Ao mesmo tempo que é expansão de mundo, é desnudamento aflitivo de si.

– Mas puxa vida! Você não abre o bico e nem tem assunto!

Então aflita ela disse:

– Olhe, o imperador Carlos Magno era chamado na terra dele de Carolus! E você sabia que a mosca voa tão depressa que se voasse em linha reta ela ia passar pelo mundo todo em 28 dias?

– Isso é mentira!

– Não é não, juro pela minha alma pura que aprendi isso na

Rádio Relógio!

– Pois não acredito.

– Quero cair morta neste instante se estou mentindo. Quero que meu pai e minha mãe fiquem no inferno, se estou lhe enganando.

– Vai ver que cai mesmo morta. Escuta aqui: você está fingindo que é idiota ou é idiota mesmo?

– Não sei bem o que sou, me acho um pouco... de quê? ...Quer dizer não sei bem o que eu sou.

– Mas você sabe que se chama Macabéa, pelo menos isso?

– É verdade. Mas não sei o que está dentro do meu nome. Só sei que nunca fui importante (ibid.; p. 73).

Marcada por um cerco contagioso, sua captura no conhecimento é generalizada. Desde os segredos do mundo exterior às inflexões internas, a dúvida se instala.

Nenhuma certeza lhe resta, além das 'verdades' que a Rádio veicula. A terra parece ir se lhe abrindo sob os pés.

De sujeito a objeto do conhecimento, seu trabalho será o de procurar no emaranhado das idéias um fio de sentido para sua existência, um pouco de sua importância, o desconhecido que se enreda sob seu nome.

Sem saber(-se), não há como conter a vontade de saber – um saber autofágico, que ultrapassa os mistérios do mundo e se torna um saber sobre si mesma. Este parece ser o deslizamento fundamental entre o conhecimento e o sujeito que conhece – uma espécie de suporte, de ancoragem sem a qual o conhecimento certamente não se sustentaria.

Antes força de intimidação, agora a vontade de conhecer passa a ser vetor de intimização. Desalojada pelo conhecimento, Macabéa vai buscar abrigo e vazão no próprio conhecimento – o que implica um corte ainda mais fundo.

Portadora das lâminas, a Rádio será o dispositivo por meio do qual Macabéa tentará resgatar seu eixo de existência. Conseguirá?

A partir da intervenção da Rádio no cotidiano de Macabéa, o que se produz é um jogo violento de forças onde o interventor/agente é aquele que carrega a palavra e a verdade consigo, aquele que se postula como guardião deste objeto hermético que a todos transcende. Apresenta-se, assim, enquanto o mensageiro desse algo que para o outro é ausente, total ou parcialmente.

Detentor dos traços da 'coisa' valiosa, o interventor/agente é também aquele que delimita as regras do jogo de apropriação da 'coisa', onde o papel do aprendiz/cliente é o da escuta recodificada em reverência (a escuta muda). A tática é a sedução do discurso (a escuta surda). O objetivo é a imputação do ideal de completude e, em última instância, o acesso à terra sagrada do saber (a escuta pródiga).

O desfecho invariavelmente é o mesmo: inocula-se o germe da Rádio que se torna, num só golpe, nutriz e nutriente do saber.

Alimenta-se da promessa da Rádio que dá hora certa, cultura, anúncios e, sobre-

tudo, esperança. De que mais Macabéa necessita?

Ao abrir-se a ferida do conhecimento, irrompe-se uma viagem sem retorno ao ponto de partida, instala-se a fome – uma fome que não se farta.

Contudo, se por um lado Macabéa é a imagem da expropriação, por outro é o indício de uma exuberância, de uma floração.

Tornada sujeito do mundo e de si própria, Macabéa é uma transeunte sequiosa.

Este parece ser o paradoxo fundante do sujeito (também sempre objeto) do conhecimento: a devastação causada pela intervenção do conhecimento é igualmente a pedra fundamental de uma nova linguagem existencial, uma superação de si – o saber.

Assim, Macabéa se encerra no destino de migrante: está condenada a transcender a si mesma, transvagando para sempre nos territórios ocupados do conhecimento.

Dúbio e multiforme, seu trajeto nos transporta para uma dimensão de passagem, de miscigenação e de mestiçagem na existência: a condição migratória do aprendiz.

### O aprendiz mestiço

Insólito mundo novo é aquele que se descortina aos olhos do aprendiz. Perplexo e maravilhado com a delicadeza dos contornos do horizonte, indaga a estranheza das formas: serão sempre outras, ou apenas o arrebatamento as diferencia?; por que tão diversas, ou antes, por que se desdobram tanto?

De onde partiu, traz uma fina névoa sobre o olhar. Terá que se exceder, germinar o ventre árido, vencer a timidez de seus órgãos. E isto não se fará sem o outro.

De onde veio, apenas as reminiscências lhe servirão de companhia. Está banido da aldeia e anônimo diante de um mundo tão luminoso quanto obscuro.

No frio do desterro, acalentam-no as linhas do mestre distante:

*Sim, parte, divide-te em partes. Teus semelhantes talvez te condenem como um irmão desgarrado. Eras único e referenciado. Tornar-te-á vários, às vezes incoerente como o universo que, no início, explodiu, diz-se, com um enorme estrondo. Parte, e então tudo começa, pelo menos a tua explosão em mundos à parte (Serres, 1993; p. 15).*

O aprendizado inaugura a errância e o desconcerto, como no velho mito do herói que para ver melhor fura os próprios olhos. Antes rei tirano; agora sábio andarilho, em paz com o destino.

É certo, contudo, que não há aprendizado sem coragem – o destemor da conquista de novas paragens, mas também não há aprendizado sem desassossego – a inevitável exposição ao outro. Não há, portanto, conhecimento sem alteridade, e sem alteridade não há potência de vida.

O óbvio e a novidade residem nesta passagem, neste interstício: todo saber pos-

sível se perfilará por este 'entre', este domínio intervalar e invisível do sujeito e seu outro.

Trata-se, pois, de um estreito fundante: o acontecimento do encontro que faz brotar o tráfego entre o sujeito sempre peninsular e o continente da alteridade.

Migrante, mestiço, mesclado, diluído, fragmentado, recortado e tatuado com e pelo outro, o aprendiz pode então se precipitar sobre o mundo. Nem pleno nem vazio, é agora um iniciado.

Transcontinental e sem identidade, sua trilha conduz sempre ao mesmo marco primeiro: a extraordinária proliferação de formas do encontro germinal.

Canal de incessante passagem, a miscigenação é condição para a experiência livre e criadora. Só a partir dela, realidades ruidosas se apressam em ser no eclipse deste encontro.

Num mundo despossuído de deuses, o mestiço migrante se condena a orbitar pelo mundo dos homens e suas idéias, à espreita de um traço (mesmo evanescente) de verdade.

Duelando incessantemente com o acaso, está de partida outra vez. Nada mais poderá deter seu vôo camicase sobre o porvir.

Nem posto, nem oposto, incessantemente exposto. Pouco em equilíbrio, e também raramente em desequilíbrio, sempre desviado de lugar, errante, sem morada fixa. Caracteriza-o o não-lugar, sim, o alargamento, portanto a liberdade ou, melhor ainda, o desaprumo, esta condição constrangedora e soberana de condução à verdade.

Eis já quase descrito o mestiço instruído, cuja instrução jamais termina: naturalmente, e também através de suas experiências, ele acaba de entrar no tempo; deixou seu lugar, seu ser e seu ali, sua aldeia natal, excluído do paraíso atravessou vários rios, consciente de perigos e riscos; eis que agora decola da própria terra: habitará ele o tempo?

Não, ninguém habita o tempo, porque ele exclui os mestiços e desaloja todo mundo imediatamente. É por isso que todos vivemos, a partir de então, desalojados (ibid.; p. 20).

Excluído do tempo, estilhaçado em incontáveis pedaços, o aprendiz está só mais uma vez.

Uma vez perdida a condição do 'um' da unanimidade, está encarcerado no múltiplo da singularidade – eco imemorial do istmo da mestiçagem.

Avesso ao apego ao território, seu passado é nômade. Seu abrigo é o deserto. Seu legado para os súditos que não há, a eterna transmutação.

Sua tarefa é, sobretudo, civilizatória. A cada parada: novas confluências, pequenas alianças – uma fresta oscilante de vertigem e êxtase. É o intangível outro que se

insinua e depois se apaga: a hora da exata chegada é o momento mesmo de partida.

Mixado mais uma vez (e sempre), contempla a vida renascendo sublime a cada encontro com esse imponderável outro. Reside, pois, numa alteridade também mestiça todo o norte de seu itinerário.

No mundo do aprendiz mestiço, tudo apenas principia.

### Referências bibliográficas

AQUINO, Julio R. G. (1990). *Os discursos da formação do psicólogo: um estudo de representações institucionais*. São Paulo, Instituto de Psicologia – USP. (Dissertação de Mestrado.)

GUIRADO, Marlene (1987). *Psicologia institucional*. São Paulo, EPU.

\_\_\_\_\_ (1986). *Instituição e relações afetivas; o vínculo com o abandono*. São Paulo, Summus.

LISPECTOR, Clarice (1993). *A hora da estrela*. 21 ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

SERRES, M. (1993). *Filosofia mestiça; le tiers-instruit*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

## ESTADO MELANCÓLICO E ACONTECIMENTO

*Regina Célia de Andrade Charlier\**

### **Electra e o estado melancólico**

É possível articular uma situação traumática, que implica a momentânea fragmentação de si, viabilizando a emergência de uma nova forma (o enigma), enquanto acontecimento? É viável interpretar luto e melancolia, afastando-se de um enquadre psicopatológico? A resposta a essas duas questões me parece afirmativa, se traçarmos uma linha de fuga, apontando esse par como 'acontecimento', mais precisamente, no que se refere a querer encarnar o acontecimento. O texto de Freud (1915 [1917]) Luto e melancolia, é o caminho primeiro, bem como alguns de seus intérpretes (Laplanche (1992), Green (1988), Costa (1988)), como abertura para a esquizo-análise, em especial Deleuze (1989). Tais noções clínicas parecem se adequar à obra *Electra*, de Sófocles, na perspectiva mais específica a que me proponho, sem o intuito de trazer o sentido da tragédia grega antiga. Nessa tragédia, delineia-se o movimento luto-melancolia, que se constrói e se desenrola à maneira de um cristal, a partir de traços disformes, pontiagudos, imprecisos, indefiníveis, não sedimentados numa totalidade fechada e circunscrita, na qual a melancolia acaba por entrar no rol das psicoses cíclicas. Sabe-se que Freud (op. cit.) salienta a diferença entre luto e melancolia: o luto é experiência que permeia a história da humanidade e leva o autor a aproximá-la da normalidade. No enlutado, o objeto libidinal, quer se trate de pessoa, quer se trate de um ideal (como a pátria, por exemplo), ou mesmo de um aspecto de uma pessoa ou coisa, vê-se prejudicada ou desaparece. A sugestão freudiana é de que o objeto perdido não é, necessariamente, uma totalidade, o que nos leva a concluir que o objeto do luto também pode ser um objeto parcial. O objeto desaparecido ou sucumbiu à morte, ou constituiu-se como algo da esfera do prejuízo (provavelmente um ferimento narcísico).

Ora, o luto é uma afecção que, em si, não se configura como patologia, sendo detectável pelos sintomas. Nele, há um estado doloroso, em virtude da perda, levando o enlutado a uma diminuição do interesse pelo mundo, que não lembra mais a pessoa

---

\* Doutoranda no Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

falecida. Sofrendo uma espécie de amortecimento e perdendo a capacidade para vincular-se a um novo objeto amoroso ou substituí-lo pelo perdido, o enlutado anima-se pelo evento que possa religá-lo ao objeto perdido. É exatamente nessa colocação de Freud que se torna possível refletir sobre a figura de Electra. Quando esta se dirige ao coro de mulheres (Sófocles, 1992), para chorar a ausência do pai assassinado, diz:

Vieste minorar as minhas dores,  
nobres amigas; ouço e compreendo  
vossas palavras, mas não tenho ânimo  
Amigas, cujo amor é  
igual ao meu,  
*abandonai-me ao*  
*desespero! Peço-vos* (verso 132)

É um processo de enlutamento bem exposto nesta fala. Se Freud analisasse Electra, poderia ressaltar que seu ego sofre uma inibição e uma restrição, inviabilizando novos projetos de vida.

O luto é dor moral: dor como afluxo de energia que ameaça romper um limite quer seja do organismo, quer seja egóico. Frente à eminência deste perigo, ocorre um contra-investimento, ou seja, a mobilização de uma energia que substitui a barreira estática por uma dinâmica. Se na melancolia há a caracterização de um estado psíquico no qual incorre um ânimo profundamente doloroso, sua presença em várias formas clínicas não pode ser reduzida a uma unidade, lembrando antes as afecções somáticas que as psicogênicas. Como no luto, na melancolia há o desaparecimento do interesse pelo mundo exterior, perda da capacidade de amar, inibição das funções psíquicas e, especialmente, a diminuição do amor próprio ou o 'delírio de pequenez'. Electra processa, então, o luto ou a melancolia?

É preciso entender melhor a relação entre esses dois movimentos. Freud tende a situar a melancolia dentro das psicoses, mas, posteriormente, indica que existe, em sua base, um conflito entre o ego e o superego, aproximando-a das neuroses narcísicas (1924; p. 408), chamando a atenção para o fato de que o melancólico percebe com maior acuidade do que as demais pessoas aquilo que se passa consigo. Há, então, uma singularidade na vivência melancólica? Acredito que sim. Ao fazer uma autocrítica exacerbada a seu respeito, o melancólico talvez se aproxime de um maior conhecimento de si, e isto leva Freud a perguntar se é preciso adoecer para se ter acesso a uma "verdade íntima". Se assim for, a proximidade de si, quando puder trazer um maior autoconhecimento, não implicaria a ativação de um dispositivo, capaz de desencadear outro processo de subjetivação, no qual haveria uma apropriação de forças, e desta aquisição não se obteria um maior domínio de si? Delineemos mais um pouco o perfil de Electra. Electra dirigindo-se ao coro de mulheres, diz:

Divina claridade e ar divino,  
roupagem lúcida de nossa terra

Quantas lamentações minhas ouvistes  
e quantos golpes desferidos  
em meu sofrido peito lacerado  
sempre que a noite terminava  
E meu leito odiado é testemunha  
das lacrimosas e longas vigílias  
sofridas no palácio repugnante (verso 85)

*Mas meu pranto  
não cessará, nem meus sentidos ais,  
enquanto eu contemplar os raios trêmulos  
dos astros para sempre cintilantes  
e a claridade de todos os dias! (verso 105)*

Esta fala de Electra lembra-nos certas colocações de Nietzsche, quanto à doença e sobretudo seu conhecido 'perspectivismo'. É interessante lembrar que o filósofo tece considerações, ampliando a importância das práticas advindas do adoecimento: ele exorta a viver tanto a saúde como a doença, de tal maneira que a saúde seja um ponto de vista para a doença e vice-versa. Trata-se de poder observar na doença conceitos mais sádios, mergulhando o olhar no instinto de decadência, fazendo disso uma prática de adestramento.

Numa de 'suas escrituras' destaca que a doença pode permitir benefícios intelectuais, mas que estes devem brotar de uma profunda experiência de solidão. Tal é o caso de Electra, a heroína solitária por excelência. Note-se que há homens que, ao adoecerem, são martirizados e diante disto não se turvam; ou aqueles que, apesar de graves sofrimentos, conseguem olhar o mundo exterior com certo distanciamento e frieza; ou os que se colocam diante de si, sem plumagem e sem colorido; e aqueles, ainda, que levados ao mais extremo martírio, extraem, dessa experiência, uma terrível clarividência, clamando a si mesmos, como diz Nietzsche (1983; § 114): "Sê uma vez teu próprio acusador e verdugo, toma uma vez teu sofrimento como a pena que te foi decretada por ti mesmo! Goza de tua superioridade de juiz; mais ainda! Goza de teu bel-prazer, de teu tirânico arbítrio!"

Observa-se esse mesmo movimento em Electra, na sua infinita espera do irmão Orestes, escolhido como vingador da dupla assassina do pai Agammenon, Clitemnestra e Egisto. No entanto, em seu estado melancólico, Electra impõe para si mesma sua pena, isto é, decreta sofrimentos intensos, que lhe dão o enrijecimento das forças necessárias para prosseguir em sua trajetória, e a mãe (Clitemnestra), de modo indireto, auxilia a melancolia da filha, ao confiná-la numa condição subalterna.

Espero-o indefinidamente  
sem filhos, sem esposo, desditosa,  
sem perspectiva e desfeita em lágrimas,  
vencida por desgraças sucessivas;

As novidades a respeito dele  
nos chegam e são logo desmentidas...

Eu sei, mas já se passou amargamente  
a melhor parte de minha existência.  
Aguardo a morte sem ter tido filhos  
e sem amigos para proteger-me...  
*vestida nesta roupa degradante,  
de pé, em frente à mesa sem convivas!* (verso 165)

Contrastando com a situação de 'normalidade' de sua irmã Crisôtêmis, Electra diz:

... eu, entretanto, não me curvarei a eles  
embora me prometam todos os presentes  
que agora ostentas com tamanha vaidade;  
mostre-se tua mesa cada vez mais farta  
e seja os teus dias superabundantes. (verso 350)

O estado melancólico tem outras considerações em Green (1988). Ele enfatiza na melancolia, a partir da análise de Freud, algo de grande importância: ela é vista como *cultura das pulsões de morte* (p. 295).

É o que se pode ver, claramente, na passagem elucidativa abaixo, quando há o diálogo entre Electra e o coro de mulheres.

Coro:  
Jamais, porém, farás teu pai voltar  
do silêncio do Hades, fim de todos,  
nem com soluços, nem com desespero.  
Sem resistências e sem moderação  
entregas-te a um pranto interminável  
*que não te livra de teu sofrimento  
Por que te enamorastes da desgraça?* (verso 139)

Pode-se considerar que Electra se impõe auto-acusações, o que para Green não passaria de um disfarce. Segundo a teoria de Green, o melancólico ao recriminar-se e ficar à espera de punição tem subjacente uma fantasia de imortalidade do ego. Sabe-se que Green enfatiza o gênero neutro, ou seja, aquele do domínio absoluto do narcisismo, no qual abolem-se o masculino e o feminino. Anseia-se pelo nada equivalente a uma ausência de excitação, de desejo, em prol de um fascínio pela morte, num ego que se sabe mortal.

### **A processualidade da melancolia**

Como o estado melancólico pode engendrar o acontecimento?

Maldiney abre algumas questões acerca disso, quando procura questionar se tal

processo constituir-se-ia como acontecimento. Se de um lado avalia que o acontecimento é o jorrar do mundo, a vivência melancólica teria suas forças retidas num tempo passado e tal retenção pode converter-se nas suas próprias erínias. Quando o melancólico transforma-se no seu próprio vingador, não é isto o acontecimento? A melancolia não guardaria o enigma do enlutamento, tal como proposto por Laplanche (1992)? O estado melancólico de Electra, de longa duração, assemelha-se àquele descrito por este autor (p. 14) com relação a Penélope. Ambas têm dificuldade em cortar os fios com o passado, valendo-se das noites intermináveis, cheias de lágrimas, dor, ódio, como no caso de Electra, ou da técnica astuciosa da trama dos fios, em Penélope, para que, longe da luz, possam desmanchar e reconstruir novos territórios afetivos?

No lamento insultante e sem fim de Electra, à porta do Palácio dos Átridas, e no tecer-destecer de Penélope, há um tempo de espera e, conjuntamente, ocorre uma apropriação, e não um esvaziamento de forças. Electra, diferentemente de sua irmã, que se mantém prudente frente às ameaças do novo reino da mãe, rompe com a linhagem recém-construída, propiciando a emergência de um novo *pathos*, um novo tipo de sensibilidade: o estado melancólico toma o caminho oblíquo, nômade. Quando Crisôtémis anuncia que Electra morrerá caso não desista de lançar insultos às portas do Palácio, ela aceita um funesto desejo, isto é, a morte heróica, que lhe permite atingir a esfera da imortalidade, reservada às raças dos heróis, como refere Hesíodo (Vernant, 1990; p. 40). Não é isto a transformação do esvaziamento em apropriação de forças?

A morte em vida, a ser experimentada na mais profunda solidão, não causa espanto a Electra, e é motivo para regozijo: a união com Hades, reino dos mortos, configura-se como o encontro das forças sinistras das Erínias, ou seja, com suas próprias forças.

Mas há no melancólico, como há em Electra, um vínculo com o narcisismo, conforme notou Green: trata-se de uma perda da esfera do prejuízo, de uma ferida narcísica. Green, diferentemente de Freud, não vê o narcisismo inteiramente do lado das pulsões de vida, contrapondo um narcisismo negativo. Este encontra-se sob o domínio do princípio do nirvana, onde as pulsões de morte tendem a reduzir a libido ao nível zero, equivalente da morte psíquica. “É a busca do não-desejo do Outro, da inexistência do não-ser, outra forma de acesso à imortalidade. O Eu nunca é mais imortal do que quando diz não ter mais órgãos, não ter mais corpo” (Green, 1988; p. 308).

A imortalidade é um estado de idealização do Eu, e a completude narcisista não é mais resultado da fusão com o objeto, mas nasce da relação com seu duplo. Numa fantasia de imortalidade, o eu fazendo amor a si mesmo não se sente inquietado nem pela angústia, castração, nem pela morte. Nessa esteira, Costa (1988) assinala a ocorrência, no narcisismo, da migração dos investimentos libidinosos ao ego, no qual a energia, sem teor sexual, ficaria à disposição dos ideais. Para ele, o ego ideal, como

outro especular do ego narcísico, seria a única forma não conflitiva de o ego lidar com a alteridade, pois o ideal aponta para o futuro.

Também Deleuze, ao referir-se ao narcisismo, considera que a libido, ao refluir para o ego, faz uma abstração de todo conteúdo memorial, quebrando o ciclo com Eros. Há, então, um tempo vazio, fora dos eixos, constituído por uma ordem formal e estática rigorosa, o instinto de morte. Ora, é interessante lembrar que, para Deleuze (1988; p. 193), Tanatos repete o excessivo, o desigual, numa atemporalidade que desfaz a identidade em nome de um alongamento circular e labiríntico. Como tais colocações se adequariam à figura de Electra?

A morte, na perspectiva de Deleuze, não equivale a um modelo material, inanimado, no qual tudo o que é vivo retornaria, como quis Freud. Diferentemente, ela não responde a um estado da matéria, constituindo pura forma. Tal morte tem duplo aspecto: um relativo ao eu, seu lado pessoal, outro impessoal, desvinculado do presente, do passado, porque está por vir. Reportando-se à Electra, esta estaria carregando esse ciclo labiríntico nas suas falas: ao mesmo tempo personificando-se pelo não esquecimento, e também perdendo-se na impessoalidade da morte, que a torna uma heroína com *hybris*.

Se Deleuze acredita que Tanatos não se constitui como energia neutra, deslocável, tal como concebida por Freud, ela expressaria uma síntese designativa do sem fundo. Nela se atualizam todas as dimensões do tempo. O instinto de morte não entra no ciclo de Eros, exprimindo o prazer dessexualizado que inibe a aplicação do princípio do prazer, para proceder à ressexualização em que este só investe um pensamento puro, frio, apático, gelado, como diz Deleuze (aqui, ocorreria uma complementação entre libido narcísica e instinto de morte). Como há uma ligação entre estado melancólico e instinto de morte, concebidos a partir desse perspectivismo, veja-se o seu aparecimento em Electra.

Durante o enlutamento, Electra desenvolve uma nova sensibilidade de que ultrapassa os limites do 'demasiadamente humano'. Tem um espelhamento em Níobe, a fonte que, petrificada, jorra incessantemente como um choro: neste sentido, Electra se alinha às forças da natureza, das rochas. Por outro lado, mistura-se aos seres vivos: ela se reconhece no rouxinol, pássaro predileto de Zeus, que melancolicamente chora a morte dos filhos. Há uma passagem bastante elucidativa de tais aspectos. Dirigindo-se ao coro, ela diz:

Não! meu sofrido coração prefere  
o aflito pássaro, tão caro a Zeus,  
chorando os filhos, incessantemente.  
Ah! Níobe, infeliz eternamente  
És para mim igual às divindades,  
tu que, petrificada, choras sempre (verso 148)

Esta vivência melancólica de Electra permite-lhe atingir zonas de indeterminação:

mistura o divino, o humano, o orgânico, o inorgânico. Há um agenciamento coletivo com outras formas, uma contaminação propiciando o desencadeamento de metamorfoses e com elas mutações na sensibilidade.

Portanto, o estado melancólico, assim descrito, não se fecha, unicamente, no quadro da neurose narcísica ou da psicose melancólica, mas viabiliza outro *pathos*. Nele, ocorre o refluxo da libido ao ego, e pela ressexualização contempla-se no ego ideal uma outra imagem: líquido mortífero, imagem da morte. Tal espelhamento leva ao desenvolvimento de uma frieza e uma apatia e, em decorrência disso, à apropriação de forças ativas, as quais permitem um maior domínio de si, armando a resistência para lutar no território dos desejos. Electra deixa surgir, nessa perspectiva, uma afirmação às custas de uma expiação, como se fosse primeiro preciso passar pelas infelicidades da cisão e do dilaceramento, para chegar a dizer sim.

Quando ela rompe com Clitemnestra e alia-se a seu irmão Orestes, evita que ele pereça nas mãos de Egisto. Graças à proteção da irmã, Orestes é escondido no exílio. Esta proteção movimenta uma nova relação entre ambos, e Electra, tentando escondê-lo, atua à semelhança de uma mãe;

Posteriormente, quando Orestes retorna ao Palácio dos Átridas e espalha a falsa notícia de sua morte, reacende em Electra o aspecto materno: há nela o desejo de enterrá-lo com suas próprias mãos, ritual que aparece em algumas tragédias gregas.

Pelo agenciamento Electra-Orestes, opera-se uma nova partogênese construída pelo armazenamento de forças advindas do enlutamento de ambos.

Dentro dos processos de subjetivação da Grécia antiga que, como tão bem assinalou Foucault, marginalizam a mulher, o escravo, o jovem, isto é, o “não-cidadão”, Electra apropria-se de forças à semelhança do homem, visto que parece ser a forma que encontrou para penetrar no universo totalmente dominado pela figura masculina, detentora da cidadania. Seu “espírito viril”, como nota Vernant (1990; p. 168), não é ímpar na tragédia. Por intermédio deste modelo masculino, os códigos vigentes, as leis rigidamente estabelecidas são atravessados mediante a extração de forças do enlutamento, oriundos do duro exercício do sofrer que se constitui, pela prática, no adestramento, no que Foucault (apud Deleuze, 1988; p. 107) recolheu como:

... a *enkrateia*, a relação consigo como domínio, “é um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros” (quem poderia pretender governar os outros se não governa a si próprio?) (...) É a versão grega do rasgão e do forro: descolamento operando uma dobra, uma reflexão (apud Deleuze, 1988; p. 107).

Parece-me, portanto, que pela conjugação Deleuze – Nietzsche é possível ampliar as discussões iniciadas por Freud e seguidores sobre a melancolia, aspecto que tentei explicitar na melancólica figura trágica de Electra. Nessa perspectiva, a melancolia constitui-se como acontecimento, como ‘um estranho’ jorrar no mundo, abrindo

campo para as singularidades, para os devires múltiplos e polifônicos, questão ampla que não é o caso de abordar, neste contexto, mas que é rica em apontar direções reflexivas.

Tal caminho incita, inclusive, a problematizar as manifestações mórbidas que recobrem a clínica psicológica, desviando-se, unicamente, do enquadre da psicopatologia mais ortodoxa.

Quiçá, desloca os estudiosos ou analistas clínicos para novos horizontes, apurando e aguçando as escutas sobre a multiplicidade que abarca a clínica psicológica.

### Referências bibliográficas

- COSTA, Jurandir Freire (1988). Revista *Percurso* na história da psicanálise. In: \_\_. *Narcisismo em tempos sombrios*. Rio de Janeiro, Taurus. (Coleção Anánké)
- DELEUZE, Gilles (1988). As dobras ou o lado de dentro do pensamento. In: \_\_. *Foucault*. São Paulo, Brasiliense.
- \_\_\_\_ (1989). A repetição para si mesma. In: \_\_. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro, Graal.
- FREUD, Sigmund (1915 [1917]). Luto e melancolia. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.
- \_\_\_\_ (1924). Neurose e psicose. In: Op. cit.
- GREEN, André (1988). *Narcisismo de vida. Narcisismo de morte*. São Paulo, Escuta.
- LAPLANCHE, Jean (1992). O tempo e o outro. In: \_\_. *La révolution copernicienne inachevée*. (Trad. livre: Pedro Luiz Ribeiro de Santi.) Paris, Aubier.
- NIETZSCHE, Friedrich (1983). *Obra incompleta*. São Paulo, Abril Cultural (Col. Os Pensadores).
- MALDINEY, H. (1991). Acontecimento e psicose. In: \_\_. *Penser l'honne et la folie*. (Trad. livre: Martha C. Gambini) Grénoble, Millon.
- SÓFOCLES (1992). *Electra*. In: \_\_. *A tragédia grega*. 3. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Zahar.
- VERNANT, J-P. (1990). *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

## PRINCÍPIOS PARA UMA PSICOTERAPIA GENEALÓGICA: A VIDA COMO VALOR MAIOR\*

Alfredo Naffah Neto\*\*

Ao pensar no tema desta aula, minha primeira escolha encaminhou-se para um trabalho reflexivo em torno de *pesquisar, ensinar, aprender*, vistos da *perspectiva nietzschiana*, que é o lugar conceitual onde me situo atualmente. Entretanto, ao reler a aula de Suely Rolnik, dada por ocasião do seu concurso e publicada nos *Cadernos de Subjetividade*<sup>1</sup>, intitulada: 'Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico', cheguei à conclusão de que eu iria tão-somente repetir coisas já ditas. Provavelmente optaria por um ou outro conceito diferente, alteraria a ênfase posta num ou noutro ponto ou descreveria experiências próprias como professor, que não constariam no texto de Suely. Mas seriam diferenças superficiais, nada além disso. O fundamental do que eu entendo por pesquisar, ensinar e aprender estão lá descritos; faço, pois, minhas as suas palavras.

A partir daí, resolvi caminhar para outro tema importante neste concurso, já que ele está assentado na minha carreira como professor no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica: trata-se da própria clínica ou, mais, precisamente, da psicoterapia, tal como eu a entendo e pratico nos dias de hoje. Não pretendo aqui fazer uma descrição exaustiva do tema, já que isso seria absolutamente impossível em função do tempo e do espaço disponíveis. Traço, apenas, alguns princípios maiores que governam o trabalho psicoterapêutico e o seu processo: mais precisamente as concepções de homem e de mundo aí implicadas, as noções de saúde e doença vigentes e as idéias-mestras do acontecer terapêutico.

Antes de começar, gostaria, entretanto, de expressar gratidão a todos os meus alunos e orientandos e dizer que, não fosse a sua participação atenciosa e generosa em todo o meu trabalho acadêmico, o diálogo livre e construtivo que, muitas vezes, me obriga a rever posições, a transformar conceitos e metodologias, eu não seria o professor que sou, nem estaria prestando este concurso. Devo isso, em grande parte, a eles. Dou, pois, início à minha exposição.

### 1º Princípio: Da Relação Terapêutica

Tanto o terapeuta quanto o paciente – ou os pacientes, se estivermos numa psicoterapia de grupo – só existem como *individualidades* ou *identidades estáveis* no nível das *representações* que cada um faz de si próprio. Isso aparece tanto no nível dos vários discursos – pontuados pelo

\*Aula proferida no Concurso para Professor-Titular na PUC-SP, em 27/4/1994.

\*\*Psicoterapeuta, coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Autor do livro *A psicoterapia em busca de Dioniso* (São Paulo, Escuta-Educ, 1994), entre outros.

uso do pronome *eu*, geralmente denotando identidade — quanto nas assunções e responsabilidades assumidas no contrato terapêutico, como presença, pagamento, etc. Ou seja, assume-se a individualidade naquela dimensão do visível, representada e regulada socialmente pelo mundo de fora, naquilo em que ela rege, com suas regras contratuais, o espaço terapêutico.

A *relação terapêutica*, propriamente dita, acontece na conjunção entre o *visível* e o *invisível*. No invisível, cada existência se tece e se constitui numa alternância entre diferentes personagens, que se criam e se desmancham como expressões formais de lutas entre múltiplos campos de forças. *Caleidoscópios, afetando-se através das diferentes figuras que formam e da ressonância que cada uma produz nas outras: esta é, talvez, a melhor descrição da relação terapêutica.*

A dinâmica que rege o devir dessas forças e desses personagens é fundamentalmente *inconsciente*; neste sentido, *o trabalho terapêutico está sempre procurando interpretar as formas como somos constituídos e regidos por essas forças e como podemos (ou não) acolhê-las e participar do seu devir, como escolha*. A terapia estará sendo bem-sucedida quanto mais cada um conseguir conquistar uma envergadura interior capaz desse acolhimento e participação, como possibilidade assumida.

A própria terapia, como instituição, deve ser vista e interpretada a partir desses referenciais.

## 2ª Princípio: Da Subjetividade e do Mundo

Cada subjetividade é uma extensão modular do mundo, uma dobra através da qual o mundo se faz interioridade, deixa as suas marcas sob a forma de memória e cria sentidos, formando códigos singulares. O mundo, por sua vez, é sempre uma articulação de perfis e de perspectivas originários de múltiplas interpretações subjetivas. Subjetividade e mundo existem, pois, sempre imbricados um no outro: se a subjetividade é uma dobra do mundo, o mundo se constitui dos desdobramentos das subjetividades. Dentro desses horizontes, os sentidos que se constituem no espaço terapêutico são sempre interpretações de interpretações; por outro lado, é sempre o mundo que está em questão, na medida em que não existe nenhum outro mundo além daquele implicado nos vários discursos. Existem, isto sim, inúmeros outros vértices, perspectivas e interpretações possíveis; o mundo é sempre o *mesmo*, o que não significa que ele não esteja continuamente se desdobrando em inúmeros *outros*. Este é, talvez, o paradoxo implicado na noção nietzschiana de *eterno retorno* e, geralmente, mal compreendido. O que retorna, em cada instante, na experiência humana, é o *mesmo* mundo, a *mesma* vida com todas as suas qualidades e defeitos, suas clarezas e escuridões, suas pujanças e fraquezas, suas virtudes e vícios, o *mesmo* mundo e a *mesma* vida na medida em que não existe *outro* mundo nem *outra* vida: nem o mundo das idéias de Platão, nem a vida eterna dos cristãos, nem quaisquer outros, mas sempre o *mesmo* mundo e a *mesma* vida *terrenos*. Entretanto, o que caracteriza esse mundo e essa vida é só existir através das suas formas, das suas interpretações. Neste sentido, o *mesmo* mundo e a *mesma* vida sempre retornam como *alteridade*, como *diferença*, dado que o que os constitui é o puro *devir*, as múltiplas formas que assumem, as inúmeras máscaras pelas quais adquirem existência material.

A personalidade é uma multiplicidade de *personas*, ou seja, de máscaras, personagens ou

formas que se alternam, em contínua luta pela hegemonia da *psyché*. Essas máscaras são formas engendradas pela dinâmica das forças que, por sua vez, formam circuitos, organizações funcionais. Num momento, uma personalidade está sempre comandada por um circuito de forças que, por sua vez, é regido por código(s) singular(res) e compreende uma produção de máscaras mais ou menos típica. Por exemplo, uma personalidade comandada por um circuito histérico rege-se por um código totalitário, aprisionante e, como tal, produz máscaras que oscilam entre o doente-deficiente, o ator histriônico, a vítima-do-destino, etc., todas variações do *ser-escravo*.

*A psicoterapia genealógica está sempre buscando libertar circuitos de forças aprisionados e dominados por códigos totalitários ou procurando criar espaço para circuitos marginais, sem território. É genealógica, na medida em que pesquisa a gênese das patologias e sua constituição a partir dos jogos, dos acasos da história.*

### 3º Princípio: Da Saúde e da Doença

A personalidade saudável é aquela comandada por circuitos nobres, que quer dizer, circuitos-de-força onde as forças ativas dominam as forças reativas.

Numa personalidade, as *forças reativas* são tão necessárias e fundamentais quanto as *forças ativas*, pois elas compreendem o sistema mnemônico e o sistema de comunicação, ou seja, a memória armazenada, potencialmente catalisável nas reações adaptativas, bem como o sistema gregário, que compreende a linguagem, a comunicação e a consciência – que se forma delas. Nesse sentido, as forças reativas são em parte *inconscientes* – uma parte do sistema mnemônico, por exemplo – e em parte *conscientes*. Já as *forças ativas* são completamente *inconscientes* e compreendem toda a dimensão plástica, criadora, da personalidade. Enquanto *forças criadoras*, as *forças ativas* estão em plena posse da sua potência; enquanto *forças adaptativas*, as *forças reativas* estão separadas da sua potência plástica, do seu devir criador, na medida em que estão condensadas e armazenadas em mecanismos necessários à sobrevivência. Por isso, no *circuito-de-forças saudável*, as forças ativas devem comandar as forças reativas, o que quer dizer: *os processos de expansão e intensificação da vida devem usar as funções adaptativas em seu proveito*. Em outros termos, as marcas do passado devem ser usadas, filtradas, acionadas, em função das metas da vida em seu devir: é o que denomino *circuito nobre*.

Quando, pelo contrário, as *forças reativas* dominam as *forças ativas* é o passado que invade, controla e interpreta o presente, em função de experiências não digeridas, elaboradas e metabolizadas pela *psyché*. Nesse caso, o *passado não é esquecido e discriminado do presente*, nem usado em seu proveito; as marcas mnêmicas invadem tudo e tomam-se o *código dominante*. Pois as *forças reativas* – separadas do seu devir criador – não são capazes de criar nem novas marcas, nem novos códigos; como condensação do passado só podem perpetuar as marcas antigas. Ao dominar as forças ativas, acabam, pois, por impor-lhes, também, essas marcas e impedir-lhes o devir criador. O *circuito-de-forças* fica, então, *aprisionado* por um *código tornado absoluto*, tornando-se assim um *circuito escravo*. A *neurose* descreve, justamente, uma *personalidade dominada por um circuito-escravo*. Suas características: a perpetuação de interpretações calcadas no passado, a impotência, a atividade tornada inoperante, a redução da personalidade à função passiva do sentir e que é, tão-somente, um sentir-do-passado, o que quer dizer,

um re-sentir, um *ressentimento*. O *ressentimento*, como expressão da *dor*, originária da *impotência*, só consegue livrar-se dessa dor espalhando ódio, buscando culpados pelo seu infortúnio e alimentando desejos de vingança. Ou sucumbindo na formação de sintomas: a *somatização histórica en-carnando* a impotência, a *angústia fóbica* projetando-a em objetos dos quais procura fugir, *as idéias e rituais obsessivos* vivendo concretamente essa escravidão a um Outro.

Ainda há pouco dizia que as forças reativas são tão fundamentais à personalidade quanto as forças ativas. Vou desenvolver um pouco mais essa idéia. Quando um *campo de forças ativas* não consegue encontrar *apoio de forças reativas*, capaz de garantir-lhe uma tradução no circuito gregário e um território possível na consciência e na rede das relações sociais, ele permanece desterritorializado, produzindo e criando de forma totalmente dissociada dos códigos vigentes. É o que denomino *circuito louco*; ao dominar a personalidade, ele pode deflagrar uma *psicose*. O que impede essa articulação das forças ativas com forças reativas? Às vezes, a vida – em seus processos de expansão e intensificação – sofre uma dor ou uma angústia tão intensas que tem que *desconectar, tornar inoperantes as marcas mnêmicas* capazes de *dar sentido* à experiência traumatizante. Para fugir do sofrimento, nega o acontecimento; nesse caso, a experiência pode permanecer totalmente desterritorializada, sem tradução possível, fadada ao delírio e à alucinação. Outras vezes, a experiência não pode ser acolhida pela consciência por impedimentos morais ou pela falta de signos disponíveis para significá-las nos códigos vigentes. O efeito é o mesmo.

*No tratamento das neuroses a psicoterapia genealógica pesquisará a gênese do código totalitário que aprisiona o circuito-de-forças, ajudando o paciente a re-digerir as experiências passadas que invadem e dominam o presente. No tratamento das psicoses, procurará pesquisar o que impede a tradução do campo-de-forças ativo numa experiência que possa ter lugar na consciência e no mundo gregário. E ajudará o psicótico na construção de um território de vida capaz de acolher a(s) experiência(s) marginalizada(s).*

#### 4<sup>a</sup> Princípio: Do Processo Psicoterapêutico

A psicoterapia genealógica não é neutra, como postulam certas psicanálises assépticas. Ela toma deliberadamente o partido da *vida*, assumindo-a como *valor maior*, como o *valor dos valores*. Entretanto é preciso distinguir *vida* de *sobrevivência*.

*Grosso modo*, poderíamos dizer que *sobrevivência* significa, fundamentalmente, *capacidade de adaptação*, enquanto que *vida* implica algo maior e mais nobre: *a criação de formas e de códigos* (posteriormente armazenados para fins adaptativos), *na contínua apropriação e transformação do mundo em proveito da expansão e intensificação do impulso vital*. *Vida* significa, nos termos de Nietzsche, *vontade de potência*, o que quer dizer, *movimento propulsor e criador, constituído de potência e aspirando a uma potência sempre maior*. Mas – contra qualquer interpretação fascista – Deleuze nos lembra que essa *potência* é essencialmente *criadora*, onde o *poder* é, fundamentalmente, *poder de criar*.

Assumindo a vida como valor maior, a psicoterapia genealógica estará sempre trabalhando para o seu enriquecimento, a restauração da sua potência criadora, o que quer que isso possa significar em cada situação singular.

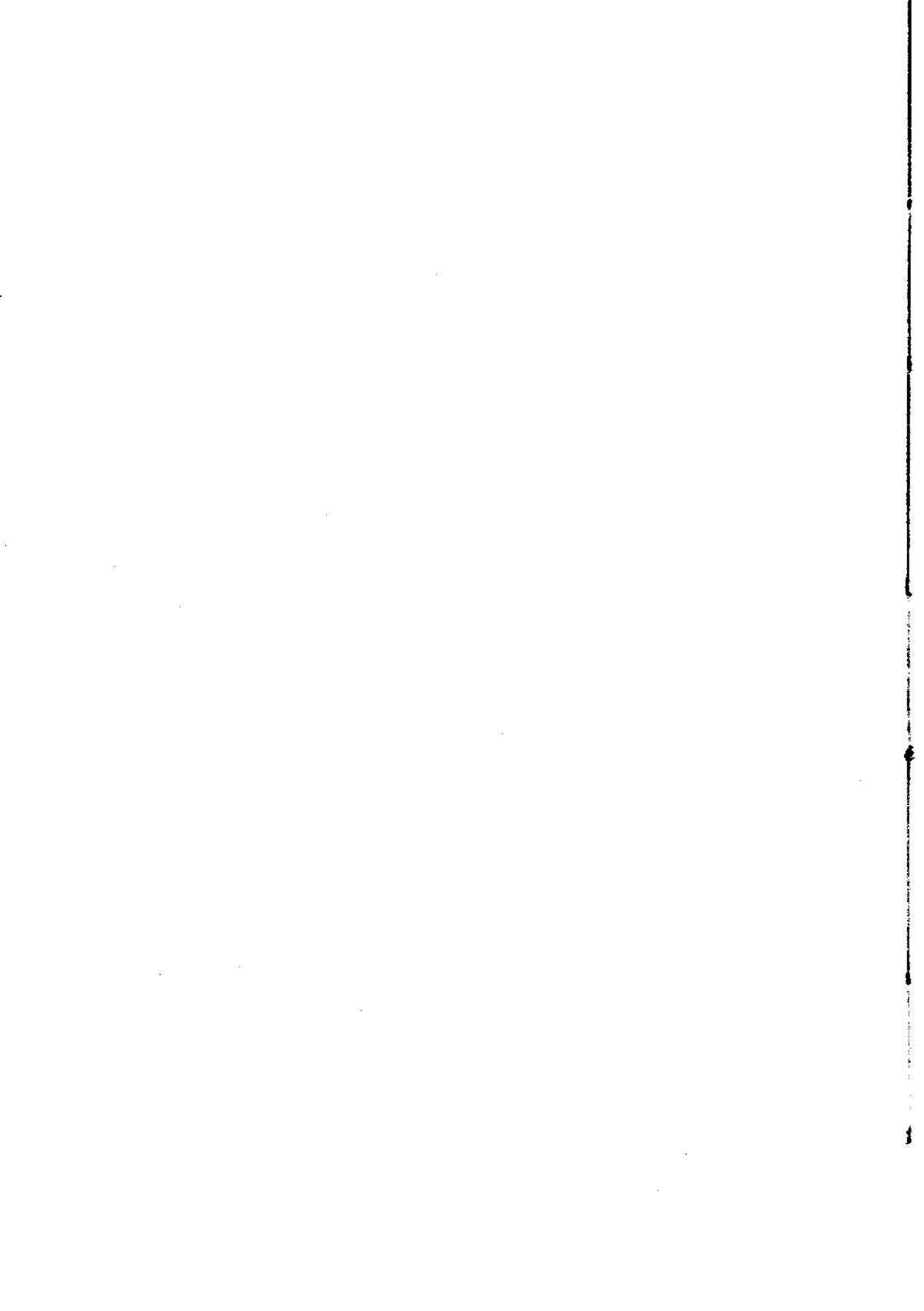
Seu princípio ético básico – no sentido originário de *ethos* = assento, morada – é o acolhimento supra-moral, ou seja, a capacidade de criar assento, morada, para as múltiplas experiências humanas. Sua ferramenta de trabalho é a interpretação. Entretanto, interpretação não significa, necessariamente, uma formulação verbal, embora ela possa muitas vezes assumir essa forma. Interpretante é qualquer movimento – verbal ou não verbal – capaz de des-constituir a forma vital em foco e desdobrá-la tanto em direção ao passado – sua gênese – quanto em direção ao futuro – seu devir. Ou, noutros termos, interpretante é todo movimento capaz de romper o caráter totalitário do código que aprisiona a forma vital ou de abrir espaço para um sentido marginal que busca território. Nesse sentido, a psicoterapia genealógica pode usar de diferentes técnicas: uma dramatização, uma massagem, ou mesmo um silêncio, um sorriso, um piscar de olhos podem, circunstancialmente, ser tão interpretantes quanto uma formulação verbal. Tudo depende do domínio que cada terapeuta possua das diferentes técnicas e da sua capacidade para transformá-las em função dos propósitos que aqui se perseguem.

Por último, a temporalidade em que se move o processo terapêutico é a de *Aiôn*<sup>2</sup>, o tempo do eterno retorno. Anel de múltiplos centros, roda que move o mundo e as subjetividades e os recria, recozendo-os nos seus caldeirões mágicos, o eterno retorno é o tempo das profusões singulares. Cada instante reúne, no seu círculo, passado, presente e futuro, funde-os no seu fogo perpétuo e lança-os como dados sobre as linhas do destino. E a vida retorna com tudo o que é: retornam o grande e o pequeno, o brilhante e o sombrio, o bom e o ruim. Mas é possível que, ao se banhar nas águas do eterno retorno, se possa escolher o próprio destino, ou seja, acolhê-lo e participar, voluntariamente, do seu devir. Isso significa aceitar a vida tal qual ela é, com todas as maravilhas e as imperfeições, os prazeres e as dores, as alegrias e os sofrimentos; aceitá-la, acolhê-la e aprender a dançar nos seus anéis.

É esse o acontecimento maior que se busca, de diferentes maneiras, em psicoterapia genealógica. No fundo de tudo, espreitam, com o seu sorriso enigmático, as múltiplas máscaras de *Dioniso*, o deus da alteridade e do devir, símbolo desse processo. Ensinando que ser si-mesmo ou ser si-próprio significa desdobrar-se em inúmeros outros, acolhê-los e aprender a amá-los, pois vida significa devir e ser significa vir-a-ser. E alertando os que teimam em não reconhecer esse princípio; com eles, o deus é cruel, não perdoa: são escravizados na roda do tempo ou marginalizados do seu devir criador, restando-lhes, então, tão-somente, a neurose ou a loucura.

### Notas e referências bibliográficas

1. CADERNOS DE SUBJETIVIDADE, 1 (2): 241-251, São Paulo.
2. O termo *Aiôn* significa, em grego, tempo sem idade, eternidade, mas também suor, esperma, substância vital, medula espinal. Como entidade mitológica, é filho de *Crónos* e *Filira*.



## A ÉTICA COMO ESPELHO PARA A PSICOLOGIA

Renato Mezan\*

Livre-docente do Instituto de Psicologia da USP e por vários anos coordenador do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, Luís Cláudio Figueiredo tem nos últimos tempos participado ativamente do debate intelectual brasileiro, após um período de relativo silêncio na década de 1980. Na verdade, durante essa época, estavam em elaboração as idéias que vêm nortear suas intervenções mais recentes, como testemunha o rápido ritmo de suas publicações de 1991 para cá: *Psicologia, uma introdução e Matrizes do pensamento psicológico* (1991), *A invenção do psicológico. Quatro séculos de subjetivação – 1500-1900* (1992), *Escutar, recordar, dizer* (1994), e agora este pequeno volume de ensaios, *Revisitando as psicologias* cujo subtítulo é ‘Da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos’ (Petrópolis/São Paulo, Vozes/Educ, 1994, 97 p.). Trata-se de cinco textos que se situam no espaço intermediário entre duas das principais linhas de investigação a que se dedica o pesquisador: a constituição das subjetividades modernas e contemporâneas, e o estudo crítico das práticas e teorias psicológicas em vigor na atualidade, como esclarece na ‘Introdução’ do livro. Com efeito, se na primeira direção o interesse é procurar reconstituir os processos sociais e psicológicos que moldam a experiência subjetiva em diferentes momentos históricos, na segunda o objetivo é discernir de que forma as diversas correntes da psicologia se distribuem no “espaço do psicológico” aberto por aqueles processos de constituição da subjetividade. O campo intermediário entre dois territórios, um de índole mais histórico-antropológica, o outro de cunho mais epistemológico, é precisamente este “espaço do psicológico”, produzido em última análise por fatores sociais e ocupados pelas doutrinas da psicologia.

Nessa caracterização das preocupações do autor, fica claro o desejo de evitar qualquer reducionismo, especialmente o reducionismo historicista, que ronda toda tentativa para enraizar escolas de pensamento no solo movediço dos processos sociais. E, como em toda tentativa deste gênero, o problema é como manter a espessura própria do campo conceitual, sem perder de vista aquele enraizamento – impedindo que as teorias se desgarnem do contexto em que são produzida, e apareçam apenas como sistemas de representação flutuando no céu das idéias –, mas também sem conferir a este contexto um peso tal que fizesse esquecer que a teoria é uma ‘teoria de’, que ela visa explicar uma certa ordem de fenômenos e eventualmente propor modos de intervenção sobre este campo da realidade. Ora, a solução sugerida por Figueiredo é ao mesmo

\*Psicanalista, professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto “Sedes Sapientias”. Coordenador da revista *Percursos*.

tempo elegante e fecunda: mostrar que o próprio objeto da psicologia é atravessado pela história, que o “espaço do psicológico” não é um dado da natureza, mas fruto de uma complexa série de recortes, possibilitados pelos processos sociais na medida em que engendram formas diversas de subjetivação. Ou seja, a experiência de si e dos outros que forma o solo das doutrinas e das práticas psicológicas sendo função dos “modos de subjetivação” historicamente determinados, tais doutrinas e práticas serão essencialmente maneiras diversas de apreender e de conceituar os elementos relevantes desta experiência. Isto as coloca na dependência de processos que as condicionam sem que elas necessariamente se dêem conta disso, de onde o interesse epistemológico em discernir quais são e como operam tais processos.

Ora, a tese do autor é que o psicológico se constitui sob a égide de um projeto epistemológico no qual não tem cabida o projeto de matematização do sujeito iniciado com Descartes. Neste projeto, o objetivo é constituir um sujeito livre de toda escória de singularidade, entendida como fonte de erro e de parcialidade na compreensão científica do mundo. Mas é precisamente esta singularidade que constitui o próprio da psicologia, enquanto saber sobre a experiência que o sujeito tem de si: de onde um “desencontro radical” entre projeto epistemológico moderno e os saberes psicológicos e sociológicos que se constituem nas suas margens ou nas suas entrelinhas (p. 21). De onde também um inútil e pernicioso esforço desses saberes para se adequarem aos cânones da cientificidade definidos por aquele projeto: a essa espécie de masoquismo que se compraz na condenação de si pelos tribunais da epistemologia, no exato momento em que vacilam as certezas sobre as quais se erigia o projeto epistemológico de construir um sujeito asséptico e expurgado dos vícios da carne, Figueiredo reserva o epíteto sarcástico de “martirizante lavapés”, sugerindo que cabe à psicologia (no caso representada pela psicanálise) “... contrapor sua compreensão da subjetividade às visões ingênuas e idealizadas da subjetividade que impregnam em maior ou menor medida os pensamentos epistemológicos” (p. 22). Esta mesma postura o conduz a deslocar o foco de suas indagações daquilo que costuma ser uma discussão tão estéril quanto inócua: a da maior ou menor ‘cientificidade’ dos discursos psicológicos, cientificidade sempre medida por um critério que ignora o cerne mesmo do objeto que pretende avaliar – a saber, que o campo psicológico é constituído pelas dimensões da subjetividade *excluídas a priori* pela intenção de purificar o sujeito e torná-lo compatível com o projeto epistemológico dominante. A esta questão são dedicadas páginas muito esclarecedoras no primeiro artigo do livro, ‘Os lugares da psicologia’, que retomam e ampliam a idéia de um “território da ignorância” que é precisamente o espaço do psicológico.

Contudo, este território não é inteiramente opaco: nele se discernem três eixos ou pólos axiológicos que balizam os processos de constituição das subjetividades: o liberal, o romântico e o disciplinar (p. 27 et seqs.). Segundo o autor, dos compromissos e alianças entre esses eixos formam-se os lugares de onde emergem os processos contemporâneos de subjetivação: cada um desses lugares engendra uma *identidade* e um *inconsciente* específicos. Isto significa que se originam “campos de representação possíveis” e “conjuntos de aspectos que se mantêm fora do campo da representação e do experimentável” (p. 29). A esses lugares, Figueiredo denomina o “metafenomenal” que determina os sentidos ocultos e as condições daquilo que se dá na experiência do sujeito.

Ora, é precisamente a este metafenomenal que se dirigem as teorias e as práticas psicológicas, sendo exigível delas que possam estabelecer uma “ponte” entre o fenômeno e o “seu”

metafenomenal: o psicológico deve valorizar a experiência imediata, mas não pode se deixar fascinar por ela.

Todo trabalho de esclarecimento conceitual do autor visa manter juntos, como se vê, os diversos fios de uma trama constantemente em risco de esgarçar. As metáforas da “ponte” e do “trânsito” servem, em sua estratégia, para aproximar sem confundir planos que correm o perigo de se autonomizar, num movimento centrífugo, ou de se dissolverem uns nos outros, no movimento oposto. É o caso das teorias e de seus lugares de emergência, como também, no quinto ensaio, o da relação entre a teoria e a prática da clínica, ou, no quarto, da temática da inter e da transdisciplinaridade. A imagem da ponte é apta a sugerir o espaço necessário entre margens que precisam ser ligadas sem por isto perder sua posição em lados opostos do rio; ela é contrabalançada por uma outra metáfora, a da *tensão*, que aparece igualmente em pontos decisivos do argumento. Um exemplo, entre outros, é a discussão das relações entre teoria e prática no quinto ensaio, ‘Teorias e práticas na psicologia clínica’. Aqui o velho tema da aplicação da teoria na prática *versus* a transformação da prática em teoria se vê deslocado em favor de uma descrição que enfatiza a irredutibilidade dos dois territórios – nem a prática é inteiramente teorizável, nem a teoria inteiramente conversível em prática; irredutibilidade que ressalta ainda mais a necessidade do trânsito, da ponte entre elas. O que confere interesse especial à discussão deste quinto ensaio é a tese de que a teoria, além de poder funcionar como instrumento de configuração dos fenômenos (um pouco como os esquemas da imaginação transcendental de Kant, que servem para vincular o diverso intuído pela sensibilidade aos conceitos do entendimento puro), deve e pode ter o papel de *criticar* a prática, nela introduzindo um tempo de questionamento e uma possibilidade de encontro com o novo. Deslocar esta função do seu *locus* habitual – a intuição, a empatia, a sensibilidade, etc. do terapeuta – não é um dos méritos menores deste texto, que revela também as preocupações do professor com a carência, no currículo das escolas de psicologia, de disciplinas que favoreçam a aquisição da capacidade de escrever uma história clínica – exatamente o tipo de dispositivo representacional mais adequado para manter um “nível ótimo de tensão” entre *não-coincidência* da teoria e da prática e a necessária *pertinência* de uma à outra (p. 93 e 94 em especial).

O interesse por aquilo que efetivamente se faz no âmbito da psicologia, em vez de pontificar sobre o que se deveria fazer a partir de considerações dogmáticas acerca da atitude científica ou do que for, transparece igualmente no segundo e no quarto ensaios, dedicados à figura do psicólogo clínico e à interdisciplinaridade no conhecimento psicológico. Aqui transparece o reconhecimento de que, apesar das divisões departamentais, o que torna realmente atraente a psicologia é a sua faceta clínica, aquela pela qual a experiência subjetiva pode ser interrogada pelo método *sui generis* que impregna a prática clínica – embora o autor advirta, com razão, que nem tudo na prática clínica se reduz ao “método clínico”.

Não é o caso de valorizar nem de desvalorizar esta ou aquela área da investigação psicológica, seja ela educacional, social, do desenvolvimento, etc. Tais querelas não atraem o interesse nem do autor nem, de resto, do seu leitor. O importante é a derivação lógica do campo clínico como aquele no qual as psicologias têm algo realmente a dizer, derivação lógica se se aceitarem os pressupostos mais radicais da concepção de Figueiredo. Estes pressupostos – que delineei brevemente no início desta resenha – apontam para a clínica como território no qual o “espaço psicológico” se manifesta e pode ser apreendido pelo fato simples e bruto de que os processos

de subjetivação contemporâneos estão expostos a crises, fracassos e impasses, em virtude de fatores que não são, eles mesmos, apenas psicológicos, mas revelam do *socius* tomado em seu conjunto.

Por esta razão, o interesse atual do autor nas doutrinas e práticas da psicologia não é tanto de ordem epistemológica, mas de ordem ética; por esta razão se justifica o subtítulo de seu livro, "Da epistemologia à ética", e por esta razão o mais importante dos ensaios nele coligidos é o terceiro, intitulado – um tanto alusivamente – 'Ética, saúde e práticas alternativas'. A chave para compreender o alcance deste texto está no final do primeiro, quando o autor define o que chama de *ethos* de uma teoria psicológica: "a morada que oferece ao homem neste final de século". Em sua concepção, além dos compromissos entre liberalismo, romantismo e disciplinas que caracterizam cada teoria psicológica (cuja investigação e elucidação ainda podem ser concebidas como uma tarefa da epistemologia, mesmo sendo uma "epistemologia fraca"), cada uma delas concebe de modo diferente tanto o campo das representações e das experiências em que alguém pode se reconhecer (a esfera da identidade), quanto o campo do vedado, resistente e obscuro à representação e à experiência (a esfera do inconsciente), quanto ainda o *trânsito* (mais uma vez esta imagem) entre ambos os campos. É o tipo de solução a este problema oferecido por cada teoria que permite não mais a sentença epistemológica, mas a *avaliação ética* apropriada a ela.

Tornou-se moda, a partir de Lacan, dizer que a psicanálise – e por extensão toda prática clínica – não tem um estatuto científico, mas é, ou deseja ser, uma 'ética'. A quantidade de tolices que se podem ler a este respeito faz ressaltar ainda mais a importância do que escreve Luis Cláudio Figueiredo sobre o assunto, a partir da idéia do *ethos* de cada doutrina como morada e *habitat* para o homem. Isto porque não se furta a definir um critério de avaliação e de escolha, em termos inclusive de *melhor* e de *pior*, dessas diferentes moradas: é tarefa de uma teoria psicológica "reconhecer e acolher a experiência do sujeito", mas também é tarefa sua "desconstruir o reino das identidades e das representações deste sujeito", a partir do seu próprio (da teoria) ângulo de apreensão do metafenomenal (p. 31). E ainda mais explicitamente: "... é *melhor* uma teoria que teorize a *cisão* – do que uma que nos mantenha na ilusão de uma unidade do sujeito e de uma soberania e transparência da consciência – e é *melhor* uma teoria que teorize e propicie o *trânsito* – ao invés de uma que se estabeleça rigidamente num dos lugares disponíveis, impedindo-se o contato com todos os impensáveis que deste lugar são constituídos" (p. 33, grifos do autor). O critério de avaliação é então a forma pela qual a teoria e a prática para a qual ela é pertinente contribuem para a preservação ou para a desmontagem das ilusões narcísicas fomentadas pelos diversos pólos organizadores da subjetivação – seja a autonomia supramundana advogada pelo liberalismo, seja pela espontaneidade expressiva idealizada pelo romantismo, seja ainda a legitimação das formas de poder incidentes sobre os sujeitos favorecida pela perspectiva disciplinar.

Retraçando por um lado uma interessantíssima história das éticas, e por outro situando na esfera ética (e não na esfera da impossível legitimação científica) a oposição entre "psicologias oficiais" e "práticas alternativas", o autor acaba por instituir um critério para a avaliação ética das teorias e das práticas correntes na clínica psicológica: este critério é a capacidade de acolher, tematizar e interpretar as tensões e os conflitos, sem ceder à tentação de silenciá-los por meio de uma resposta direta à "demanda de familiarização". O problema é de fato central em toda prática clínica, alternativa ou não: a "morada do homem" tornou-se inóspita, após a evolução (e a

falência) de diversos sistemas e códigos de ética ao longo da história. O “sobrevivente” – relacionado ao que Christopher Lasch denominou o “mínimo eu” – busca a reconstituição de um espaço onde possa “habitar serenamente”, onde possa repousar sua angústia e reconstruir a calma do abrigo sem a qual não é possível pensar nem existir. Esta demanda é legítima, como mostra Figueiredo a partir de uma bela leitura de Heidegger; mas não são legítimas todas as formas de lidar com ela, especialmente as que tentam acalmá-la pela resposta direta e pelo aconchego imaginário. Aplicado às práticas alternativas, este critério as julga com severidade (embora o autor fale, eufemisticamente, em “problematizá-las”). Mas o importante é que ele serve também para avaliar as psicologias “oficiais”, e neste ponto Luis Cláudio se compromete implicitamente com a psicanálise, tida como a prática que mais longe foi no sentido de “reconhecer a demanda de familiarização para nomeá-la, interpretá-la, elaborá-la. Nesta forma de lidar com a demanda de familiaridade tentar-se-ia, simultaneamente, *oferecer o familiar e propiciar a admissão do e o encontro com o estranho*: o estranho dos outros e principalmente o estranho de/em cada um” (p. 72). É certo que a psicanálise não é nomeada por extenso nesta página, mas seria difícil não vislumbrá-la por meio dos diáfanos véus da ‘nomeação’, da ‘interpretação’ e da ‘elaboração’. Não qualquer psicanálise, porém; as afinidades eletivas de Figueiredo o conduzem para o *ethos*, associado, entre outros, com o trabalho de Pierre Fédida, não por acaso um leitor de Heidegger e autor de um importante texto sobre a linguagem, cujo eixo é o livro deste filósofo *A caminho da linguagem (Unterwegs zur Sprache)*.

A natureza do critério pelo qual práticas e teorias são julgadas melhores ou piores – sua aptidão para identificar e dissolver as ilusões do narcisismo – é um outro ponto pelo qual se vislumbra o lugar “de onde fala” (para usar um termo caro à tradição foucaultiana) o autor. Este lugar é certamente próximo da psicanálise – pelos motivos que acabei de aduzir, e também porque o narcisismo, cujas ilusões devem ser alvo do bom discurso psicológico, sobre ser um conceito proveniente da psicanálise, é considerado por Luis Cláudio como um elemento da realidade e não apenas como um ‘construto’ teórico. Dito de outro modo, o construtivismo epistemológico encontra aqui um dos seus limites: sem que seja preciso fazer concessões a “teoria da verdade por correspondência” criticada no primeiro ensaio, o recurso ao narcisismo mostra como entre o conceito e aquilo de que ele é conceito o laço é mais íntimo do que uma mera convenção. Pois seria demasiado arriscado fazer repousar o critério de avaliação ética, e portanto todo o edifício cuidadosamente montado ao longo do livro, sobre um fundamento puramente arbitrário.

Esta questão abre para outras, de tipo mais filosófico; aqui posso somente indicá-las, reservando para outra oportunidade uma discussão mais aprofundada. Duas delas merecem atenção: a do convencionalismo e a da polêmica antiiluminista.

O pensamento de Figueiredo é visivelmente tributário da tradição marxista na qual se formou; ainda que este marxismo seja refinado e elegante – não se esperem da sua pena grosseiras sobre o reflexo da infra-estrutura na superestrutura – é dele que provém o princípio de ininteligibilidade de toda a sua construção: a psicologia tem *matrizes* e estas matrizes são sociais, num sentido amplo e ao mesmo tempo preciso. A determinação é orientada do social para o representacional e não inversamente, mesmo que, como disse no início, a perícia dialética e o senso crítico do autor estejam constantemente em ação para evitar os reducionismos que, de tão frequentes na sua família intelectual de origem, acabaram quase por desmoralizá-la. Pois bem:

esta raiz no marxismo combina-se com a atração pelo pragmatismo de autores como Rorty, Goodman e Dewey, e pelas concepções de Wittgenstein e de Heidegger. O autor, sabiamente, nos previne de que não é possível nenhuma síntese fácil entre os componentes deste grupo aparentemente heteróclito – mas os reúne sob a égide de um “... movimento multifacetado (...) de superação da hegemonia do *pensamento representacional* e da *noção de verdade por adequação ou correspondência*” (p. 25, grifos no original). O próprio desse movimento antimoderno, para cujas nuances internas está sem dúvida atento (p. 25-26), é a tese de que as linguagens são o “... meio universal da experiência, na qual objetos e sujeitos se constituem – vindo a ser – e se encontram uns com os outros” (p. 26).

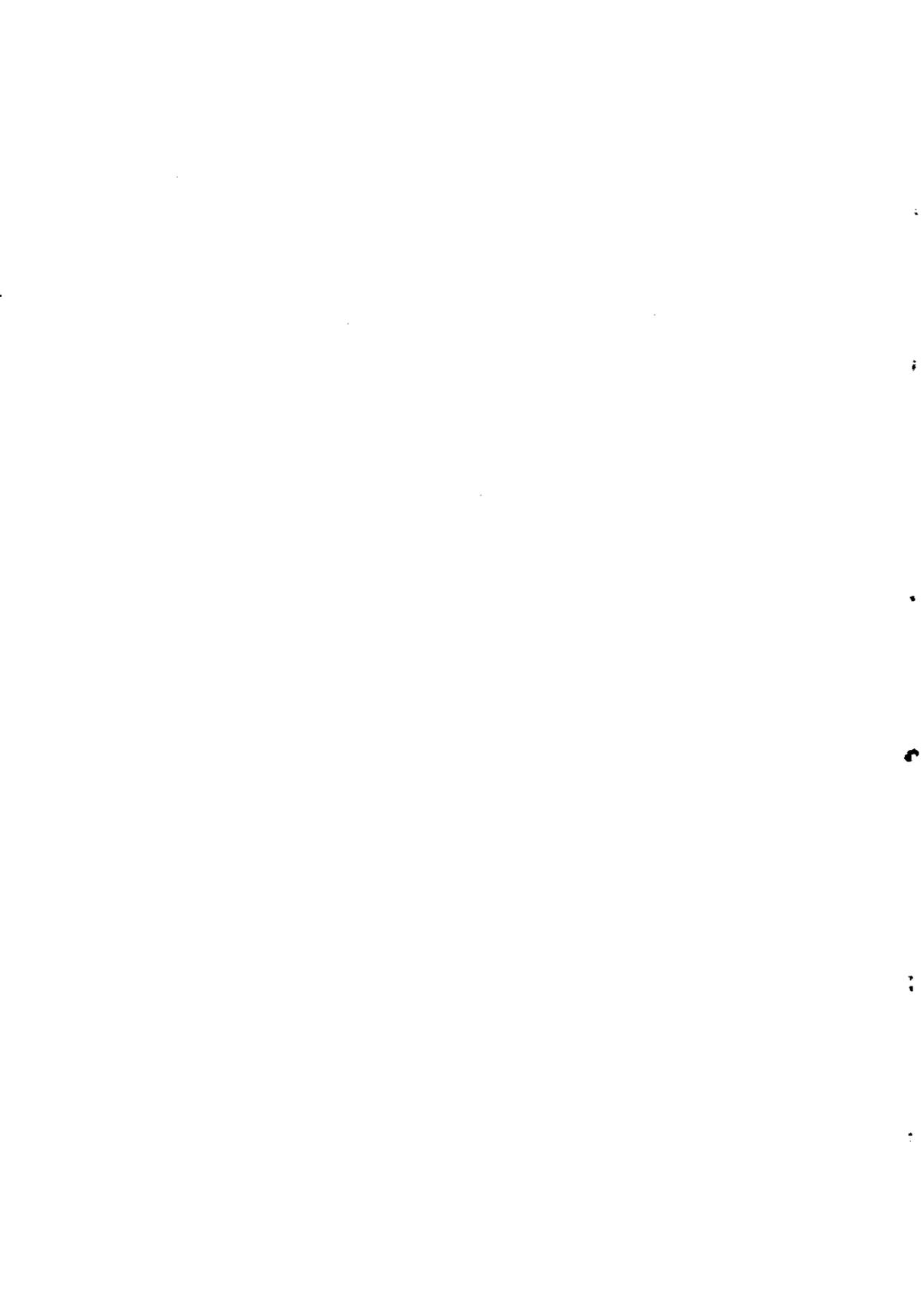
A idéia de que as linguagens são o meio universal da experiência conduz diretamente à idéia de uma eficácia constitutiva da fala, a qual confere a esta a sua dimensão ética; estamos portanto em pleno centro do argumento, e, com efeito, nas linhas seguintes da página 26 Figueiredo falará nas teorias psicológicas como “instalações do humano”, não só como modos de representar o psicológico, mas igualmente como dispositivos aptos a “... configurar e constituir tanto os homens quanto seus mundos – suas moradas, tanto os sujeitos como seus objetos, *tanto as experiências sociais como as experiências privadas e ‘subjettivas’ de cada indivíduo*” (grifo meu). Coloca-se assim um curioso problema: numa vertente mais tradicional, o constituinte é o processo social – é a via tomada, por exemplo, em *A invenção do psicológico* e resumida no início da p. 27; numa outra vertente, o constituinte são os jogos de linguagem, que inclusive configuram e conformam “as experiências sociais”. Tudo se passa como se Luís Cláudio oscilasse entre uma concepção marxista e uma concepção construtivista – para dizer as coisas esquemática e simplificadamente – e procurasse temperar os riscos de reducionismo presentes em cada uma delas com o que considera verdadeiro e valioso na outra. Não creio que isto seja um defeito, nem lhe cobro uma decisão prematura e desnecessária; descrevo uma questão que, me parece, tem origem no que gostaria de denominar “o problema da representação”.

Ao identificar “pensamento representacional” e “teoria da verdade como adequação”, talvez o autor esteja descartando de modo excessivamente rápido outras possibilidades de entendimento do que seja a representação. Esta não precisa necessariamente estar subordinada à metafísica cartesiana nem ao “projeto epistemológico” que nela se origina; na própria filosofia marxista, como em seu antecedente hegeliano, a representação não é obra do sujeito epistêmico diante do objeto isolado, mas sedimentação de experiências coletivas e eventualmente conflitivas (pense-se no segundo volume da *Fenomenologia do espírito* ou na teoria da ideologia tanto do jovem como do velho Marx). Da mesma forma, a noção psicanalítica de representação não pertence à esfera cognitiva de corte cartesiano, mas introduz a idéia de um objeto que atua sobre o sujeito no plano afetivo e tem impacto sobre a regulação do seu nível de angústia: as representações inconscientes do pênis castrável ou do seio perseguidor não dependem nem da abstração de atributos do objeto, à maneira de Aristóteles, nem da evidência garantida pelo Deus veraz, à maneira de Descartes. Tudo indica que, a partir de uma crítica bem fundamentada à teoria da correspondência, Luís Cláudio acaba por abandonar um conceito que, repostos num contexto mais rico, poderia lhe prestar bons serviços, bastando para isso desvincular a representação do “projeto epistemológico moderno” de cujas insuficiências suas análises nos convence sem dificuldades. Desta forma, uma idéia a meu ver demasiado estreita da representação o leva a procurar, do lado dos autores que efetuam a crítica do projeto moderno, algo que talvez esteja mais à

mão na vertente dialética deste mesmo projeto.

Isto nos conduz ao segundo problema a que me referi: o do antiiluminismo programático. Sob a rubrica da modernidade, Figueiredo se refere constantemente ao que ela exclui – em especial a sua própria gênese e o avesso dela mesma, a singularidade carnal do sujeito. De fato, a modernidade não foi capaz de elaborar uma psicologia, na medida mesma em que o campo do psicológico permanece como o seu impensado e impensável. Mas há um aspecto da modernidade que permanece exterior às considerações do autor, embora impregne do começo ao fim toda a sua perspectiva: a intenção libertária e emancipadora. Que o século XVIII a tenha acoplado a um ideal de racionalidade intelectual e política, que o século XIX a tenha vinculado a uma idéia de ciência hoje considerada ingênua e estreita são fatos indiscutíveis, e a leitura minuciosa que Luís Cláudio faz desses períodos e dessas concepções não deixa margem a dúvidas. Porém é uma conquista da modernidade, em especial do Iluminismo, a tese de que a liberdade é para todos, e que a superstição deve ser combatida porque é um mal em si, limitadora das potencialidades do humano. Ora, o que é exigência ética de Luís Cláudio, o que é a crítica implacável às ilusões da própria psicologia, o que é o critério do melhor e do pior segundo a “tarefa desilusionadora” do conhecimento, senão um tributo a uma modernidade menos *naïve* em seus preconceitos, porém mais segura em seus ideais?

Talvez o próprio uso da ética como instrumento avaliador e genealógico seja uma herança iluminista, temperada pelo *ethos* marxista que vinculava liberdade e conhecimento das leis da história, conhecimento cuja finalidade era transformar a condição humana. Certamente, Figueiredo tem a sobriedade dos contemporâneos; nada menos ingênuo do que seus refinados instrumentos de análise, nada menos esquemático do que a ponderação dos diversos fatores que tornam complexa a série de questões sobre as quais se debruça. Mas, no trajeto “da epistemologia à ética” balizado pelos artigos de seu novo livro, está implícita uma dívida com o pensamento iluminista e com os sentidos mais dramáticos da divisa kantiana: *Sapere Aude*, ousa conhecer – conhecer aquilo que, em nós e no mundo, atemoriza e angustia: o avesso das nossas idéias e das nossas experiências. É uma leitura da psicanálise guiada pela reflexão heideggeriana que – como terceira linha de pesquisa – Luís Cláudio Figueiredo vem buscando elementos para desenvolver seu projeto. Que desta incursão pelo ‘outro lado do espelho’ resultem textos tão instigantes quanto os que compõem o pequeno volume aqui resenhado.



## A ESQUIVA NOÇÃO DE REALIDADE: DIÁLOGO COM NELSON COELHO JR.

Elisa Maria Ulhoa Cintra\*

Já no fim de sua vida, Freud dedicou dois capítulos do *Esboço de psicanálise* ao estudo da relação entre o mundo interior e exterior. Essas últimas preocupações “condensam admiravelmente o conjunto de uma obra e de uma vida” (Le Guen<sup>1</sup>), e por si só falam da importância que a concepção de realidade desempenhou na teorização freudiana. A oposição entre ‘realidade interior’ e ‘realidade exterior’, que atravessa toda a obra freudiana, é uma maneira sintética de falar do processo defensivo, dos mecanismos de defesa e da noção fundamental de conflito – o que já é o suficiente para apontar o lugar central dessas questões em sua obra.

Em sua tese de doutorado, intitulada *A força da realidade na clínica freudiana*, Nelson Coelho Jr. estava também submetido a esta exigência incessante de determinar os limites, as inter-relações e as coexistências possíveis entre a realidade psíquica e a realidade exterior.

Nelson Coelho parecia, de início, motivado por uma questão fundamentalmente clínica, a partir da qual foi sendo reenviado a questões teóricas básicas, do interesse de qualquer psicanalista. Pensando em sua prática clínica, era às vezes levado a cogitar se não estaria se afastando da escuta propriamente analítica. Isto acontecia quando se sentia chamado a prestar atenção às irrupções do mundo exterior real no *setting*, ao mesmo tempo em que uma voz interiorizada a partir de leituras e supervisões recomendava-lhe privilegiar o conflito psíquico do paciente, interditando o interesse por aquilo que vinha do mundo exterior. Estas situações suscitaram dúvidas acerca do ato de psicanalisar e sobre a maneira pela qual o próprio Freud teria resolvido esses impasses, atraindo-o para aquilo que considero o “complexo nuclear da psicanálise” (Le Guen): o conflito entre ego e realidade, seja a realidade psíquica ou a ‘realidade exterior’, social, histórica – por mais imprecisos que soem tais termos.

Embora a citação de Freud usada como epígrafe da tese<sup>2</sup> introduza o termo realidade como equivalente a ‘mundo exterior’, o autor deixa claro não desconhecer as ambigüidades da noção de realidade, suas múltiplas interpretações e significações possíveis dentro da obra de Freud e, naturalmente, fora dela, na filosofia inteira. Inicia a discussão no mesmo ponto onde Freud iniciou, isto é, a partir de uma noção de realidade extraída do senso comum e expondo a exigência prática desta noção, imposta pelo cotidiano de sua clínica:

Fui ensinado a pensar a realidade sempre como sendo pano de fundo de uma experiência clínica que tem seu foco no conflito psíquico do paciente, nas suas diversas formas de expressão. Mas em muitas situa-

---

\*Psicanalista, mestre e doutoranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

ções, em função das mais diversas circunstâncias, tenho me deparado com uma realidade que toma corpo e que saindo do fundo, torna-se figura, para usar a expressão dos gestaltistas (p. 11-12).

Se o seu ponto de partida é uma noção de realidade extraída do senso comum, seu objetivo foi o de pesquisar os desdobramentos da questão dentro da psicanálise, pensando a realidade como codificação ideológica e histórica e não submetendo-a a um estudo crítico e filosófico. Define assim os objetivos de seu trabalho:

Tenho como perspectiva um objetivo amplo, que é estabelecer o sentido que a noção e a presença da realidade possuem no trabalho clínico, mais particularmente em uma clínica que tem suas origens nas propostas de Freud. Este estudo se inicia com um levantamento detalhado das diferentes utilizações da noção de realidade na obra de Freud. Em um segundo capítulo, procuro caracterizar a tematização e o uso da realidade em dois casos clínicos de Freud, o caso Dora e o caso do Homem dos Ratos. Um último capítulo é dedicado ao estudo de situações de meu trabalho clínico, buscando assim a articulação necessária entre a teoria e a prática (p. 14).

As questões levantadas, tais como “a clínica nos ensina (ao analista e ao paciente) alguma coisa sobre a realidade?”, ou “a que realidade dirigimos nossa escuta?”, ou ainda, “a partir de que concepção de realidade construímos nossas falas, interpretações ou pontuações?” deixam entrever interrogações sobre a prática analítica e o desejo de esclarecer o âmago deste fazer.

Nelson Coelho Jr. especifica ainda mais a sua direção: “O que me proponho é contribuir para que a multiplicidade (de noções de realidade) não se limite a um caráter de diversidade incomunicável; pretendo estabelecer eixos que permitam uma descrição rigorosa do que vem a ser a realidade na prática clínica” (p. 16).

Se há psicanalistas que abordam elementos de realidade reduzindo-os a atuações ou interpretando-os transferencialmente como desvios, parece-me que Nelson Coelho Jr. contrapõe-se a esta tendência reducionista e simplificadora. Supondo, então, que alguns de seus interlocutores imaginários sejam os que aconselham escutar apenas o conflito psíquico do paciente, creio que as questões de Nelson Coelho Jr. têm como objetivo retomar as premissas da discussão, e antes de chegar a uma resposta, recolocar os termos do problema exclusivamente a partir da obra de Freud – ponto de origem dessas controvérsias.

O primeiro capítulo, dedicado a rastrear o conceito de realidade na obra freudiana, apresenta os quatro eixos de análise em que esta questão pode ser trabalhada. No primeiro eixo, ‘Signo de realidade ou possibilidade de uma representação verdadeira da realidade’, a velha questão filosófica da possibilidade de conhecimento da realidade é retomada pelo autor a partir de Freud, desde os mais antigos textos do ‘Projeto para neurólogos’. No segundo eixo, ‘Fuga da realidade e fuga para a realidade’, são estudados fenômenos como a alucinação e o delírio para exemplificar a dificuldade de lidar com experiências de frustração em neuróticos e psicóticos. São mencionadas a ‘fuga, recusa, perda, negação ou abandono da realidade’ como mecanismos de defesa diante da insuportabilidade da realidade e as idéias freudianas que diferenciam a neurose (em que o ego, por meio de uma aliança da fantasia com o mundo real, confere sentido simbólico a este último), da psicose, na qual a realidade é inteiramente substituída pelo mundo

da fantasia. No terceiro eixo, 'Ativo diante da realidade e passivo diante da realidade', Nelson Coelho Jr. discorre sobre os textos em que Freud fala da atividade artística e do humor como rebeldia às coerções da realidade e como tentativas de conciliar os princípios de prazer e realidade. Comparando diversos mecanismos sublimatórios com o recalque (tido como favorecedor da adaptação à realidade), recorda que Freud alude a uma função mais elevada do ego, capaz de abrir um espaço de decisão entre o quanto controlar do mundo das paixões e o quanto se submeter ao mundo exterior. Fica implícito que os diversos mecanismos de defesa estão mais próximos do 'pólo passivo diante da realidade', enquanto a sublimação encontra-se mais próxima do 'pólo ativo', pois é capaz de transformá-la. No quarto eixo 'Realidade externa e a realidade psíquica, Nelson Coelho Jr. mostra que, desde o início de sua obra, Freud propõe estabelecer uma distinção entre excitações internas e externas. O mundo interno, da realidade psíquica, da fantasia e do desejo, seria diferenciado da realidade exterior e objetiva por meio de signos de qualidade, 'destinados a servir na distinção entre os investimentos-percepção real-objetivos e os investimentos-desejo'. Percorrendo desde os textos iniciais como o 'Projeto para neurólogos', até os derradeiros como 'Análise terminável e interminável', Coelho Jr. faz uma compilação bastante ampla dos pontos da obra freudiana em que emergiram questões ligadas à realidade psíquica e externa.

Nos capítulos dedicados aos casos clínicos, o autor faz um levantamento abrangente das informações sobre a vida de Dora e do Homem dos Ratos a que Freud tinha acesso; e reflete sobre a maneira pela qual ele "se serve clinicamente do conhecimento da realidade histórica, dos eventos da história de vida dos pacientes"; estuda também de que modo esses conhecimentos vão sendo tecidos na trama transferencial. Neste ponto, um dos aspectos mais interessantes foi o trabalho de desconstrução de algumas interpretações do analista Freud, expondo as associações e os elementos de história de vida do paciente que estavam agindo na construção das interpretações. Embora já o saibamos, é interessante ver isto tornar-se tão evidente no trabalho analítico de Freud: um analista só pode trabalhar a partir do que tem, suas associações; isto ajuda também a desmistificar uma pretensão à neutralidade do analista, correlata à negação de que o analista como pessoa encontra-se implicado no processo de analisar.

No terceiro capítulo, Nelson Coelho expõe dois de seus casos em um impecável estilo de narrativa clínica, o que torna muito agradável a leitura. Intercalando aspectos do caso com suas associações e referências a textos de Piera Aulagnier, Monique Schneider, Renato Mezan, Merleau-Ponty, Winnicott, Maurice Dayan e Pierre Fédida, ele nos dá uma excelente demonstração do que chama de 'trabalho de escuta reflexiva', aberta ao desconhecido e que se aproxima muito do trabalho de teorização flutuante proposto por Aulagnier.

Toda esta reflexão, por intermédio dos escritos e casos freudianos e de sua própria clínica, levou o autor à necessidade de propor um novo conceito, o de 'realidade clínica', em busca de ultrapassar a oposição entre realidade psíquica e exterior. A idéia de que na realidade clínica há um entrecruzamento de múltiplas realidades leva-o a considerar as noções de realidade psíquica e exterior como insuficientes para dar conta da situação terapêutica. Ele acredita que "... uma teoria específica sobre as formas de se lidar com os diferentes planos de presença da realidade no contexto clínico ainda está para ser desenvolvida". Mais adiante, na conclusão do trabalho, encontramos outras referências ao conceito de realidade clínica; neste momento propõe níveis ou planos de realidade simultaneamente presentes no *setting* analítico:

A Realidade Clínica é uma e muitas ao mesmo tempo. É psíquica e externa ao mesmo tempo. É a simultaneidade de percepções, afetos e pensamentos. É simultaneidade. Passado, presente e futuro ressitua-se em um contexto criativo onde as rígidas fronteiras dão lugar à possibilidade de circulação, à possibilidade do movimento (p. 201-202).

O convite a desenvolver uma teoria específica sobre a 'realidade clínica' pode, talvez, ser tomada como uma 'advertência reguladora' e, na verdade, esta foi a única maneira pela qual se tornou compreensível para mim. Como toda teoria psicanalítica tem seu solo de origem na 'realidade clínica', ela não deve ser isolada de suas condições de surgimento, pois corre o risco de perder toda validade; ela não pode pretender descrever de modo realista ou naturalista o que se passa no psiquismo. Neste sentido, concordo que é preciso sempre lembrar que a realidade clínica foi e continuará sendo o ambiente por excelência de surgimento e renovação de toda teoria psicanalítica válida e, por isso mesmo, o seu tema privilegiado. Para além da colocação desses limites, não vejo necessidade de insistir na criação de um conceito como este (de realidade clínica), a não ser que esta insistência esteja apontando para alguma outra necessidade, como a de ultrapassar a simples oposição 'realidade psíquica-realidade exterior'. Porém, o próprio percurso da tese, sintetizando o pensamento de Freud, faz transparecer a presença de uma dialética fecunda entre os pólos realidade exterior/psíquica; se o que Nelson Coelho Jr. procura é alguma forma de superação dessa dicotomia, ela já está presente na obra de Freud, mais ou menos aparente, e pedindo para continuar a ser trabalhada.

Lendo este trabalho, creio ouvir a todo momento que em toda fantasia há sempre um nódulo irreduzível de realidade exterior e de realidade pulsional. Também no que se refere à realidade exterior, transparece a compreensão de que é sempre construída, e que nesta construção há participação inevitável da fantasia. As linhas de força do desejo, atravessando uma história de vida, vão exercendo limitações às infinitas possibilidades de construção do mundo exterior. Também a fantasia, sem as linhas de constrangimento que a realidade exterior lhe impõe, seria arbitrária, sem relevo, irrelevante, impossibilitada de encontrar um sentido. Trata-se portanto de um duplo sistema de constrangimento, de determinação, de negação, presente em todos esses textos de Freud.

Creio ser esta a contribuição maior da psicanálise à antiquíssima discussão da filosofia com relação à realidade: a de pensar a realidade como *princípio de negação*, tirando dela seu caráter positivo, de coisa. Como princípio de negação à possibilidade do prazer, Freud criou o princípio de realidade. Mas o mais decisivo para compreender a noção de realidade em psicanálise é tomá-la como condição de possibilidade de todo 'dizer não', como um princípio genérico de negatividade, de toda futura atividade simbólica, de toda futura constituição do desejo e de toda futura possibilidade de transformação psíquica.

Creio que Nelson Coelho Jr. realiza o que promete no início de sua tese: estudar as noções de realidade presentes na obra de Freud, limitando-se a seus escritos. Fica, para mim, o desejo de ver essas questões inseridas em um debate histórico em que tenham sido problematizadas; como, por exemplo, a briga de Freud e Jung, que permite retomar a questão da participação dos eventos reais na constituição da fantasia. Não acho possível abordar toda a história da psicanálise em uma única tese, mas o próprio Nelson Coelho Jr. reconhece que os debates anteriores em torno de uma questão estão invisivelmente modelando a discussão atual.

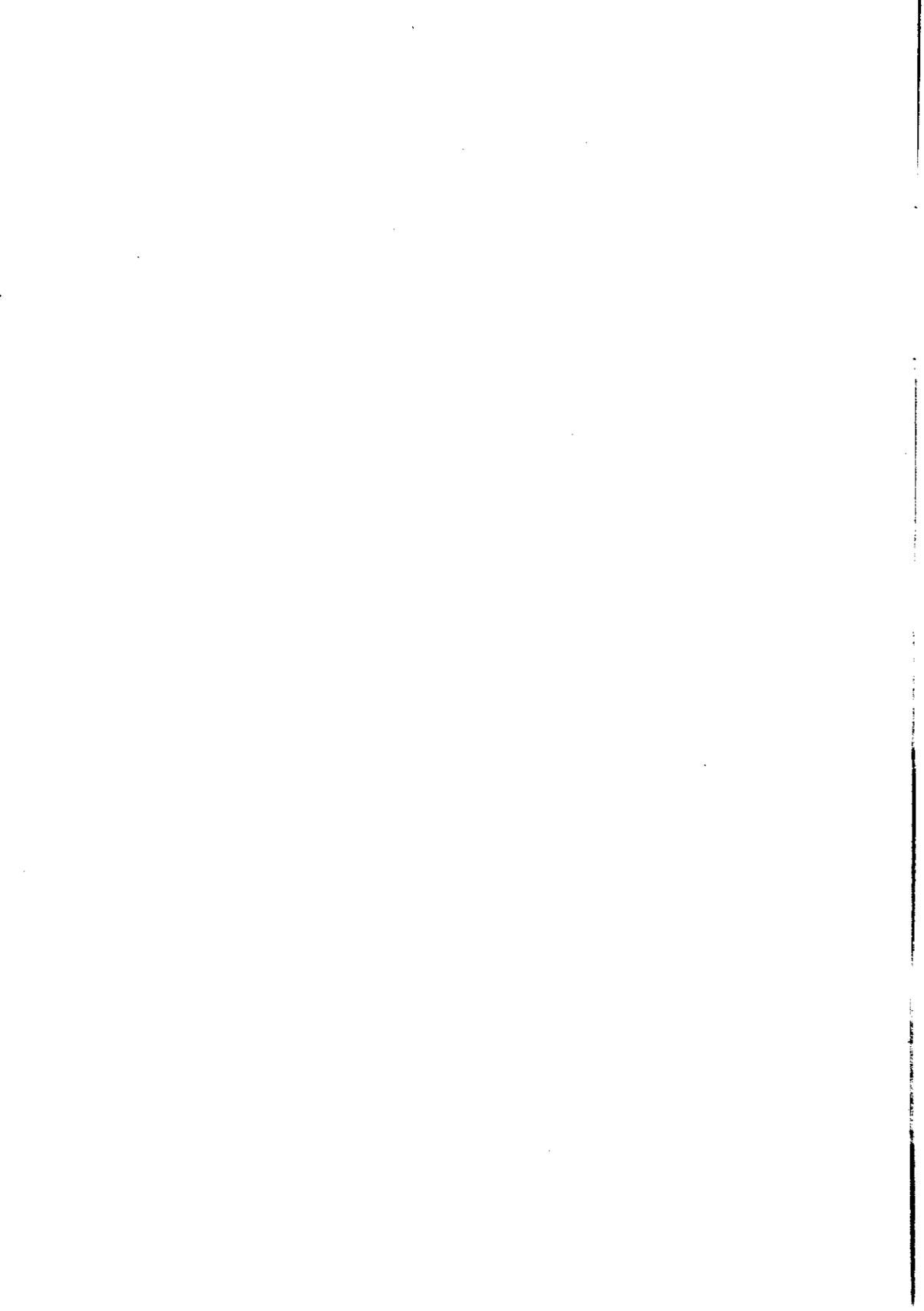
Desejaria também que um dos capítulos fosse dedicado a mostrar alguns caminhos pelos quais, filosoficamente, o problema da realidade e o problema epistemológico podem ser desconstruídos. O objetivo não seria o de fazer uma segunda tese, mas o de apenas indicar um dos possíveis meios de desconstrução do problema como, por exemplo, o trajeto empreendido por Heidegger no parágrafo 43 de *Ser e tempo*. Ao mostrar, ainda que brevemente, a possibilidade de desconstrução da noção de realidade, é possível argumentar a favor das vantagens que a psicanálise obteve ao não ter dissolvido este problema. É possível demonstrar que o sofrimento psíquico cotidiano, este com o qual nos defrontamos na própria vida e na dos pacientes, é sempre um trauma que teve origem na realidade social, no mundo de relações com os outros; é preciso, pois, entender como uma 'realidade' o tecido social no qual foram engendrados os traumas de perda de amor e entendê-la não como uma coisa ou um ambiente, mas como um princípio frustrador e traumatizante, que assinala a presença de um conflito em constante mutação. Até mesmo para ultrapassar certos impasses traumáticos, para oferecer ao conflito um caminho de passagem, de circulação ou renovação é preciso superar certas estratégias defensivas que procuram anular este conflito (como a recusa, a dissociação e os mecanismos psicóticos mais maciços de rejeição da realidade).

Penso que esta foi a maior contribuição da psicanálise e de Freud à questão da realidade: o trabalho paciente, de uma vida inteira que se dedicou a observar como as pessoas aceitam ou recusam, distorcem ou desconhecem a realidade, por meio de quais mecanismos elas o fazem, como adoecem em consequência de seu modo singular de fugir ao conflito e como podem ser reconduzidas a viver e elaborar o conflito e a dor. Estudar, pois, os diversos mecanismos de defesa comparando-os entre si, tentando extrair o que eles significam em termos de possíveis modos de constituir 'realidades' e tentando compreender as implicações disto para a qualidade de vida, é a melhor maneira de fazer trabalhar a preciosa contribuição da psicanálise.

*A força da realidade na clínica freudiana* testemunha que a psicanálise nunca se propôs a mergulhar nos meandros do psiquismo como uma "coisa em si", mas que se debruçou sobre o significado da relação entre o 'mundo interno' e o 'outro'; assim, convida a trabalhar mais profundamente a inter-relação entre dentro e fora, e abre também a uma meditação sobre as relações entre passado, presente e futuro. A tese poderia ter enfatizado mais a contribuição da psicanálise para 'desrealizar' a própria noção de realidade, convertendo-a em um princípio de negatividade e aprofundando o caminho aberto por André Green, com o "trabalho do negativo". Seu maior mérito é levar diretamente ao centro da problemática suscitada pela obra freudiana e ao desejo de prosseguir investigando esta esquiva e flutuante idéia de 'realidade'.

#### Notas e referências bibliográficas

1. LE GUEN, Le refoulement (Les défenses), *Revue Française de Psychanalyse*, 50: 23-370, 1986.
2. "Aguarda-nos agora a tarefa de investigar o desenvolvimento da relação dos neuróticos e dos seres humanos em geral com a realidade e assim trazer para a estrutura de nossas teorias o significado psicológico do mundo exterior real."



**A PSICOTERAPIA EM BUSCA DE DIONISO  
NIETZSCHE VISITA FREUD**

Paulo César Lopes

*A psicoterapia em busca de Dioniso. Nietzsche visita Freud.*  
São Paulo, Escuta-Educ, 1994, p.147. (Linhas de Fuga.)

*"... Dioniso deve ensinar os homens a ver o que é preciso ver: o mais evidente sob o disfarce do mais invisível. Mas o que é mais evidente e, ao mesmo tempo, mais invisível? O devir incessante do mundo, que subverte todas as categorias lógicas ligadas à identidade, à essência" (p. 84).*

Vemos emergir, do encontro Naffah-Freud-Nietzsche, a audaciosa proposta da construção de uma psicoterapia genealógica; tal audácia, por si só, já constitui uma atitude impar no campo das práticas clínicas. Naffah, através de seu percurso nômade como psicoterapeuta (psicodrama, psicanálise, filosofia) teorizando neste livro, nos convoca a refletir o clínico como uma ação num campo intensivo. Para isso o autor problematiza muitos dos conceitos clássicos de diversas correntes 'psi', utilizando-se de operadores conceituais extraídos da filosofia de Nietzsche.

A interlocução com Nietzsche, mas também com Espinosa, Deleuze, Guattari e outros, dá a Naffah, a meu ver, a possibilidade de se implicar com o que seria um plano intensivo na clínica. Esses autores foram, com efeito, contundentes críticos das totalizações, da moral, da redução do pensamento à representação e de toda e qualquer conceitualização na qual a vida e o ser sejam negligenciados de seu devir. Especialmente, entre eles, Guattari e Deleuze que, além do trabalho filosófico nesta direção,

desenvolveram também um amplo trabalho acerca da clínica (conceitual e pragmático), ampliando e problematizando as proposições psicanalíticas.

Entre os momentos mais instigantes do livro estão aqueles em que Naffah nos mostra a importância e o valor das forças subversivas, do devir, da personalidade multifacetada – toda uma visada que contribui para a emancipação da existência. A partir daí, nossa compreensão do psiquismo e também da clínica pode abrir-se para os movimentos de singularização, começar a ganhar corpo em sua dimensão de inventividade, de criação, de emergência.

Gostaria de destacar aqui apenas três movimentos que me parecem especialmente importantes na construção deste livro.

No primeiro movimento, vemos a idéia de personalidade sendo conceitualizada como: "O conjunto de qualidades ou características singulares que definem a esfera das máscaras, se entendermos por máscaras as múltiplas facetas que compõe uma subjetividade; (...) um campo de lutas e conflitos onde diferentes circui-

tos de forças buscam o domínio e o controle da *psykhé*" (p. 73 e 75).

Esta personalidade-subjetividade, segundo o autor constituir-se-ia de duas dimensões: uma dimensão extensiva, que implicaria experiências circunstanciais, históricas, representativas e identificatórias, as quais estariam relacionadas à sobrevivência e seriam comuns a todos os indivíduos; e uma dimensão de singularização, remetida às intensidades: forças plásticas e polivalentes, que fazem de cada vida, cada ato, cada palavra, uma experiência única, um devir incomparável.

No entanto, o que acontece na clínica é que nos vemos confrontados com uma dificuldade ou até uma impossibilidade – e isso tem uma longa trajetória histórica – dos indivíduos em conceberem-se como multiplicidade, devir, experimentação, construção, dada a angústia e o caráter terrorístico que tal concepção da existência pode produzir.

O segundo movimento acolherá, justamente, essa dimensão de captura da subjetividade que muitas vezes é engendrada por essa impossibilidade de suportar tal angústia e, disso, decorreria grande parte das quedas em estado de clínica. Daí o entendimento de Naffah, da psicopatologia como fruto das afecções produzidas nos seres vivos, em seus encontros, acontecimentos nos quais se afetaram mutuamente. O caráter doentio de tais afecções promoveria uma despotencialização da capacidade de ação dos corpos/espíritos em questão. Além disso, a proliferação da moral e da culpa seriam grandes promotores da doença disseminada e posta como norma. Deste modo, teríamos caracterizado os estados de clínica. Entender a psicopatologia dessa perspectiva leva o autor a afirmar que: "É preciso assumir que, na formação das neuroses, se não fosse o caráter moral das forças dominantes, impondo códigos às forças dominadas e as tornando impotentes para alterar essa interpretação apri-

sionante – num processo de controle e disciplina do devir caótico – dificilmente o conflito se cronificaria na forma de uma doença" (p. 127).

Para finalizar, o terceiro movimento que gostaria de destacar é aquele no qual o autor nos mostra como se realizaria o tratamento, de que maneira se poderia intervir nessa subjetividade capturada, propondo sua concepção de psicoterapia genealógica e/ou em busca de Dioniso.

Neste sentido, a psicoterapia visaria o desenvolvimento ou o des-enredamento da vida no desabrochar das suas formas, ou seja, sua tarefa fundamental é a de promover a transmutação dos valores. O terapeuta seria um instrumentador da mudança, ele serviria como guia nessa viagem pelo devir. O trabalho terapêutico consistiria, então, em detectar, na existência do paciente, pontos onde atuam forças potencializadoras e tentar encontrar meios para instrumentá-las em seu movimento subversivo, fomentando, desse modo, a eterna desconstrução-reconstrução da vida e a produção de um devir possível.

O psicoterapeuta-genealogista, segundo o autor, será um aliado incondicional das forças subversivas, pois ele deverá saber que são elas que podem restabelecer a riqueza multifacetária da subjetividade. A psicoterapia visaria ainda: "... acolher os circuitos e mapear os fluxos que os compõem, discriminando as forças ativas e as forças reativas, seus lugares, seu tipo de ação, seu sentido genealógico (...) – não nos esquecendo, é claro, que: todo mapeamento é provisório e parcial, na medida em que tenta cartografar forças em devir"(p. 97 e 98).

Desta perspectiva, se podemos falar ainda de interpretação, esta se efetuará promovendo quebras nas crenças em representações – totalizadoras e constrictivas das forças vivas – que estariam impedindo a expansão da vida. A interpretação, enquanto operador analítico na

clínica, visaria, ainda, a produção-construção do sentido, e é isto o que lhe daria sua dimensão genealógica.

A psicoterapia, assim concebida, deverá fundamentalmente funcionar como suporte para as forças ativas, investindo-as sempre que elas se anunciem. E a subjetividade ganha cam-

pos e respiradouros vitais, compostos de flexibilidade, invenção e surpresa.

---

Paulo César Lopes é psicanalista, mestrando no Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP

## PIERRE LÉVY E O COLETIVO PENSAnte HOMEM-COISAS

Maurício Manguiera

*As tecnologias da inteligência; o futuro do pensamento na era da informática*,  
Pierre Lévy. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993. p. 203.

Não há dúvidas que o homem hoje já se encontra envolvido com a informática. É bem verdade que nós brasileiros convivemos com esta nova tecnologia ainda de maneira quase periférica. A entrada dos microcomputadores, computador pessoal, no mercado de massas, no final da década de 1970, foi o grande começo desse novo tempo bem como a mundialização de um novo, o tempo real. Com a mundialização desse novo dispositivo tecnológico, talvez a humanidade tenha dado início a uma grande revolução em sua história, tão profunda como foi a revolução neolítica, pois essa nova tecnologia intelectual multi-midiática irá reorganizar a visão de mundo de seus usuários, bem como modificar seus reflexos mentais. Pelo menos é isso o que pensa Pierre Lévy no livro *As tecnologias da inteligência; o futuro do pensamento na era da informática*.

Neste primeiro livro traduzido para o português, composto de uma introdução, três capítulos e uma conclusão, Lévy percorre uma

problemática interessante, atual, abrangente, passando por vias as mais diversas, mas todas conectadas, que dizem respeito à produção do pensamento humano, ou melhor, a produção da humanidade e inumanidade do homem.

Pensar o homem, todos sabem, é tarefa árdua. Mas o autor o faz de maneira simples, o que não quer dizer fácil, e instigante. Para isto ele percorre um amplo espectro dos conhecimentos atuais: os estudos da psicologia da cognição, notadamente os trabalhos de Marvin Minsky e sua tese do psiquismo como uma sociedade cosmopolita; os de Howard Gardner e sua teoria das várias inteligências; os de Jerry Fodor, seguidor de Noam Chomsky, e suas modularidades da mente; passa pelos estudos antropológicos de Walter Ong, Leroi-Gourhan, Jack Goody, Robert Lafond, Mary Douglas e tantos outros; estudos sociológicos e históricos, notadamente sociologia e história das técnicas e formas de representar; estudos semióticos e sistêmicos, com Gregory Bateson;

e vai ao encontro de teses filosóficas e políticas desenvolvidas pelos pensadores Michel Serres, Gilles Deleuze e Félix Guattari, autores estes já bem conhecidos do público brasileiro, principalmente dos leitores dos campos *psi* e filosófico.

Se há um tema principal que percorre todo o livro de Lévy, podemos dizer que é o do papel que tem as tecnologias da informação na constituição das culturas e inteligências dos grupos. Talvez seja demais reputá-lo tema principal. Mais correto seria considerá-lo um dos nós da rede em questão, pois o próprio livro – o leitor se dará conta – se compõe de forma rizomática, apesar da tecnologia linear da escrita. Ora, com este nó-tema é todo um universo de questões que se abre. Primeiro: como conceber as produções tecnológicas? Como se dão as relações entre técnica, política e cultura? Ou, mais radicalmente ainda: o que é cultura? O que é a técnica? Como viabilizar uma tecnodemocracia? Em segundo lugar: existe uma inteligência para além dos corpos individuais das pessoas? Há uma inteligência de grupo? Em terceiro lugar: e o pensamento, o que é? É o mesmo que inteligência? E o conhecimento nisso tudo, como fica? Há conhecimento objetivo? Ou melhor, há objetos e sujeitos enquanto entes independentes, substâncias isoladas, como classicamente se pensava? Ainda é possível sermos kantiano e acreditarmos que é o sujeito com suas formas *a priori* que dá inteligibilidade ao mundo? Ou sermos heideggeriano e acreditarmos que a ciência é infalível e a técnica sempre eficaz? E como pensar a subjetividade e os processos de subjetivação nesse encontro com a informática? Ou antes, já não seria a própria informática um efeito de uma nova ecologia cognitiva, efeito de um novo hipertexto já integrado com novas formas de subjetividade? E como se dão as construções dos universos de sentido? Tudo isso e muito mais, Pierre Lévy não se furta em se

colocar e responder. Melhor, ele pretende trazer luz à noite de todas essas aparentes velhas questões, iluminando-as de dentro e por dentro desse corpo de silício, dessa nova emergência sócio-político-econômico-cultural que é a informática.

Desde a Introdução vemos aparecer uma série de novos conceitos e de teses inusitadas que o autor irá defender e desenvolver ao longo da obra. Não é o caso retomá-las todas aqui, mas sublinharemos apenas oito que consideramos mais importantes – se é que há *mais* importante (?) –, esperando que nosso interlocutor se sinta preocupado para a aventura de retextualizá-las.

1. A técnica é uma das dimensões fundamentais da transformação do homem por ele mesmo. Deste modo, ela nos obriga a pensá-la como um dos temas filosóficos e políticos do nosso tempo.

2. Não há informática em geral, nem essência congelada do computador; mas sim um campo de novas tecnologias intelectuais, aberto, conflituoso e parcialmente indeterminado.

3. A filosofia política não pode ignorar a ciência e a técnica. A técnica é uma micropolítica em atos.

4. O mito, a ciência, a teoria, a interpretação ou a objetividade dependem intimamente do uso histórico, datado e localizado de certas tecnologias intelectuais.

5. Na história do homem há uma sucessão da oralidade, da escrita e da informática como modos fundamentais de gestão social do conhecimento. Essa sucessão se dá por complexificação e deslocamentos de centros de gravidade.

6. Há uma ecologia cognitiva, isto é, há um coletivo pensante homem-coisas, povoado por singularidades atuantes e subjetividades mutantes longe tanto dos sujeitos exangues da epistemologia quanto das estruturas.

7. Há um inconsciente intelectual que en-

volve homem, coisas, equipamentos coletivos de percepção, memória, comunicação, modelos, atos e matérias as mais variadas.

8. As tecnologias intelectuais estão *fora* dos sujeitos como objetos técnicos, entre os sujeitos como códigos partilhados – textos que circulam –, e nos sujeitos, na imaginação e aprendizagem.

Deste modo, fica claro que o leitor tem muito a aprender, refletir e pensar com as novas terminologias, conceitos, idéias, informações, em síntese, com todas as questões que suscitam *As tecnologias da inteligência*. Visto seu abrangente leque de pesquisas – informática, psicologia, psicanálise, comunicação, po-

lítica, história, antropologia, sociologia, em suma, saberes e poderes que atravessam nossa atualidade –, não temos dúvidas que ele irá interessar e ser útil a todos aqueles que se preocupam com o conhecimento e o devir da humanidade, mesmo que muitos de nós, brasileiros, estejamos distantes do silício e próximos do barro.

---

Maurício Mangueira é psicoterapeuta, professor-assistente da Universidade Federal de Sergipe, doutorando no Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

#### O 'ESTRANHO' LIVRO DE ELIANE FONSECA: A GEOGRAFIA DA (IN)SENSATEZ DA PALAVRA

Fernando Teixeira Silva

*A palavra in-sensata*, Eliane Fonseca. São Paulo, Escuta, 1994. p. 132.

*A palavra in-sensata*, de Eliane Fonseca, une a estranha convivência de múltiplas experiências de devires: escritora, psicanalista e pesquisadora. Eliane produz no leitor um estranhamento. Tal estranhamento, por vezes desconfortante, começa já por seu título: que lógica há em dizer que numa só palavra possa coexistir insensatez e sensatez? Mas o estranhamento neste livro está presente também no fio-mestre que direciona sua tessitura, qual seja, a sensação de que há algo em comum no fazer artístico e no fazer psicanalítico especificamente em seus devires poeta e psicanalista.

Esse estranhamento, segundo a autora, é provocado por algo que ela chama de 'procedimento estético'. Procedimento que se sus-

temta numa palavra de ordem: a suspensão do sentido habitual das coisas. Isso significa dizer que tanto na arte como na sessão analítica há transmutação da linguagem, ou seja, a palavra devém outra coisa além de seu significado cotidiano, o discurso racionalmente estruturado dá lugar à desrazão do discurso.

O devir-pesquisador em Eliane arrolando as semelhanças e diferenças existentes entre os territórios da psicanálise e da arte busca refúgio, a princípio, na exposição dos estudos psicanalíticos (Sigmund Freud, *Das Unheimlich*) e estéticos (Victor Chklovski, *A arte como procedimento estético*) acerca do estranhamento. Mas chega um momento no livro que, dos estudos citados, guardamos ape-

nas uma lembrança alegre da memória triste. É que nesse momento a palavra da autora se torna mais viva, mais alta, mais sensata, quase um gaguejar que dispara um canto. É quando ela decide revelar seu mais íntimo enigma: acreditando que o devir-poeta e o devir-psicanalista estão submetidos à mesma ordem de transmutação das palavras que os obriga a construir formas de sustentar, respectivamente, a sensação poética e a vivência puramente expressiva do paciente, o devir-pesquisadora tentará, até o fim do livro, construir uma forma à sensação de que é possível escutar uma sessão analítica da mesma maneira que se lê um poema.

Até aqui o leitor sabe que a matéria-prima comum ao devir-poeta e ao devir-psicanalista é a palavra. De um lado, o devir-poeta tem a palavra escrita, e de outro lado, o devir-psicanalista tem a palavra falada. Eliane dirá então: se ao poeta é reservada a necessidade de saber manejar as sensações, ao psicanalista é imposta a necessidade de saber manejar a transferência. Logo, por meio das diversas maneiras de realizar este manejo, resultam as novas possibilidades de criação de formas belas e métodos de trabalho. Mas o que será que impede que os terrenos da poesia e da psicanálise, mesmo tendo a mesma matéria-prima como natureza, se confundam indistintamente? Este é, a meu ver, o momento no qual o devir-Eliane se entrega ao caos, deixa-se ser invadida para que retire do caos a forma possível que sustente essa sua sensação de semelhanças e diferenças entre psicanálise e poesia.

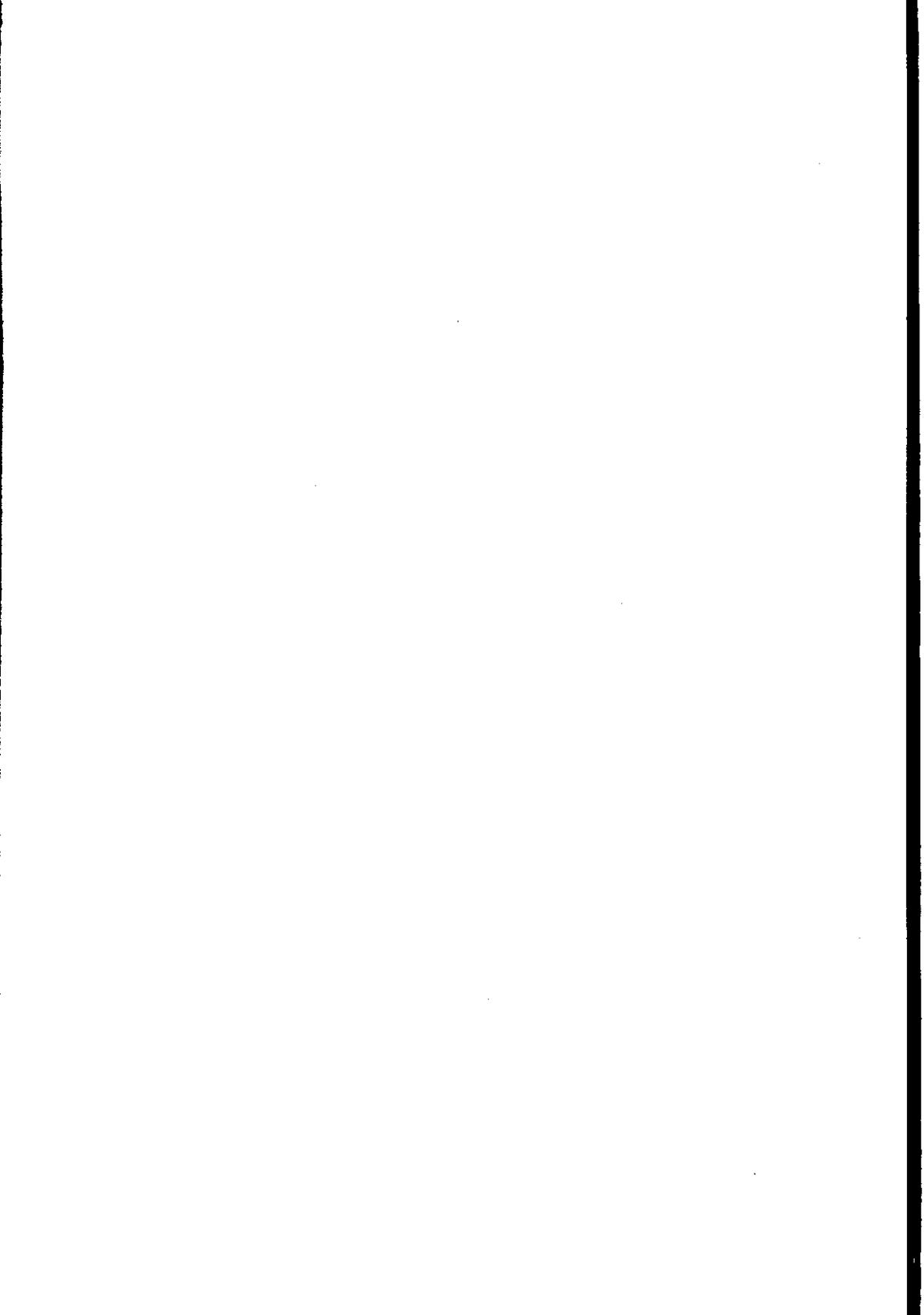
Assim como as crianças que, quando apavoradas lançam mão de ritornelos (canções) que as ajudem a sair de situações de muito medo, ou como os pássaros que cantam para comunicar aos outros o seu território, Eliane introduz também o seu ritornelo: o ideograma chinês. O ideograma chinês é o canto

de Eliane que serve para tirar o leitor do impasse (poesia e psicanálise?), que esculpe a forma criada por ela a sua sensação de estranhamento e que, por fim, avisa ao leitor os limites dos territórios da clínica de Eliane Fonseca: uma clínica que se localiza entre a poesia e a psicanálise, uma clínica do estranho. O ideograma chinês é seu ritornelo, seu endereço, e a escuta (in)sensata de Eliane é sua morada, é o que define sua clínica e o que a coloca entre a poesia e a psicanálise. Aqui, a arte já não nos parece assunto dos deuses e nem tampouco a psicanálise se assemelha a passatempo para loucos.

Indubitavelmente, este é um livro para o gosto daqueles mais in-sensatos. Um livro que, no que há de irônico, embala o leitor inocente numa cançãozinha em direção ao caos provocado pela suspensão dos sentidos habituais das palavras, pela transmutação dessas palavras em um devir-ideograma chinês, um devir-poeta, um devir-pesquisador; e, por fim, um livro que desperta o leitor para a visão de um território cartografado às custas de sensibilidade de poeta, de experiência de psicanalista, de coragem e medo, de susto e pavor, de fragilidade e competência. Ou seja, este livro é ele próprio uma cartografia micropolítica da in-sensatez de Eliane Fonseca para com as palavras que, em associação livre, se encadeiam no vento, na ventania, e que dão forma às sessões analíticas onde tudo pode vir a ser sonho. E será que não são mesmo sonho? Está posto, pois, o estranho livro de Eliane Fonseca.

---

Fernando Teixeira Silva é psicólogo clínico, mestre em psicologia clínica pela PUC-SP e psicólogo na Clínica de Urologia do Hospital das Clínicas de SP.



**Cadernos de Subjetividade**

Número especial

pág. 1-160. 1994.

Págs. 5, 9, 11 e 40

Manoel Tosta Berlinck

Pág. 9

Psicanalista, sociólogo, professor do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise

Pág. 39

numa prova de história a professora pergunta ao meu tio: "O que fez Duarte da Costa pelo Brasil?"  
Resposta: "O que pode." (risadas).

Pág. 101

...poderia ter sido." A existência de Louis Althusser...

Pág. 102

..., nessa híris heróica ...

Pág. 113

ANN: ... Em todas as tragédias há sempre a híris do herói: uma desmesura, uma onipotência. Entretanto se a onipotência só fosse capaz de produzir onipotência o tempo inteiro, de se perpetuar...

Pág. 114

ANN: ... da vida como mistério. Como mistério quer dizer: como virtualidade preme de realizações possíveis.

Pág. 119

ANN: estou lembrando, Guto, dos tempos de faculdade quando a gente...

Pág. 120

ANN: ...que o Nietzsche dizia, que é o seguinte: o mundo que existe é esse. Não há outro. A vida possível é essa. Não há nenhuma outra. Ela pode ser melhorada. Ela pode ser aprimorada. Ela pode ser transmutada. Mas a existência é essa: é a existência dilacerada entre lutas. Não há nenhuma outra.

Cadernos de Subjetividade

Número especial

pág. 1-160. 1994.

Págs. 5, 9, 11 e 40

Manoel Tosta Berlinck

Pág. 9

Psicanalista, sociólogo, professor do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise

Pág. 39

numa prova de história a professora pergunta ao meu tio: "O que fez Duarte da Costa pelo Brasil?"

Resposta: "O que pode." (risadas).

Pág. 101

...poderia ter sido." A existência de Louis Althusser...

Pág. 102

..., nessa hýris heróica ...

Pág. 113

ANN: ... Em todas as tragédias há sempre a hýris do herói: uma desmesura, uma onipotência. Entretanto se a onipotência só fosse capaz de produzir onipotência o tempo inteiro, de se perpetuar...

Pág. 114

ANN: ... da vida como mistério. Como mistério quer dizer: como virtualidade prenhe de realizações possíveis.

Pág. 119

ANN: estou lembrando, Guto, dos tempos de faculdade quando a gente...

Pág. 120

ANN: ...que o Nietzsche dizia, que é o seguinte: o mundo que existe é esse. Não há outro. A vida possível é essa. Não há nenhuma outra. Ela pode ser melhorada. Ela pode ser aprimorada. Ela pode ser transmutada. Mas a existência é essa: é a existência dilacerada entre lutas. Não há nenhuma outra.