

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Programa de pós-graduação em Teoria Psicanalítica

**O sujeito *banido do calendário*:
considerações sobre tempo e história em psicanálise**

Tuila Martins Melo Barbosa

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco

Rio de Janeiro
Março/ 2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

O sujeito “*banido do calendário*”:
considerações sobre tempo e história em psicanálise

Tuila Martins Melo Barbosa
Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Prof^a.Dra. Anna Carolina Lo Bianco

(Orientadora)

Prof^a. Dra. Fernanda Costa-Moura

Prof. Dr. Ricardo de Sá

Rio de Janeiro
Março/2006

Barbosa, Tuila Martins Melo.

O sujeito “*banido do calendário*”: considerações sobre tempo e história em psicanálise / Tuila Martins Melo Barbosa. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2006, 88f.

Orientador: Anna Carolina Lo Bianco

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/
Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2006.

Palavras-chave: psicanálise, tempo, história, Walter Benjamin, modernidade

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, à minha orientadora, Anna Carolina Lo Bianco, pelo entusiasmo e pela sensibilidade com que acolheu este projeto, pela confiança que depositou em mim, e especialmente pela coragem de trabalhar a psicanálise na universidade, privilegiando os critérios da primeira.

Aos professores deste programa de pós-graduação em Teoria Psicanalítica, pela seriedade e dedicação com que sustentam o ensino e a discussão da psicanálise.

À Fernanda Costa-Moura, pela contribuição decisiva à realização desta dissertação, e por transmitir a psicanálise fazendo sempre brotar da “cinzenta teoria” o “verde perpétuo da experiência”.

Ao Nestor Vaz, pela gentileza de me receber para conversar sobre esta pesquisa, e pelos livros emprestados.

Aos professores que me apresentaram à filosofia do modo mais instigante: Paulo Vaz, Márcio Tavares D’Amaral, Antônio Abranches, Alexandre Belfort e Kátia Muricy.

Ao CNPq, pela bolsa no primeiro ano do mestrado.

À FAPERJ, pela bolsa no segundo ano do mestrado.

Aos colegas do mestrado, e em particular às amigas Bárbara, Mariana, Roberta, Silvia, e Joana, pela interlocução e pelos “tricôs”.

Um agradecimento especial à Silvia Venturini, pela solidariedade nos momentos mais duros desta jornada.

Às amigas de faculdade e grupo de estudos, Paula, Joana, Renata, Ana Raquel, Tatiane, Fabiane, pelo incentivo, carinho e interesse.

Aos amigos de toda a vida, Ivan, Tatiana, Júlia, Aline, China, Pedro, Zé, Eduardo, Aninha, pelo carinho e pela torcida.

À amiga Sofia, pela leitura atenciosa, pela amizade, e pela interlocução sempre valiosa.

À minha família, pelo apoio, pelo carinho, pelo interesse, pelo estímulo, pela paciência, e por tantas outras coisas; e em especial à minha mãe, por ter trazido a psicanálise para as nossas vidas.

À Simone pelo apoio logístico e pelo carinho.

Ao Sacha, por ter acompanhado de perto cada momento deste processo com paciência, confiança, leveza e amor.

À Nilza, pela escuta.

Resumo

BARBOSA, Tuila Martins Melo. O sujeito “*banido do calendário*”: considerações sobre tempo e história em psicanálise. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

Esta dissertação resulta de uma pesquisa em psicanálise cujo interesse foi despertado por um encontro com a obra de Walter Benjamin – e aí, mais especificamente, com a *dimensão ética* que a elaboração benjaminiana permite distinguir nas concepções de tempo e de história, e na função crucial que uma certa subversão destas noções poderia desempenhar para a experiência humana, sobretudo desde o corte instaurado com o advento da Modernidade.

Considerando então *não ser um acaso* o fato de a psicanálise surgir precisamente neste mesmo momento histórico, inaugurando uma experiência original; e considerando ainda a importância conferida por Freud, e depois, com outros recursos, por Lacan, à temporalidade e a história implicadas na práxis psicanalítica, buscamos investigar algumas de suas controversas conceituações, visando extrair, de suas coordenadas clínicas e consequências éticas, a incidência da psicanálise no laço social.

Palavras-chave: psicanálise; tempo; história; modernidade; Walter Benjamin.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p.7
CAPÍTULO 1	
Modernidade, tempo e história em Walter Benjamin	p.12
1.1 Walter Benjamin e a “batalha dos espíritos”	p.13
1.2 Um tempo sem história	p.25
1.3 <i>Jetztzeit</i> : o tempo da história	p.30
CAPÍTULO 2	
<i>Sofrer de reminiscências</i>	p.39
2.1 Atemporalidade e <i>temporalização</i>	p.40
2.2 As histórias de Freud	p.53
CAPÍTULO 3	
O sujeito <i>banido</i> de volta para a casa	p.67
3.1 A origem cartesiana do sujeito	p.71
3.2 O tempo como limite real e lógico	p.80
CONCLUSÃO.....	p.87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p.91

Introdução

Que a história da língua e das instituições, bem como as ressonâncias, atestadas ou não na memória, da literatura e das significações implicadas nas obras de arte, são necessárias ao entendimento do texto de nossa experiência, esse é um fato que Freud, por ter ele próprio buscado nelas sua inspiração, seus métodos de pensamento e suas armas técnicas, atesta tão maciçamente que é possível tocá-lo ao simples folhear das páginas de sua obra. (...) É de uma iniciação nos métodos do lingüista, do historiador e, diria eu, do matemático que se deve tratar agora, para que uma nova geração de clínicos e pesquisadores resgate o sentido da experiência freudiana e seu motor.

J. Lacan, *A coisa freudiana*

Se Lacan nos incita e conduz, pela via do retorno a Freud, ao resgate do sentido da experiência analítica, é em função de seu encontro mesmo que precisa afirmar o caráter jamais garantido e jamais esgotado desta operação, recolocando-a na ordem do dia para cada um, a cada dia (Lacan, 1964/ 1985). Neste sentido, a direção de pesquisa evocada na epígrafe, embora já tenha sido de diversas maneiras empreendida no período transcorrido desde a emergência da *coisa freudiana*, deve servir ainda de contraste, para fazer a *coisa*, mais uma vez, emergir.

O contraste como aquilo que realça – no sentido físico –, ou que revela – no químico –, não pode ser qualquer um: para dar a ver, é preciso que o elemento contrastante guarde uma relação íntima, específica com a *coisa*, não podendo ser, evidentemente, a mesma – nem tampouco o seu contrário¹.

¹ Esta distinção, já clássica na história das idéias, pode auxiliar aqui a demarcar o que é, ou pelo menos o que não é o contraste. O “contrário” se refere a algo que representa um conflito efetivo, *existente* a um outro algo determinado, enquanto que o “oposto”, representa a sua contradição conceitual. Pode-se deduzir daí que, em relação a algo (uma idéia, um desejo, uma força), uma série de outras podem apresentar contrariedade, enquanto apenas *um* conceito representa o seu oposto. Assim, todas as coisas, na medida em que são conceituáveis, admitem o seu oposto, mas nem todas admitem um contrário: é o caso dos números (o oposto de 1 é -1, mas não há um número que lhe seja contrário); ou também das cores (o oposto do branco, como *presença* de todas as cores, é o preto, como *ausência* de todas as cores, mas não há uma cor que seja contrária à outra). Assim, o *contraste* não advém do *contrário* – já que podemos contrastar uma determinada cor com outra – e nem do *oposto*, já que este não realça, nem revela, mas aniquila (1 e -1) ou – segundo a descoberta de Freud – abriga, desfigurada, a coisa mesma.

Foi assim, como o contraste que ilumina as vias de uma investigação, que reagiu, sobre a minha experiência com a psicanálise, o encontro com a obra de Walter Benjamin. Uma questão que já encontrava as suas pontas soltas em alguns aspectos da experiência, da teoria e do lugar social da psicanálise, ganhou, conforme a visada própria ao método benjaminiano, *visibilidade (Anschaulichkeit)* (Benjamin, 1989: N 2,6, p.477)².

A aproximação entre este “teórico inclassificável” (Rochlitz, 2000, p.7) e a psicanálise não é de modo algum inaudita, e poderia dar-se a partir de inumeráveis aspectos, tamanha a ressonância entre elas³. Entretanto, aqui o intuito não foi o de aproximar, de roteirizar semelhanças e diferenças numa espécie de leitura comparada, menos ainda de avaliar um em função da outra, mas de recolher, deste entrecruzamento, um efeito, e percorrê-lo no campo sobre o qual ele incidiu: o psicanalítico.

Este efeito deu-se a partir da dimensão ética que o trabalho benjaminiano permite distinguir nas concepções de tempo e de história evocadas numa *práxis* – seja ela qual for –, e na função crucial que uma certa subversão destas noções desempenharia na experiência humana, desde o corte instaurado com o advento da modernidade.

Considerando então *não ser um acaso* o fato de a psicanálise surgir precisamente neste momento histórico, e considerando ainda a importância conferida por Freud, e depois, com outros recursos, por Lacan, à temporalidade e à história implicadas na *práxis* psicanalítica, interessou-nos investigar algumas de suas controversas

² A partir daqui, este texto (a Seção N de *Le livre des passages*) será referido apenas pela letra N, seguida do número do fragmento citado.

³ Apontadas, para citar apenas alguns: no livro dedicado ao tema de S.P. Rouanet, *O Édipo e o Anjo – itinerários freudianos na obra de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 2ª ed.; em J-M. Gagnebin, *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004 – o qual, por sua vez, refere, sobre a relação entre Freud e Benjamin, o livro de Jutta Wiegmann, *Psychoanalytische Geschichtstheorie. Eine Studie zur Freud – Rezeption Walter Benjamins*, Bonn, Bouvier Verlag, 1989. Cf. também em Seligmann-Silva, M. “Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória”, in *História, memória e literatura*. Org.: Seligmann-Silva, M. Unicamp. Rainer Rochlitz, op.cit., p.33

conceituações, visando extrair suas coordenadas clínicas e conseqüências éticas, para precisar de algum modo a incidência da psicanálise no laço social.

Esta investigação se faz tanto mais necessária quanto ainda hoje o caráter temporal peculiar da experiência analítica é um dos traços mais pregnantes de sua apreensão na cultura. Imagina-se que o tratamento analítico é aquele que se ocupa essencialmente do passado, onde supõe as causas do sofrimento presente. Por um lado, esta possibilidade cativa o sujeito, que pode assim esperar que o seu sofrimento não tenha a ver com ele, mas com *algo que lhe aconteceu* no passado; por outro – que bem pode ser o mesmo, isto é, o da resistência – a idéia de ter de desviar a atenção do presente, para tentar buscar num passado nebuloso as causas – que, de resto, como poderiam ser alteradas? – de um sofrimento presente, urgente, e isto por um tempo indeterminado, soa cada dia mais absurda do ponto de vista da lógica da ciência, da lógica do mercado.

Do ponto de vista da psicanálise, se rapidamente se reconhece que não é de um “resgate do passado” que se trata – uma vez que, já em Freud, o passado, tal qual foi, é irrecuperável⁴ e, num certo sentido, irrelevante⁵ – conviria aqui não ir rápido demais, especialmente quando a máxima de que “o que importa é o aqui e agora” ressoa, por toda parte, como um imperativo na contemporaneidade. Pois se, com Freud, levamos em conta que a neurose é uma espécie de *anacronismo* (Freud, 1896a/1998), é preciso afirmar, contra a evidência dos sentidos e a demanda contemporânea, que este “aqui e agora” não é necessariamente franqueado para o sujeito. É o que testemunha a experiência mais elementar da psicanálise: “o histérico sofre de reminiscências”.

⁴ Do que se tem indícios pelo menos desde "Lembranças encobridoras" (Freud, 1899/1998).

⁵ A partir da concepção freudiana da *realidade psíquica*, conforme veremos no capítulo 2.

A descoberta radical e sem precedente desta *estranha temporalidade* (Lacan, 1964, 1985, p.30) é inaugural para a psicanálise: a estranheza aí não é mais a que resulta eventualmente das *concepções* temporais – por mais que se contemple a sua diversidade mítica, a sua originalidade filosófica ou científica; trata-se muito mais da estranheza do *Unheimlich* freudiano, que resulta de uma divergência *íntima* entre a *concepção subjetiva* e a *experiência subjetiva* do tempo. Ou seja, a noção tão familiar do tempo como um transcurso constante, onde se distinguem e se impõem necessariamente passado, presente e futuro, numa relação de causalidade linear – esta noção, estranhamente, não se efetiva para o sujeito.

Para abordá-lo, portanto, é imprescindível discernir *aquela que se efetiva*; isto é, qual a temporalidade que incide, ou que pode chegar a incidir subjetivamente, e com que conseqüências. Assim, é preciso reconsiderar as noções de tempo e de história implicadas na análise, para que um sujeito possa vir – aí sim, *aqui e agora* – em ato, dar lugar ao desejo.

Esta tarefa se desdobrou aqui em três pontos – ou antes, em três tempos, conforme discernidos por Lacan no conceito do *tempo lógico* (Lacan, 1945/1998). Deste, importa adiantar o seguinte: ele se constitui de um *instante de ver*, de um *tempo para compreender*, e de um *momento de concluir* – os quais se distinguem não apenas por sua duração, mas por constituírem *modos* temporais diferentes, o que implica entre eles descontinuidade, ruptura. Contudo, embora descontínuos, somente articulados é que estes três tempos se determinam e produzem o seu efeito – efeito, conforme demonstrou Lacan, de uma abertura ao ato.

Com estas coordenadas, estruturamos o trabalho da seguinte maneira: no primeiro capítulo, apresentamos o percurso em Walter Benjamin como um *instante de*

ver a incidência da modernidade sobre a experiência humana, e o papel crucial que desempenham os conceitos solidários de história, de temporalidade, e de verdade, na tarefa ética que se delinea a partir daí.

O segundo capítulo foi o *tempo de compreender* algumas das posições de Freud com relação ao tempo e à história na clínica psicanalítica – em particular, as implicações éticas da descoberta da *atemporalidade* do inconsciente, e da sustentação da função da rememoração, onde entram em jogo as noções freudianas de *verdade histórica*, e de *história filogenética*.

O terceiro capítulo foi o *momento de concluir*, com Lacan, sobre a função que a temporalidade e a rememoração da história adquirem para o sujeito de que trata a psicanálise, isto é, o sujeito da ciência, na medida em que são “enraizadas no significante”. (Lacan, 1957/1998, p.523).

Capítulo 1 – Modernidade, tempo e história em Walter Benjamin

Minha noção de um estilo e uma escrita objetiva, por isso mesmo altamente política, é a seguinte: conduzir ao que é recusado a palavra; lá onde a esfera da falência da linguagem explode com um poder que nenhuma palavra pode dizer, lá somente pode brotar entre a palavra e o ato dinamizador, a fagulha mágica, que é a unidade de um e outro, um e outro igualmente efetivos.

Walter Benjamin, *Carta a Martin Buber, junho de 1916*

Este capítulo visa apresentar – numa leitura *telescopiada* (N 7a,3) pela psicanálise – aquilo que da obra de Benjamin nos conduziu à questão que nos ocupará nos próximos capítulos deste trabalho. Não nos propomos, portanto, a fazer uma exposição abrangente do multifário pensamento benjaminiano – que conta hoje com uma literatura especializada vastíssima e altamente qualificada –, nem mesmo uma exploração exaustiva dos pontos de encontro e desencontro entre esse e a psicanálise. Ambos, aliás, nos autorizam a afastar metodologicamente a ambição sistemática, a fim de que as “leis de uma gravitação própria [ao discurso]” (Lacan, 1951/1998: p.215) possam determinar a rota:

(...) os navios são desviados de sua rota pelo pólo Norte magnético. Encontrar *este* pólo magnético. Os fenômenos que são para os outros desvios constituem para mim os dados que determinam minha rota. – Eu baseio meus cálculos sobre as diferenciais do tempo que, para os outros, perturbam as ‘grandes linhas’ da pesquisa.⁶ (N 1,2)

⁶ A tradução das citações de textos ainda não disponíveis em português é de responsabilidade da autora.

1.1 Walter Benjamin e a “batalha dos espíritos”

Não pretender realizar uma apresentação geral não nos exime de uma, particular. Importa aqui situar sucintamente a inserção de Walter Benjamin no campo filosófico – inserção que se diria de preferência um enclave, tanto pela proporção da obra que não se acomoda à categoria de filosofia, quanto pela posição radicalmente excêntrica que a constitui e situa em relação ao pensamento moderno e mesmo ao contemporâneo. O seu caráter *excêntrico* deve ser tomado aqui não apenas no sentido da aparência por vezes “extravagante, esquisita”, ou porque “desvia, se afasta do centro”, mas especialmente no sentido daquilo que “gira em torno de um ponto situado fora do seu centro geométrico e que, por isso, *transforma um movimento de rotação em outro de diversa natureza.*” (Dicionário Aurélio, 1999. Grifo nosso)

Foram muitos os pontos excêntricos em torno dos quais Benjamin realizou o seu movimento, que foi antes de tudo crítico: da filosofia, da estética, da literatura, da política, da historiografia, da cultura. Isto não significa que se tenha dedicado a um exercício de iconoclastia generalizada, mas sim à sustentação, sob diversos aspectos – em diversos *fronts* – de uma mesma batalha. Esta é talvez a resultante, o movimento de “diversa natureza” engendrado pela transformação do movimento crítico. Numa das treze teses em que define este último (Benjamin, 1928a/1985), declara: “Entusiasmo artístico é alheio ao crítico. A obra de arte em suas mãos é a arma branca na batalha dos espíritos.” (idem, p.33)

Talvez o único traço comum à diversidade de seus escritos, desde a “metafísica da juventude”⁷ ao materialismo histórico da maturidade, seja o compromisso com esta

⁷ Título de um ensaio de W. Benjamin, de 1913.

batalha⁸. Compromisso que não se traduz em uma doutrina ou movimento artístico específico, mas em uma ética: assim é que, para enunciá-la, ousou articular os elementos mais díspares – de Platão a Nietzsche, da teologia ao marxismo, da magia ao racionalismo, de Goethe, Baudelaire, e Proust aos textos de jornal e publicidade – *destruindo-os* (Benjamin, 1931/1985) em sua intenção manifesta, em sua coerência habitual, para extrair dos fragmentos um vetor, a força numa direção determinada. Esta aponta, tenaz mas imperceptivelmente, segundo Benjamin, para a *salvação*⁹. Extrair dos fenômenos culturais as suas condições, dar-lhe os contornos, a *visibilidade*, será a tarefa ética exigida às atividades no domínio espiritual.

Pode-se dizer que Benjamin é um dos poucos que se arriscaram ao mesmo tempo a pensar e a empreender esta tarefa em seus escritos. Estes se distinguem sobretudo pela disponibilidade e pela propriedade com que abordam as questões e os acontecimentos concretos que atravessam a sua experiência histórica, tanto na dimensão social – articulando os problemas da política, da arte, da educação, da tecnologia –, quanto na dimensão particular – em impressões da infância, de sonhos, de viagens, de amores –, sem jamais sacrificar, por isto, a sua dimensão conceitual. Muito pelo contrário, é esta atenção *mundana* que lhe possibilita forjar os conceitos, constituídos não tanto em função das questões dominantes no pensamento ocidental, mas especialmente do elemento dominado, vencido, silenciado pela cultura ou destituído pelo hábito, ao qual, entretanto, é preciso “fazer justiça”:

O método deste trabalho: a montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não vou tomar nada de precioso nem me apropriar de fórmulas espirituais.

⁸ Cf. Por exemplo, Gagnebin, J. op.cit., p.6; p.16; p.24; p.102. Encontram-se aí passagens em que a autora elucida o caráter eminentemente ético ao longo das diferentes “fases” do trabalho benjaminiano. Cf. também esta passagem na “Apresentação” de Rainer Rochlitz : “De fato, Benjamin, nestas teses [sobre o conceito de História, 1939-40], não faz senão enunciar os princípios gerais que guiam seu trabalho há muitos anos”. Op.cit. p. 48-49.

⁹ Voltaremos a este conceito-chave benjaminiano mais adiante.

Mas dos andrajos, do resto: não vou fazer o seu inventário, mas lhes permitir obter justiça da única maneira possível: **utilizando-os**¹⁰. (N 1a,8)

Esta utilização não deixa de ter, para Benjamin, um necessário “caráter destrutivo” (Benjamin, 1931/1985). Os riscos implicados neste procedimento – frequentemente recebido como caótico, diletante, e, num certo sentido, infiel – não o fizeram recuar:

O caráter destrutivo não está nem um pouco interessado em ser compreendido. Considera esforços nesse sentido superficiais. (...) Ao contrário, desafia a má compreensão tal como os oráculos (...) O caráter destrutivo está no *front* dos tradicionalistas. **Alguns transmitem as coisas, tornando-as intocáveis e conservando-as; outros transmitem as situações, tornando-as manejáveis e liquidando-as. Estes são os chamados destrutivos.** (idem, p. 236-7)

É uma outra fidelidade, portanto, a que está em jogo na apropriação dos temas e das obras no trabalho benjaminiano. Se assim não fosse, a destruição não teria nenhum compromisso com alguma transmissão; não seria metodológica, mas um fim em si. Ao contrário, o caráter destrutivo “converte [tudo que existe] em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa *do caminho que passa através delas.*” (idem, grifo nosso). A fidelidade aqui não é à conservação em grande medida fetichizante das coisas em seus contextos, mas àquilo que particularmente nelas – e às vezes contra elas – possibilita a passagem.

Benjamin se singulariza numa perspectiva que, não sendo propriamente teológica nem teleológica¹¹, afirma contudo uma direção específica a ser alcançada nesta passagem, sob o nome de *salvação*. A apropriação deste conceito messiânico – em todos os sentidos *excêntrico* aos olhos do “verismo científico” (Benjamin, 1924/1985,

¹⁰ Grifo nosso (bem como todos os grifos em *negrito* nos trechos citados nesta dissertação).

¹¹ Daí uma das principais divergências de Benjamin com relação ao marxismo, já que este concebe a Revolução como o *telos* que orienta o progresso da história.

p.39) da modernidade, e aos campos já secularizados da filosofia, da arte, da escrita, e da história – pode ser entendida como uma forma de sustentar, para as atividades do espírito, um fim essencialmente *heterogêneo* às suas vias. Este caráter lhe é tão constitutivo quanto justamente aí a salvação *não se realiza* no campo religioso. Diferentemente de Kant, por exemplo, Benjamin não pretende restaurar de dentro da filosofia a legitimidade da religião, nem demonstrar entre elas uma complementaridade lógica; ao contrário, o seu recurso à teologia parece sinalizar um *limite lógico* a ser franqueado especificamente pelas atividades que derivam do *logos*. A salvação deste modo visada não é a da alma, nem mesmo a da humanidade, mas talvez a do humano na humanidade, que se deposita no fenômeno:

De que perigo os fenômenos são salvos? Não apenas, e não principalmente do descrédito e do desprezo em que caíram, mas da catástrofe que representa uma certa forma de transmiti-los “celebrando-os” como “patrimônio” – **Eles são salvos quando neles se coloca em evidência a fissura.**(...) (N 9,4)

A diferença – crucial – que, por assim dizer, *salva* o conceito de salvação, é que ela aqui não é suposta destino: nem o comum das concepções teleológicas da história, nem o seletivo da religião. Afastando-se de qualquer visão progressista da marcha da humanidade, Benjamin a situa, antes, na possibilidade da ruptura, do desvio no destino anunciado na inércia desta marcha (Benjamin, 1940b/2003, p.402). Se buscar estratégias para tentar lhe apontar uma outra passagem é necessário, franqueá-la é sempre contingente. A figura inantecipável do Messias, não raro evocada em sua obra – e ainda na fase *materialista*, importa ressaltar –, imaja esta contingência, como algo radicalmente *outro* esperado em relação ao trabalho que se trata de empreender, não podendo assim ser necessitado por este. Mas a sua espera aqui só se justifica e se funda a partir deste trabalho de “colocar em evidência a fissura” – o que comporta

consequentemente, uma perda: “a salvação (...) só se deixa ganhar através da percepção daquilo que se perde irremediavelmente.” (Benjamin, 1939b/1989, p.173)

A passagem que daí resulta, portanto, não toma a forma da *grande saída* idealizada para a humanidade, mas a da “porta estreita”¹² por onde o Messias pode, a cada segundo, fazer a sua entrada (Benjamin, 1940/1985, apêndice 2, p.232)¹³. O estreitamento demarca a especificidade que constitui o campo possível desta operação; a “porta” só se abre no limite da tessitura de um trabalho rigoroso de articulação – o qual Benjamin reconhece, ao longo de sua obra, como tarefa do filósofo, do tradutor, do crítico, e do historiador.

Assim, não se trata – conforme uma leitura tipicamente pós-moderna, facilitada pelo caráter a-sistemático, fragmentário e paradoxal da obra benjaminiana – de preconizar uma experimentação estetizante, uma *assemblage* aleatória de referências, um espontaneísmo criativo ou crítico; trata-se, antes, do esforço de elaborar as coordenadas de um trabalho intelectual e artístico eticamente consequente, sem resvalar para a militância positivista, por um lado, ou para o conforto relativista, por outro.

Talvez o eixo que permita a articulação dessas coordenadas na obra benjaminiana seja precisamente a sua sustentação da dimensão da verdade. É curioso que não se interrogue mais freqüentemente o lugar que aí encontra esta categoria – cujo caso, anunciado na modernidade, desde então proscreveu de qualquer reflexão (a não ser no plural, talvez) suposta atualizada. Parece ser por isso mesmo particularmente distintivo que esta obra, notória pela sensibilidade às questões de sua

¹² Remetemos ao uso que Lacan faz desta mesma imagem da “porta estreita” (conhecida referência bíblica que diz que “larga é a porta do inferno e estreita, a do céu”) para designar – mais de uma vez – a especificidade do efeito real engendrado pela incidência simbólica, a qual inaugura e determina um campo de possibilidade e um de impossibilidade. Cf. Por exemplo: “Nisto se reconhece o três do Real, que como já tentei lhes fazer sentir: é três (*est trois*) e também “estrito” (*étroit*) como a Porta...” (*Les non-dupes errent*. Seminário inédito. aula de 19 de fevereiro de 1974. (CD rom das obras completas de J. Lacan)

¹³ A partir daqui este texto (as teses “Sobre o conceito de história”) será referido pelo número da tese citada.

contemporaneidade, se articule, do início ao fim, com este que estava em vias de se tornar um conceito-tabu.

Benjamin certamente não ignora o abalo sísmico que atinge o conceito de verdade. Se não explicitamente, como leitor de Nietzsche, já como leitor de Kant, cuja obra, uma reação declarada à emergência da ciência moderna, evidencia em contracampo a condenação da verdade que até então forjava – via religião e metafísica – o arcabouço da experiência coletiva. O problema da perda desta experiência (*Erfahrung*) – e a insuficiência da solução kantiana (Cf. Benjamin, 1913) – é precisamente o que dá partida à reflexão de Walter Benjamin (Gagnebin, 2004), (Muricy, 1999, pp.18-19) constituindo, ao longo de sua obra, um tema privilegiado a partir do qual testemunhará o estremeamento, a fragmentação e mesmo uma *transformação estrutural* na experiência moderna (Benjamin, 1939a/1989, p.102), decorrentes do que se poderia chamar um *esvaziamento* da verdade¹⁴.

Mas o que está vazio, nem por isso desaparece; para Benjamin, a questão da verdade não se dissolve nem resolve de uma vez por todas com a ciência moderna, tampouco se revela como falsa questão, mas persiste ainda, num outro lugar:

A doutrina filosófica é fundada sobre uma codificação de ordem histórica. Não se pode portanto fazê-la surgir *more geometrico*. Se as matemáticas mostram claramente que a eliminação total do problema da apresentação – é assim que se define toda didática estritamente adaptada a seus fins – é a marca do conhecimento verdadeiro, fica do mesmo modo claro que **elas renunciam ao domínio da verdade que está em jogo nas linguagens**. (Benjamin, 1924/1985, p.23-4)

É contra a adesão geral do pensamento a esta renúncia que se dirige o seu célebre “Prefácio epistemo-crítico” à *Origem do drama barroco alemão* (Benjamin,

¹⁴ Trata-se do esvaziamento da *consistência* da verdade: “(...) A sabedoria tem sido às vezes definida como o lado épico da verdade. Com isso a verdade é designada como um patrimônio da tradição; é a verdade em sua consistência *hagádica*. **É esta consistência da verdade que se perdeu**. (...)” (Benjamin, W. Carta a G. Scholem, citada por Gagnebin, J-M. Prefácio às obras escolhidas, 1985, p.16).

1924/1985), em que define a tarefa filosófica precisamente como a “apresentação da verdade” – na qual se realiza, ao mesmo tempo, a salvação dos fenômenos. Mais uma vez, não se trata aqui de uma revitalização ingênua do projeto teológico ou metafísico (idem, p.28); Benjamin não ignora em absoluto o corte operado pela ciência, mas justamente destaca dele o domínio próprio à verdade, que é assim desatrelada do conhecimento:

A verdade (...) se furta a toda projeção, sob qualquer forma que seja, no domínio do conhecimento. Conhecer é possuir. (...) A apresentação é secundária com relação a este objeto possuído. Este não existe primeiramente como uma apresentação de si. Mas é justamente isto que se pode dizer da verdade. O método, para o conhecimento, é o caminho que conduz à posse do objeto – produzindo-o na consciência; para a verdade, é a apresentação dela mesma, e em conseqüência ela é dada ao mesmo tempo como forma. (idem, p.26)

A *apresentação (Darstellung)* deve ser tomada aqui como um conceito-chave, na medida em que substitui o da *representação (Vorstellung)* – e conseqüentemente, a noção de verdade aí implicada. Se no modelo clássico representacional, a verdade é a *adequação* entre um objeto suposto dado e os seus modos de re-presentação na linguagem, na *apresentação* ela não “se deixa apreender do exterior”, mas se formula – ou se inviabiliza – aí mesmo, na linguagem, na forma da escrita. Benjamin a concebe como uma “forma original de prosa” igualmente afastada da ambição sistemática, da dedução científica, e de uma retórica sedutora e persuasiva – pois, assim como na tarefa do crítico, aqui não se trata de “engendrar adesão ou provocar entusiasmo”, mas de construir um texto que obrigue o leitor “a se deter em diferentes etapas”, e o pensamento a fazer “novas partidas, e voltar laboriosamente à coisa mesma”. (idem, p.24).

É portanto uma “arte do descontínuo” que pode dar lugar à apresentação da verdade; seu “primeiro signo característico” é, segundo Benjamin, a “renúncia ao curso ininterrupto da intenção” (idem):

A verdade não entra jamais em nenhuma relação, sobretudo numa relação de intencionalidade. O objeto do conhecimento enquanto é determinado pela intenção do conceito, não é a verdade. (...) **A verdade é a morte da intenção.** (...) **A estrutura da verdade exige portanto um ser que iguale por sua ausência de intencionalidade** o ser simples das coisas, mas que lhe seja superior por sua consistência. A verdade não consiste numa perspectiva que encontraria sua determinação através da realidade empírica, mas num poder que daria primeiramente sua forma característica à essência desta realidade. **O ser despojado de toda fenomenalidade, único a possuir este poder, é o nome.** (idem, p.33)

Importa notar aí que a verdade, designada até então numa série de determinações negativas (ela *não é* o conceito, *não é* o objeto do conhecimento, *não é* a realidade empírica, *não é* a intenção significativa), *não seja*, entretanto, *não importa o quê*, já que se articula – conforme se lê acima – numa *estrutura*, que só pode ser a da linguagem, tomada em sua dimensão *nominativa*. É, aliás, somente isto que torna possível a *apresentação da verdade* – que por aí se distingue tanto daquela *demonstrável* dos enunciados no campo da lógica, quanto de uma esotérica, inefável.

Como “morte da intenção”, a verdade é necessitada por esta dimensão da palavra que não se reduz nem à sua função de significação – onde pretende apreender uma realidade suposta anterior e exterior; nem à sua propriedade formal – onde forja uma realidade suposta contínua, totalizável, fechada em si. Ao contrário, no nome, a palavra é algo que em si e por si *não significa* nada, mas faz surgir – de modo originário e, portanto, *descontínuo* – aquilo que é nomeado “ao mesmo tempo [como] expressão e interpelação: ‘(...) manifesta-se no nome **a lei essencial da linguagem** segundo a qual é a mesma coisa exprimir-se e dirigir-se ao outro’”. (Benjamin, 1916, *apud* Muricy, 1999, p.103).

A alteridade aí não é erradicável – como na tentativa da formalização –, nem redutível àquele outro que encarna o receptor final de uma mensagem; ela não é exterior, mas *decorre da própria linguagem*. O encobrimento cotidiano desta sua “lei essencial”, entretanto, é o que, segundo Benjamin, degrada a linguagem em simples *meio* de comunicação, e a coloca a serviço da intenção. A apresentação da verdade, exigindo “ausência de intencionalidade”, depende de que se restitua à palavra “o nobre privilégio de nomear” (Benjamin, 1924/1985, p.33) e “o momento, na essência da palavra, onde esta é símbolo”, de modo a fazer vigorar o caráter fundador e radicalmente alteritário da linguagem – que exprime sem explicar, e interpela sem responder.

Para forjar um tal conceito de linguagem – que fornece, em seus elementos essenciais, “a base para sua concepção de filosofia, de crítica literária, de história” (Muricy, 1999, p.96) –, Benjamin recorre, no ensaio “Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana”(1916/2000), aos primeiros capítulos do Gênesis – não para “perseguir um projeto de exegese bíblica, nem, neste contexto, fazer objetivamente da Bíblia, como verdade revelada, a base de nossa reflexão” – mas para pressupor, com ela “(...) a linguagem como uma realidade última, inexplicável, mística, que não pode ser observável senão em seu desenvolvimento.” (idem, p.152).

Da bela e complexa teoria que então resulta, importa aqui pôr em relevo este seu traço distintivo, já antecipável no título do ensaio: a linguagem não é exclusiva nem originalmente humana. Antes, ela é o que *origina* – pois para criar as coisas do mundo, mesmo Deus precisa *nomeá-las*. E se a partir daí “nem na natureza animada nem na natureza inanimada, não existe evento nem coisa que, de uma certa maneira, não participe da linguagem” (idem, p.143) – da linguagem “em geral” –, somente ao homem

é concedido participar da linguagem “divina”, na medida em que ele também recebeu “o dom de nomear”. (idem, p.153).

Mas este dom, que no *Paraíso* se exercia como *revelação* da essência real e imediata de cada coisa nomeada pelo homem, se haveria perdido com a *Queda* – e o elo original entre Deus, homem e mundo, se estilhaçado nas diversas línguas humanas, então condenadas ao esforço jamais concretizável de dizer a coisa pela significação.

Abandonando a pura linguagem do nome, o homem faz da linguagem um meio (...), e por aí mesmo também, de qualquer modo **em parte, um simples signo**; donde, mais tarde, a pluralidade das línguas. (idem, p.161)

É preciso notar que este “em parte” denota a resistência da linguagem – mesmo “após Babel” (Gagnebin, 2004) – à sua liquidação em “signos *puros e simples*”, o que mantém a possibilidade – sustentada em todo trabalho benjaminiano – de uma prática não utilitarista da linguagem. Conforme elucida Katia Muricy:

A teoria da linguagem exposta no trabalho de 1916 (...) não se alinha às preocupações científicas, à grande virada que, no início do século, punha no centro das reflexões filosóficas sobre a linguagem a última palavra da lingüística e das teorias semiológicas. Mais que isto: foge a qualquer (...) perspectiva instrumentalista, ainda que o caráter instrumental fosse o da mera comunicação verbal. Se Benjamin volta as costas a uma investigação científica é (...) [para] abrir espaço para uma reflexão sobre o caráter metafísico da linguagem, que faça justiça à sua natureza fundadora” (idem, p.97)

Esta natureza fundadora atribuída à linguagem de certa maneira fixa desde cedo um esteio ao pensamento de Walter Benjamin, e suporta, para além dos acentos metafísico e marxista, a posição ética delineada ao longo de sua obra. *Contra o primeiro*, a sua concepção de linguagem permite afastar a noção da verdade como um conteúdo positivo, uma significação determinada, transcendente, eterna e imutável; *contra o segundo*, permite considerar a incidência propriamente material das idéias, das

palavras, e das imagens construídas na língua, onde a verdade “tem a sua morada, seu palácio ancestral” (Benjamin *apud* Muricy, 1999, p.93).

Por outro lado, é *em função* destas mesmas orientações – a metafísica e a materialista –, ou ainda, da tensão mantida entre elas¹⁵, que a verdade, abrigada aqui numa teoria da linguagem, não se reduz à sua formalização lógica, nem à sua banalização epistemológica. Ela não pode ser apenas “não falsidade”, nem o resultado contextual de um *jogo de linguagem*¹⁶. Pois uma vez que visá-la não é uma tarefa científica, nem mesmo social, mas ética – e que esta é, conforme vimos, a da *salvação* – a verdade em causa precisa ser considerada a partir da seguinte questão: “até que ponto os extremos compreendidos na salvação são os do ‘cedo demais’ e do ‘tarde demais’?”. (Benjamin, 1939b/1989, p.174. Grifo nosso)

Com efeito, a salvação *profana* de Benjamin não é – como a religiosa – apenas uma questão *de tempo*, mas, como veremos, uma questão *temporal*.

A verdade aí concernida, portanto, não pode ser uma suposta inexorável, que resultaria *mais cedo ou mais tarde* do movimento do espírito, da conveniência ou da convenção¹⁷. Benjamin declara o rompimento com esta perspectiva – talvez reconfortante, talvez ameaçadora – de que “a verdade *nunca* nos escapará” (tese 5) para, em vez disso, situá-la numa perspectiva de *urgência*, designando na ordem do tempo a sua determinação específica:

¹⁵ Cf. Carta de W. Benjamin a T. W. Adorno, de 9/12/1938: “(...) *Se eu me recusava então [no colóquio de San Remo] a me apropriar, em nome de meus próprios interesses produtivos, de um processo de pensamento esotérico (...) o que lá estava em jogo, em última instância, não era uma simples devoção ao materialismo dialético, mas uma solidariedade com as experiências que nós fizemos nos últimos quinze anos. Também neste caso se trata de meus interesses produtivos; não quero negar que estes possam ocasionalmente tentar violar os precedentes. Existe aqui um antagonismo do qual não desejaria ser liberado nem por sonho. A sua superação esgota o problema do trabalho, e este coincide com a sua construção.*”. *Apud* Agamben, G. *Infância e história*. “O príncipe e o sapo: o problema do método em Adorno e Benjamin”. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

¹⁶ Cf. “Investigações filosóficas”, de L. Wittgenstein (o chamado “segundo Wittgenstein”).

¹⁷ Cf. A linha do pensamento contemporâneo que concebe a verdade como “o que de melhor se tem para acreditar”. In Delacampagne, C. *A história da filosofia no século XX*. p.269

Importa se desviar resolutamente do conceito de “verdade atemporal”. Entretanto a verdade não é somente – como afirma o marxismo – uma função temporal do conhecer; **ela está ligada (...) a um núcleo temporal que se acha ao mesmo tempo no que é conhecido e no que conhece.** (...) N 3,2

O trabalho de delimitação deste “núcleo temporal” será realizado essencialmente na elaboração benjaminiana sobre o conceito de *história*. Mas isso não significa que se possa determiná-lo *a priori*: nem pelo critério cronológico, nem por qualquer outro que demarque um certo período na *extensão* do tempo – incluindo aí, contra a ortodoxia marxista, o critério econômico¹⁸. Pois se é verdade que Benjamin afirma, especialmente a partir do encontro com o marxismo, como *histórica* a dimensão temporal a partir da qual a material deve ser visada, não é sem criticar precisamente a ausência, nesta doutrina, de um novo conceito de tempo, capaz de suportar o projeto de extrair da história as condições de sua transformação.

E é porque não se pode reduzir apressadamente a articulação benjaminiana à noção – tão assimilada quanto inócua – de que a verdade é, afinal, *apenas* histórica – como um sentido preponderante ou estabelecido num momento dado. Não só porque a verdade não é um sentido, mas sobretudo porque, para Benjamin, este momento *não é dado*; antes, precisa ser “arrancado” do tempo contínuo, do contexto em que encontra suas explicações e atenuantes – aquele comumente chamado “contexto histórico” – para só então adquirir a sua função histórica:

O momento crítico, ou destrutivo, na historiografia materialista se manifesta pela desintegração da continuidade histórica, desintegração que só ela permite ao objeto histórico se constituir. (...) A historiografia materialista não escolhe seus objetos de modo displicente (*d'une main légère*). Ela não seleciona um objeto, mas o arranca dinamitando o curso da história. (...) (N 10a,1)

¹⁸ O qual determina, no marxismo, os períodos históricos em função dos *modos de produção*.

A elaboração benjaminiana deste conceito – e da temporalidade que o constitui – encontra-se especialmente nos fragmentos da seção epistemológica (a já citada seção *N*) do *Livro das passagens*, e nas célebres teses de 1940, “Sobre o conceito de história”. Antes de podermos abordá-lo, entretanto, vale reconhecer, de saída, a sua condição paradoxal, e talvez até aporética (Gagnebin, 2004, p.99): a história aí se contrapõe frontalmente à sua definição usual, como o curso de eventos relacionados por contigüidade cronológica, e ordenados numa causalidade linear. Não sem razão alguns comentadores chegam a definir a proposta benjaminiana como a de uma “anti-história” (Rouanet, 1990), ou a constatar que nela “a história não é mais a história” (Dufour-El Maleh, 1993, p.100) – uma vez que é *contra* o sentido estabelecido num período cronologicamente determinado, contra o *continuum* da história que deve se orientar o trabalho do historiador materialista; este, diz Benjamin, “considera a sua tarefa **escovar a história a contrapelo**” (tese 7).

1.2 Um tempo sem história

Esta subversão¹⁹ no conceito benjaminiano de história não é gratuita, mas precisamente o tributo a ser pago para que se rearticule a sua função, anulada a partir da já mencionada “mudança na estrutura da experiência” que tem lugar na modernidade.

Espécie de *marco zero* decorrente da “grande liquidação” da sabedoria tradicional (Benjamin, 1935-36/1985, p.169), de *novo começo* franqueado pelo desenvolvimento de uma técnica “a mais emancipada que jamais existiu” (idem, p.174), a modernidade promove, segundo Benjamin, não apenas uma inovação na *experiência* (*Erfahrung*) – aquela que, como “matéria da tradição”, é sempre *coletiva e transmissível*

¹⁹Empregamos aqui a noção de *subversão* com o propósito de marcar a ressonância com a formulação lacaniana da “subversão do sujeito” (1960/1998), operada pela psicanálise, a partir da emergência do sujeito da ciência, precisamente na modernidade (cf. capítulo 3).

–, porém mais radicalmente a sua substituição pela *vivência (Erlebnis)*, sempre *pessoal e intransferível*, do “indivíduo multifariamente isolado” (Benjamin, 1939a/1989, p.107).

Desta passagem, a história, antes o fio narrativo que tecia “na substância viva da existência” (Benjamin, 1936/1985, p.200) a trama da experiência compartilhada, fica reduzida a um bordado decorativo, a uma atividade meramente ilustrativa – ou no pior dos casos, a um instrumento ideológico de manutenção do *status quo*. Rearticular a sua função não significa, entretanto, promover um resgate – impossível, e de todo modo inútil – de sua função tradicional, mas antes, dissolver a fantasmagoria²⁰ que na modernidade se sustenta sob o nome da história, para dar lugar a um conceito que possa fazer face à “experiência inóspita, ofuscante da época da industrialização em grande escala” (Benjamin, 1939a/1989, p.105) – ou seja, à *perda da experiência*, propriamente moderna:

(...) A historiografia materialista deve ser compreendida como uma reação a uma constelação de perigos que ameaça tanto o que é transmitido pela tradição quanto aquele que recolhe esta tradição. A historiografia materialista faz face a esta constelação de perigos; é aí que reside a sua atualidade, é aí que ela deve dar prova de sua presença de espírito. **O objetivo de uma tal apresentação da história é, para falar como Engels, “sair do domínio do pensamento”.** (N 10a, 2)

É possível entrever nesta passagem a dimensão de *práxis* em que se articula o conceito benjaminiano de história. A sua *atualidade* – marcada pelo horror inédito da primeira guerra tecnológica, e pela eclosão tão próxima da segunda – assim o exige. Porque o que fica claro naquele momento – e talvez desde então – é o fato de que a história por si só já não comporta nenhum ensinamento, nenhum avanço, a não ser o técnico. A partir daí, duas alternativas – ou melhor, duas posições éticas são possíveis:

²⁰ Termo frequentemente usado por Benjamin para designar a sobrevivência de certos fenômenos esvaziados de sua função ou de seu conteúdo tradicional, que como restos da história, precisam ser visados na tarefa da salvação.

ou comodamente se reconhece, nesta indubitável *concretização do progresso* proporcionada pela técnica, a *prova material* do progresso como ‘motor da história’ – e aí nada mais resta a fazer, nem dentro nem fora do “domínio do pensamento” –; ou então é preciso, conforme aponta Benjamin, fazer com que os nossos “hábitos mentais” paguem o alto preço (Cf. tese 10) de reconhecer, nessa *mitologia* progressista, o encobrimento de uma história que é pura repetição:

É preciso fundar o conceito de progresso sobre a idéia de catástrofe. Que “as coisas continuem como antes”: eis a catástrofe. Ela não reside no que vai acontecer, mas no que, em cada situação, é dado. (...) (N 9a, 1)

“Fundar o conceito de progresso sobre a idéia de catástrofe” significa, em primeiro lugar, reconhecer que o progresso *não é dado*. O dado catastrófico é a repetição. Interpretar este dado como uma “lei da história”, no entanto, é cair novamente na mitologia – que sempre justifica as coisas *como elas são*, e legitima a inércia que as faz permanecer assim. Para Benjamin, “trata-se de dissolver a ‘mitologia’ no espaço da história” (N 1,9). Ou seja, é preciso desfazer a idéia de que alguma determinação transcendente e necessária se ocupa da história, para podermos nós nos ocuparmos dela.

Desta perspectiva, a repetição, sendo um fato ineludível, não é contudo um fato inelutável: a história não necessariamente tem de se repetir; isto parece acontecer, em particular, desde que ela não pode se *transmitir*. A série de análises que Benjamin dedica aos fenômenos da modernidade²¹ demonstra de modo contundente como a invalidação de toda transmissão – logicamente implicada no progresso técnico – acaba condenando o homem moderno à tarefa *sísifca* de “recomeçar sempre” (Benjamin,

²¹ Cf. Os textos dos anos 1930, em especial “Experiência e pobreza”; “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”; “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”; “Sobre alguns temas em Baudelaire” e o *Livro das passagens (Paris capitale du XIX siècle — Le livre des passages)*.

1939a/1989, p.129), deflagrando assim a *vivência* do “tempo infernal, em que transcorre a existência daqueles a quem nunca é permitido concluir o que foi começado” (idem).

Este tempo *desprovido de diferença*, quantificado e infinitizado pela dinâmica vertiginosa e sem limites da técnica, é aquele em que o passado não é senão o *ultrapassado*, e o presente, mera transição para um futuro que afinal nunca chega (já que o progresso é suposto infinito). Ou seja: aí, nenhum modo temporal chega a vigorar; o tempo, curiosamente, não conta – apenas *é contado*. Esvaziado de qualquer espessura, pulverizado em “minutos que cobrem o homem como flocos de neve”, esse tempo – afirma Benjamin – “é sem história (...)” (idem, p.136).

A contagem do tempo (...) não pode contudo evitar que [na sua uniformidade] persistam a existência de fragmentos desiguais e privilegiados. Legitimar a união de uma qualidade à medição da quantidade foi obra dos calendários que, por meio dos feriados, como que deixavam ao rememorar um espaço vago. **O homem para quem a experiência se perdeu se sente banido do calendário.** (idem)

Este sentimento – tão atual – constatado já na aurora da modernidade²², de que o calendário não passa de um gerenciamento convencionado de *quantidades* de tempo, atesta a interdição do último lugar socialmente reservado a um tempo pleno de história, pleno de memória. Com o apagamento do valor simbólico dessas marcas – que sinalizavam um determinado caminho percorrido, e incitavam a sua continuação – o homem, *desorientado (Ratlos)*²³, tende a caminhar em círculos. E o mais grave é que o faz sem percebê-lo, na suposição tranquilizante de que o tempo promove, *por si mesmo*, o caminho para o progresso.

A crítica benjaminiana se dirige, assim, às teorias progressistas da história, observando porém que...

²² A qual Benjamin reconhece, neste caso, na obra de Baudelaire (Cf. “Sobre alguns temas em Baudelaire”, Benjamin, 1939a/1989).

²³ Adjetivo que em alemão significa ao mesmo tempo *desorientado* e *desaconselhado* empregado por Benjamin (Cf. Gagnebin, 1985, p.11).

...para ser rigorosa, a crítica precisa concentrar-se no que lhes é comum. **A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo.** A crítica da idéia do progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha. (tese 13)

A tarefa histórica se distingue para Benjamin, portanto, antes de tudo, como a crítica deste conceito *naturalizado* – e isto literalmente, desde a teoria darwiniana da evolução – de um tempo linear, cronológico, e progressivo. A fim de que a existência humana não se reduza à mera *vivência*, à “existência de autômato” (Benjamin, 1939a/1989, p.128) engendrada neste tempo “homogêneo e vazio”, Benjamin afirma que é preciso “romper com o naturalismo vulgar na história” (N 2,6) e conceber para ela um *outro tempo*. Não tanto para tentar readmitir o “homem banido” a um calendário que já não lhe diz respeito, mas para articular as condições de instituição de um *novo calendário*, como aquilo que interrompe a repetição e efetivamente faz história:

A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. (...) os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver (...) o mínimo vestígio. A Revolução de julho registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independentes uns dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres. Uma testemunha ocular, que talvez deva à rima a sua intuição profética, escreveu:

*Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*

(tese 15)

“Parar o dia”, parar de confiar à mera passagem do tempo, “em flecha ou espiral” (tese 13), a realização de algum progresso – eis a condição de qualquer progresso. Ele não reside “na continuidade do curso do tempo, **mas nas suas**

interferências: ali onde algo de verdadeiramente novo se faz sentir pela primeira vez com a sobriedade da aurora” (N 9a, 7).

1.3 *Jetztzeit*: o tempo da história

A interrupção é, assim, uma estratégia metodológica central na articulação benjaminiana da temporalidade histórica. Ela responde à dura exigência, imposta desde a modernidade, de se “renunciar ao elemento épico” (N 9a, 6) que persiste na historiografia clássica, produzindo seu efeito de “narcótico mais potente do século” (N 3,4). Renunciando à continuidade, a história

... é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de 'agoras'. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de 'agoras', que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. (...) (tese 14)

A concepção desta temporalidade é decisiva na proposta benjaminiana de uma atividade histórica de conseqüências *atuais*. O *Jetztzeit*, o ‘tempo saturado de agoras’ ou – conforme outras traduções – o *Agora*, não pode, entretanto, ser confundido com um simples *instante* (a menor parte do tempo uniforme), com um presente suposto auto-evidente, ou com o ‘aqui e agora’. Para que ele ganhe a sua espessura histórica – isto é, para que o tempo aí possa vigorar em sua dimensão de marca, de diferença –, é necessário considerar – levando em conta a estrutura mínima da diferença²⁴ – pelo menos três modos temporais: não de modo linear – um depois do outro –, mas

²⁴ Estrutura ternária, conforme Lacan distingue a dimensão simbólica (ver, por exemplo, *O seminário* (1954-55), lição XVI, sobre *A carta roubada*).

constituídos sincronicamente, de modo intensivo, ao mesmo tempo – *Agora*. O *Jetztzeit* é um tempo que só se instaura no encontro fulgurante entre “um **presente que não é transição**, mas pára no tempo e se imobiliza” (tese 16), e um passado que, por sua vez, não é *estranque*:

(...) O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? (...) Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso. (tese 2)

Se o passado já não nos fala, em alto e bom som, como a *voz da experiência*, isto não significa – pelo menos não *impunemente* – que se possa considerá-lo como não tendo mais nada a dizer. Para Benjamin, ao contrário, a história só se torna uma *tarefa* – tarefa, ainda aqui, da *salvação* – no momento em que este passado, expulso de sua habitação na memória coletiva, deixa de se fazer ouvir. Justamente aí, é preciso tentar lhe dar ouvidos – porém não esperando algum esclarecimento, já que “não se deve dizer que o passado esclarece o presente ou que o presente esclarece o passado (...)” (N 2a,3) – mas para escutar o seu *apelo*, que clama, sem cessar, por um lugar numa *outra história*.

Com efeito, a cada vez que a “frágil força messiânica”, cortando com toda tendência, com tudo o que seria *razoável* de se esperar na continuação de um determinado passado, se faz valer, e o *novo* tem lugar, é necessariamente uma outra história que o passado em causa passa então a contar. Aí, ele mesmo se torna outro. Neste sentido é que a história, para Benjamin, “não é apenas uma ciência, mas também uma forma de rememoração”. Pois “o que a ciência ‘constatou’, a rememoração pode modificar. (...)” (N 8,1).

Esta modificação, contudo, não decorre de um lembrar voluntário, que se resumiria no esforço de “desfiar entre os dedos os acontecimentos como as contas de um rosário” (teses/ apêndice 1). A rememoração (*Eingedenken*) só tem lugar quando “o historiador capta a configuração em que **a sua própria época entrou em contato com uma época anterior**, perfeitamente determinada”. Este ponto de contato – que não se encontra, evidentemente, na cronologia, mas, como veremos mais adiante, na linguagem – é o que instaura o *Jetztzeit* “como um *agora* no qual se infiltram estilhaços do messiânico” (idem).

A salvação benjaminiana seria, no limite, uma rememoração que transformasse cada momento do passado *não numa lembrança*, mas numa “*citation à l’ordre du jour*” (tese 3). Pois enquanto a lembrança é, para Benjamin “(...) o complemento da ‘vivência’, [onde] se sedimenta a crescente auto-alienação do ser-humano que inventariou seu passado como propriedade morta” (Benjamin, 1939b/1989, p.172), a *citação*, ao contrário, apropria-se de um passado em vida. Posta na *ordem do dia*, ela é uma convocação para aquilo que a um só tempo – isto é, *Agora* – redime o passado e desencanta o futuro (Cf. teses/ apêndice 2). Por aí se distingue, mais uma vez, a temporalidade intensiva, dita *messiânica*, que Benjamin reclama para a história: não se trata apenas de resgatar em *qualquer tempo* ou num tempo *suficientemente longo*, todo e qualquer passado, pois

...a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. “A verdade nunca nos escapará” – essa frase de Gottfried Keller caracteriza o ponto exato em que o historicismo se separa do materialismo histórico. Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela. (tese 5).

A “verdadeira imagem do passado” – a que pode e *deve*, na concepção benjaminiana, interessar o presente – não é outra senão aquela que simultaneamente determina e é determinada *no presente*. Fazer história não é, portanto, conhecer o passado “como ele de fato foi” (tese 6), mas “apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento do perigo (...) ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso” (idem). Deste modo, não é tanto o passado, mas o *momento do perigo* que se dá a conhecer como tal – permitindo, assim, uma reação oportuna. Pois a catástrofe não é apenas – como já vimos – “que as coisas continuem como antes”; mas também e mais radicalmente (segundo a definição que Benjamin lhe dá em seus “conceitos históricos fundamentais”), “ter perdido a oportunidade” (N 10, 2).

Pode-se dizer que a cada *Agora* uma oportunidade se apresenta – e outra já se perdeu, em sua especificidade, em sua potencialidade, irreversivelmente. Entretanto, a que se apresenta agora não o faz de forma intuitiva, como se *revelada na própria imagem* que relampeja no momento do perigo. Revelá-la é aqui tarefa do historiador materialista, cujo objeto não é nenhuma espécie de *visão* – o *Schau* tão criticado por Benjamin (1924/1985 p.32) –, de arquétipo ou de dado imediato da percepção, mas uma “imagem dialética”:

A imagem (...) é aquilo em que o Outrora encontra o Agora num relâmpago para formar uma constelação. Em outros termos, a imagem é a dialética detida (*Dialectik im Stillstand*).(...) Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é, não arcaicas); e o lugar onde se as encontra é a linguagem.(N2 a,3)

No materialismo que se pode dizer *linguageiro* de Benjamin – onde, mais uma vez, se afasta da ortodoxia marxista – a imagem não será apenas o reflexo da *matéria*; antes, a imagem *constela* a matéria, lhe dá *visibilidade*. A configuração de um momento privilegiado da tensão dialética – tensão que o movimento próprio à linguagem, ao

pensamento, tenderia a “superar”²⁵, e portanto, a desfazer – só se deixa deter na imagem. Esta resulta, assim, não apenas de uma reminiscência – isto é, *quando* o presente “se sente visado por ela” –, mas também de um trabalho que é, por um lado, *destruição* (N 7,6) – destruição da “falsa aparência de totalidade”, da continuidade, das explicações históricas – e por outro, *construção* (N 2,6, e tese 17). A imagem deve ser construída a partir das ruínas, do detalhe, de tudo que é considerado “resto de história”²⁶, numa escrita que se vale da “arte de citar sem aspas”, e do “princípio da montagem” (N 1,10).

O trabalho, entretanto, não se esgota aí. A fixação destas imagens instaura o que Benjamin concebe como o “Agora do cognoscível” (*das Jetzt der Erkennbarkeit*), em que é preciso empreender – para discernir oportunamente o momento de “fazer saltar pelos ares o *continuum* da história” (tese 16) – um trabalho de *leitura*:

A marca histórica das imagens não indica apenas que elas pertencem a uma época determinada, ela indica sobretudo que elas **só alcançam a legibilidade numa época determinada**. (...) Cada presente é determinado pelas imagens que lhe são sincrônicas; **cada Agora é o Agora de uma cognoscibilidade determinada. Com ele, a verdade é carregada de tempo até explodi-lo. (Esta explosão, e nada além, é a morte da *intentio*, que coincide com o nascimento do verdadeiro tempo histórico, do tempo da verdade)**. (...) (N 3,1)

Não se trata, portanto, apenas de contemplar estas imagens, mas de *lê-las*, com um parâmetro de leitura que só se constitui no presente que as evoca. Desta leitura, é preciso extrair um conhecimento temporalmente determinado – o qual, como “todo saber humano (...) deve ter **a forma da interpretação e nenhuma outra** (...)” (Benjamin *apud* Dufour-El Maleh, 1993, p.9) – para com ele – e finalmente, *contra ele*

²⁵ Conforme a definição hegeliana do movimento dialético, onde a síntese seria o termo de um progresso inscrito neste movimento mesmo. A concepção benjaminiana, marcada pela crítica do progresso, propõe por isso, uma dialética sem síntese. Pois só a *dialética detida* em seu movimento, imobilizada, pode apresentar a “configuração saturada de tensões” a partir da qual se pode fazer explodir o *continuum* da história.

²⁶ Cf. predicação que segue uma série de fragmentos da seção N.

– carregar a verdade de tempo, “até explodi-lo”. A verdade aí em causa – aquela ligada “a um **núcleo temporal** que se acha ao mesmo tempo no que é conhecido e no que conhece” (isto é, ao *Agora do cognoscível*) – não é, portanto, um atributo do conhecimento, mas especificamente *o seu limite*, o qual só pode ser divisado e franqueado a partir de sua articulação. Pois se, para Benjamin “não existe conhecimento verdadeiro, nem verdade conhecida”, ele admite, entretanto, que “certos fragmentos de conhecimento são indispensáveis a um relato da verdade.” (Benjamin, 1920-1921b).

Com estes fragmentos de conhecimento temporalmente determinado é que se pode compor a apresentação da história tal qual Benjamin a concebe, isto é, como a “constelação do despertar” (N 1,9). Se esta constelação não é, evidentemente, o mesmo que “o engajamento da vida inteira neste ponto de ruptura, dialético no mais alto grau (...) ou seja, no despertar” (N 3a, 3) – este, no entanto, não pode se dar sem aquela. Pois o que Benjamin sustenta com o seu conceito de história – e constata, no momento em que decide redigir as suas *teses*, nos destinos tomados pela revolução russa²⁷, por exemplo – é que, embora nenhuma transformação efetiva possa ser esperada da continuidade do tempo cronológico, *não basta* também promover aí uma ruptura de modo planejado, intencional ou aleatório. Para incidir realmente como um *despertar*, a ruptura precisa encontrar a sua *condição* e o seu *limite* num tempo determinado – isto é, no *Agora do cognoscível*; e “o Agora do cognoscível – afirma Benjamin – é *tempo lógico*, o qual deve substituir aquele de validade atemporal”. (Benjamin, 1920-21/1996a, p.276. Grifo do autor).

Este modo de qualificar a temporalidade evoca, de imediato, o conceito lacaniano do *tempo lógico* (Lacan, 1945/1998) configurando, aqui, um ponto de

²⁷Cf. Gagnebin (1985, p.8): “Benjamin, conforme sabemos através do depoimento de seu amigo G. Scholem, escreveu as teses [“Sobre o conceito de história”] sob o impacto do acordo de 1939 entre Stalin e Hitler (...)”.

encontro privilegiado, onde interrompemos a apresentação deste percurso (iniciante) em Walter Benjamin, para apontarmos, a partir daí, o que se produz como efeito, no retorno à psicanálise. Mas não sem antes afastar, com relação à noção de tempo lógico, uma possível querela a respeito da primazia de sua *descoberta*. Em primeiro lugar porque, como notava Freud, "nenhuma descoberta se faz de uma vez só" (Freud, 1917a[1916-17], p.235), em segundo, porque Benjamin não chega realmente a desenvolver – como o faz Lacan – o *conceito* de tempo lógico, e finalmente – ou antes, *fundamentalmente* – porque a apreensão da dimensão lógica do tempo parece ser menos uma *descoberta*, e mais a consequência de um certo posicionamento ético – o qual, rejeitando a idéia de um progresso garantido no tempo, não ignora, contudo, as determinações temporais que se articulam na linguagem, como condição e limite de algum progresso. Este, designado *não* como o efeito esperado de uma acumulação, mas como o inesperado, como o propriamente *novo*, que só advém numa descontinuidade – é o que, em Benjamin, *faz história*, e em Lacan, *faz ato*.

Sem entrar ainda na especificidade deste conceito lacaniano²⁸, talvez seja lícito inferir, a partir do que vimos até agora, que a história proposta por Benjamin – na medida em que visa dar lugar à verdade como a explosão que lança o “sujeito histórico” para fora do “domínio do pensamento” – requer o domínio do ato²⁹. Mas será que o ato – este que constitui o cerne do progresso *analítico* (e, portanto, da própria análise) – requer a história? E que história seria esta?

Estas questões se impõem aqui sobretudo porque vão ao encontro de uma das mais constantes e paradoxais definições freudianas do trabalho analítico, qual seja, a de

²⁸ Embora o conceito de ato, fundamental em todo o ensino de Lacan, só seja desenvolvido no seminário do Ato analítico (1968, seminário inédito), no âmbito deste trabalho consideraremos a conceituação do ato implicada no texto do tempo lógico (op.cit).

²⁹ Pode-se reconhecer o domínio do ato explicitamente, no *último* Benjamin (na fase dita “marxista”), como o ato revolucionário; mas este não deve ser confundido ou reduzido à ação; o ato da escrita, da criação artística (Cf. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*) também podem ser efetivos, político (cf. a epígrafe deste capítulo), e até revolucionário.

que uma análise busca “preencher as lacunas da lembrança” (Freud, 1914a/1998), trazendo à luz o “núcleo de verdade histórica” (por exemplo, Freud 1937b/1998) das formações inconscientes. Ora, se muito cedo Freud descobre que as ditas formações não podiam ser tributadas à realidade factual do passado³⁰, por que manter a indicação de que uma análise deve restituir ao paciente, através da rememoração e, mais tarde, da construção (idem), a sua história *esquecida* – ainda que *não objetivamente vivida* por ele? Aqui, novamente, cabe perguntar: que história seria esta? E por que Freud teria insistido, do início ao fim de sua obra, sobre o papel desta dimensão, cuja concepção, na psicanálise, lhe colocava tantos problemas?

A investigação deste que Lacan nomeou um “tema-pivô” na obra freudiana (Lacan, 1953-54/1986, p 22) – investigação que foi uma das primeiras empreendidas em seu ensino³¹ – interessa aqui não apenas por essa sua incontestável condição de pivô, mas, em particular, por fazer coro com a insistência benjaminiana sobre a função crucial desempenhada pela história (ou por uma determinada práxis histórica) *a partir da modernidade*. O que poderia ser apenas uma coincidência temática, não fosse o fato de a psicanálise nascer precisamente aí, e – conforme veremos com Lacan³² – *somente a partir daí*, da modernidade, no que é sancionada pela “técnica a mais emancipada que jamais existiu” (ou seja, pela ciência moderna³³), encontrar a sua condição de possibilidade, que não é outra senão o sujeito: aquele “espoliado em sua experiência” (Benjamin, 1939a/1989, p.130), “banido do calendário” (loc.cit), em suma, o sujeito da ciência (Lacan, 1966/1998).

³⁰Cf. Por exemplo, o abandono da *teoria da sedução*, e a descoberta da *realidade psíquica*, que retomaremos no próximo capítulo.

³¹Destacadamente, nos seminários sobre o “Homem dos Lobos” (inédito), e sobre os escritos técnicos de Freud (1953-54/1986), além do escrito “Função e campo da fala e da linguagem” (1953/1998).

³²No capítulo 3.

³³Vale precisar que não entendemos, nesta assimilação, reduzir a ciência a uma *técnica* (pois trata-se, antes, de uma *operação discursiva*, conforme distingue Lacan). Mas esta assim chamada “técnica” por Benjamin – a qual já não apresenta nenhuma das características próprias a uma técnica (ver, por exemplo, “A obra de arte...” op.cit.) – não é senão a ciência.

Para esse sujeito, justamente, não há história – é o que a elaboração benjaminiana nos permite ver – a menos de se fazer vigorar a dimensão de diferença do tempo; não *qualquer* diferença, numa proposta que se diria de preferência *estética*, mas uma que, se articulando à tarefa que Benjamin concebe como a da *salvação*, é preciso dizer *ética*. Assim, a consideração da temporalidade se revela como determinante no que diz respeito à função da história – o que nos impõe, para abordá-la no campo da psicanálise, ainda a seguinte questão: quais as conseqüências da descoberta freudiana da *atemporalidade* do inconsciente? Como ela se conjuga com o papel da história no tratamento?

Capítulo 2 – *Sofrer de reminiscências*

Talvez não seja demasiado lembrar – como uma espécie de propedêutica necessária a qualquer pesquisa psicanalítica – o fato, amplamente reconhecido, de que Freud jamais deixou de reavaliar e modificar as suas formulações teóricas, ou de propor elaborações às quais ele próprio atribuía um caráter provisório, ousado e até obscuro, quando a clínica assim o exigia. Porém isso deve servir menos para nos resguardar um direito à liberdade teórica em psicanálise – já que aí não se trata de exercer um direito, mas de assumir um risco – e mais para abrir novamente a questão sobre aquilo que Freud – *apesar de todas as reformulações, e de todas as dificuldades* (pessoais, sociais, epistemológicas) – efetivamente sustentou ao longo de sua obra. Pois se por um lado o seu procedimento mesmo não nos permite simplesmente – ou religiosamente – conservar *tais quais concebidas* todas as suas hipóteses, por outro, é imprescindível tentar discernir nelas (sobretudo nas consideradas contraditórias, excêntricas, e obsoletas) o que foi, para Freud, indispensável – não à credibilidade, à clareza, ou à coerência interna da obra – mas ao traçado específico deste novo campo “que para sempre levará seu nome” (Lacan, 1966/1998, p. 871)

É desta perspectiva que pretendemos abordar, neste capítulo, algumas das posições de Freud com relação à história e à temporalidade implicadas na práxis psicanalítica. Mais do que fazer uma descrição exaustiva, um julgamento quanto ao valor ou a correção de suas concepções, nos interessa aqui investigar o lugar que ocupam – ou antes, que sustentam – na construção freudiana, e por aí, talvez, o direcionamento ético que, precisamente *tais quais concebidas*, elas puderam imprimir à psicanálise. Isto – vale insistir – não para *conservá-las* em sua forma original, mas –

conforme vimos com Benjamin – para *utilizá-las*, divisando ao mesmo tempo *nelas* e *apesar delas*, a direção que, a cada vez, se trata (se é de psicanálise que se trata) de precisar, e fazer avançar.

Este trabalho – formulado nessas coordenadas epistemológicas com a colaboração benjaminiana – nós o aprendemos antes, com Lacan, em seu retorno a Freud. É especificamente a partir deste retorno – que não é mera reprodução (pois que admite avanços conceituais), nem tampouco proposta de superação (já que não será jamais considerado dispensável à formação dos analistas) – que se coloca e se orienta a tarefa a qual tentaremos empreender aqui.

2.1 Atemporalidade e *temporalização*

Continuo com a impressão de que tiramos muito pouco partido para nossa teoria analítica desse fato, comprovado sem qualquer dúvida, de que o tempo não altera o recalcado.

S. Freud. 31ª Conferência, 1933.

Ao fazer, num ponto tão avançado de sua trajetória, uma declaração como esta, Freud nos permite considerar que, para além de tudo aquilo que ele mesmo pôde extrair deste *fato* – nomeado *atemporalidade do inconsciente* –, a psicanálise ainda precisaria tirar daí *algum partido*, alguma conseqüência. Mas o que poderia ser? Antes de podermos fazer alguma hipótese, é necessário retomar o encaminhamento da questão no percurso freudiano, e ver até onde ele nos conduz.

Um dos aspectos mais surpreendentes revelados na clínica iniciada por Breuer e Freud talvez tenha sido a experiência de uma nova articulação temporal efetivada em

sua prática; a partir da descoberta de que os sintomas histéricos desapareciam “*quando se conseguia despertar com plena luminosidade a lembrança do processo ocasionador (...)*” (Breuer e Freud, 1893-5/1998, p.34) – processo este que costumava “remontar muito atrás no tempo” (idem, p.29) – Freud, diante do *Clube médico de Viena*, ousa dizer o seguinte: "Consideremos agora o modo como opera nossa terapia. Ela vai ao encontro de um dos mais ardentes desejos da humanidade, a saber, o desejo de poder fazer algo pela segunda vez" (Freud, 1893/1998, p. 40).

Ainda que o abandono do “método catártico de Breuer” e da noção de “abreação” tenha modulado bastante esta apreciação freudiana, ela marca, de saída, algo da ordem de uma subversão na experiência do tempo implicada na análise – e isto não por um recurso místico ou uma magia qualquer, mas como consequência da descoberta do inconsciente. Para Freud, isso se apresenta como *atemporal*³⁴: no sonho, nos atos falhos, no sintoma, os processos inconscientes se manifestam independentemente da representação temporal consciente, e – o que é mais radical, já que põe em xeque o valor de verdade dessa representação – *não sofrem a ação da passagem do tempo*.

É o que, de início, permite distinguir o *recalque* de um esquecimento comum; neste último a impressão se desgasta com o tempo, desaparece (Breuer e Freud, 1893-5/1998, p.33). O caráter sintomático do recalcado se deve justamente ao fato de que algo aí insiste, como que *en souffrance*³⁵ (Lacan, 1964/1985, p.57), fora do tempo, o tempo todo. A partir desta constatação clínica – e mesmo antes de formular o conceito que seria “a pedra angular da teoria analítica” (Freud, 1914b) – Freud chega a afirmar,

³⁴ Cf. nota de J. Strachey em “O inconsciente” (Freud, 1915), p. 184, o caráter atemporal do inconsciente é aludido já em 1895, (“A etiologia da histeria”), e a primeira menção explícita pode ser encontrada no “Manuscrito M” (Freud, 1897), onde declara que “o desprezo pelo caráter temporal é sem dúvida essencial para a distinção entre a atividade no pré-consciente e no inconsciente”.

³⁵ Cf. nota do tradutor para a versão brasileira: "o termo não encontra correspondente exato no português. Em francês, carrega a ambiguidade de *souffrimento* e de *paciência*, de espera de algo indeterminado, de negócio inconcluso, de mercadoria não retirada pelo destinatário".

contrariando todo o bom senso científico, que os histéricos, afinal, *sofriam de reminiscências*.

Mas que espécie de sofrimento seria este, desencadeado *não* pela “impressão real” do trauma, mas somente pela ativação de sua “lembrança” (Breuer e Freud, 1893-5, p.32) – a qual perdurara, com “assombroso frescor”, por tanto tempo? Já na "Comunicação preliminar", esta *estranha temporalidade* (Lacan, 1964/1985, p. 30) se apresentava entramada ao núcleo do sofrimento neurótico:

(...) Por inversão do aforismo *cessante causa cessat effectus*, temos direito de concluir destas observações que o processo ocasionante produz efeitos de algum modo durante anos ainda, não indiretamente por mediação de uma cadeia de elos causais intermediários, mas de maneira imediata como causa desencadeante (...) *o histérico sofre na maior parte de reminiscências*. (Breuer e Freud, 1893-95/1998, p.33.)

A inversão do aforismo aí não é apenas um recurso estilístico; antes, é o índice daquilo que se revela na clínica como uma reordenação temporal a partir da qual fora preciso conceber a constituição neurótica – já que só retroativamente um determinado momento *se fazia valer como trauma* (idem, p.32), e só retroativamente, portanto, algum *efeito o constituía como causa*. É digno de nota que nesta passagem se utilizem duas expressões, "processo ocasionante" e "causa desencadeante", distinguindo assim o campo daquilo que *dá ocasião* – isto é, um ou uma série de eventos vivenciados –, do campo da *causa* – designando não apenas algo que aí depende da “consideração *a posteriori*” (idem), e que a partir de então está, curiosamente, suspenso da diacronia, uma vez que produz efeitos sempre "de maneira imediata".

Se a conceituação desta temporalidade permaneceu um problema para Freud – como se tem notícia em algumas passagens de sua obra³⁶ – isto, no entanto, não o impediu de operar com ela. Desde as primeiras análises da histeria, até o fim de sua elaboração sobre a clínica, é sempre numa dimensão temporal peculiar que ele situa a constituição neurótica e, conseqüentemente, o trabalho analítico.

É assim, por exemplo, que o relato do caso do "Homem dos lobos" pode ser intitulado "Da história de uma neurose *infantil*" (Freud, 1918 [14]/1998, grifo nosso) – e isto *sem* que Freud tenha analisado o paciente quando criança. Ali ele advoga, contra a opinião dissidente dentro do campo psicanalítico (Cf. Freud, 1914b/1998), sobre o valor do "fator infantil" (idem, p.52) como determinante na formação do sintoma neurótico, concebendo-o como um vetor progressivo que "produz seus efeitos a partir das impressões infantis e sinaliza o caminho à libido que se retira da vida(...)" (idem). Ou seja, a neurose tal como se apresenta num adulto, não é jamais sem relação com aquilo que se marca em sua infância; trata-se de um efeito que justamente só se produz num certo tempo – e não simplesmente, ou imediatamente (como propunha a dissidência) a partir de conflitos provenientes da vida atual. Freud não discorda da noção de que as dificuldades enfrentadas no presente concorram para o desencadeamento da crise neurótica, mas sustenta que "justamente o que há de novo na psicanálise e lhe é peculiar" (idem) é a descoberta de que o conflito neurótico é antes pulsional, infantil e atemporal.

Esta atemporalidade, entretanto, não pode ser tomada como evidente. É preciso tentar conceituá-la a partir de sua utilização no texto freudiano, pois que o termo em princípio pode ser tomado por um atributo definitivo, metafísico, da neurose ou dos processos inconscientes, quando não é de modo algum isto o que Freud propõe. Basta

³⁶ Cf. Freud, S. (1920) "Mas allá del principio del placer" ,vol.18. p.28; (1925 [1924]) "Nota sobre la 'pizarra mágica'" vol. 19; (1933) "31a. conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica", vol.22, p.69.

que se tome em conta esta noção fundamental para a psicanálise de que a sexualidade humana é bifásica – e de que é somente a partir do seu segundo momento que *tanto o segundo quanto o primeiro* adquirem a sua significância para a constituição psíquica (Freud, 1905/1998), – para se distinguir aí uma incidência de ordem temporal. Incidência esta reconhecida por Freud – e destacada em sua originalidade e importância na psicanálise por Lacan³⁷ – como a *Nachträglichkeit*, a retroatividade em que o *depois* funda o *antes*, e simultaneamente se determina como o *depois* deste que então *terá sido* o seu *antes*. A descoberta da *atemporalidade* do inconsciente, portanto, não exclui dos processos psíquicos toda e qualquer determinação temporal; o que ela afirma é a sua independência da representação *cronológica e linear* do tempo.

A questão é que esta ausência da representação temporal ordinária tem conseqüências que ultrapassam o domínio representacional – e é isso que surpreende Freud: a atemporalidade aí *se faz real*, pois que a passagem do tempo – a do tempo que se poderia dizer orgânico, o da duração – não produz seus efeitos supostos de apaziguamento, desgaste, ou de qualquer transformação sobre os desejos inconscientes.

Na "Interpretação dos sonhos" (Freud, 1900/1998), já é essa a idéia que se encontra sobre a atemporalidade, junto com uma indicação sobre a sua abordagem na direção do trabalho analítico:

(...) é uma particularidade destacada dos processos inconscientes o fato de permanecerem indestrutíveis. No inconsciente, não se põe fim a nada, **nada** é passado nem está esquecido. É o que impressiona sobremaneira no estudo das neuroses, em especial da histeria. (...) Precisamente aqui a psicoterapia tem que fincar os dentes. **Sua tarefa consiste em dar aos processos inconscientes uma tramitação e um esquecimento. É que isso mesmo que nos inclinamos a julgar trivial e que explicamos por influência primária do tempo** sobre os restos mnemônicos da alma, a saber, o empalidecimento das lembranças e o enfraquecimento afetivo das impressões que já não são recentes, é **em realidade**

³⁷Lacan elucida esta temporalidade como uma propriedade do significante (cujo efeito de significação é necessariamente retroativo) – o que justifica a introdução da dimensão significante no domínio da causa – do sujeito, da neurose – (Cf. Lacan, 1964-5, p.28), pois que, como descobriu Freud, esta só se constitui retroativamente.

produto de alterações secundárias que se conseguem após árduo trabalho.
(idem, p.569)

Fica claro, assim, que a atemporalidade não é definitiva, inabordável, e que o “árduo trabalho” solicitado é, por assim dizer, o de uma *temporalização* destes processos inconscientes. É preciso permitir que eles se submetam ao tempo, não tanto para que o sujeito possa lembrar, mas, conforme indica Freud, para que possa *esquecer*.

Na “31ª. Conferência” (1933 [1932]), a possibilidade desta operação chega a ser formulada como uma exclusividade da análise:

Dentro do isso não se encontra nada que corresponda à representação do tempo, nenhum reconhecimento de um decurso temporal e – **o que é assombroso no mais alto grau** e aguarda ser considerado pelo pensamento filosófico – **nenhuma alteração do processo psíquico pelo transcurso do tempo**. Moções de desejo que nunca saíram do isso, mas também impressões que afundaram no isso através do recalque, **são virtualmente imortais, se comportam durante décadas como se fossem acontecimentos novos. Só é possível discerni-las como passado, desvalorizá-las e desinvesti-las (...) por meio do trabalho analítico (...)**. (idem, p.69)

Isto que parece estar em contradição precisamente com a noção de que o efeito analítico depende do "preenchimento das lacunas da lembrança", na verdade articula o seu fundamento: é preciso que "acontecimentos" que "se comportam como novos", possam ser situados *a posteriori* como o passado que então *terá sido*³⁸ o do analisante, para que assim se abra lugar ao efetivamente novo. A partir daí, já podemos inferir que a psicanálise não visa, conforme tanto se lhe imputou, o resgate definitivo das lembranças de impressões do passado – o que, aliás, funcionaria apenas como um saber para justificar o presente; visa antes, conforme aponta Freud, discernir algo “como

³⁸ O *futuro anterior* no qual Lacan distingue (desde 1953-54) o paradoxo do “efeito de retroversão pelo qual o sujeito, em cada etapa, transforma-se naquilo que era (...) e só se anuncia “ele terá sido”, no futuro anterior”.(1960/1998, p.823)

passado” para então poder “desvalorizar” e “desinvestir” isso que cristaliza o tempo do sujeito, e entrava o movimento do desejo.

Mas por que só o trabalho analítico poderia possibilitar isto que chamamos aqui de uma *temporalização*? Se ela não se dá espontaneamente, se não deriva da “influência primária do tempo”, de onde mais poderia derivar?

Ao longo de sua experiência, Freud põe à prova de várias maneiras estas questões – notadamente, no problema da duração do tratamento (Cf. Freud, 1913/1998), na tentativa de fixar um prazo para o seu término (Freud, 1918 [14]; e 1937a/1998), e na própria questão do término da análise (Freud, 1937a/1998). E a cada vez, ele não deixa de levar em conta as conseqüências da atemporalidade – de onde resultam algumas de suas posições mais difíceis, como a sustentação da impossibilidade (socialmente assintosa) de se prever, ainda que por alto, a duração do tratamento, e mais tarde, a de que a análise, em certa perspectiva, seria uma “tarefa interminável” (Freud, 1937a/1998, p.251) –, sem contudo abdicar da exigência de pôr um termo a ela, de “superar no sentido de um progresso a atemporalidade do inconsciente”³⁹ (Freud, 1918 [14], p.12), afirmando, por exemplo, que se a análise é interminável, ela não é “sem conclusão”. (Freud, 1937a/1998, p.251)

Entretanto, a questão sobre o que seria este *momento* de concluir – que é, no fundo, a mesma questão da superação da atemporalidade – é tratada por Freud, em “Análise terminável e interminável” (Freud, 1937a/1998), não em sua dimensão temporal, mas através da tentativa de esboçar critérios clínicos em termos tão gerais e tão modestos que, de certa forma, acabam colocando em evidência o fato de que a decisão conclusiva não poderia provir daí. E, entretanto, não resta dúvida de que Freud, num determinado momento, decidia. Ou seja, como já dissemos, embora não dispusesse

³⁹ Vale notar que esta noção do progresso não o supõe na “influência primária do tempo”, mas justamente no trabalho de “superação da atemporalidade”.

dos recursos epistemológicos, ou antes, do recurso – nomeadamente, o significante, tal como, a partir de Saussure, Lacan o reintroduz – para formular a temporalidade deste ato, ele não deixou de contemplá-la – e não apenas em sua clínica, mas de algum modo também, como veremos, na teoria.

Em "Além do princípio do prazer" (Freud, 1920/1998), ao ensaiar a nova metapsicologia que se impunha a partir da consideração da repetição como uma tendência "mais originária, mais elementar, [e] mais pulsional do que o princípio do prazer (...)" (idem, p.23), Freud se deixa – conforme anuncia no início do quarto capítulo do texto – especular minuciosamente sobre as funções e os elementos estruturantes do aparelho psíquico; e aí, faz uma interpolação curiosa:

Neste ponto me permito tocar de passagem em um tema merecedor de um tratamento mais profundo. A tese de Kant segundo a qual tempo e espaço são formas necessárias de nosso pensar pode hoje se submeter à revisão à luz de certos conhecimentos psicanalíticos. **Temos averiguado que os processos inconscientes são em si 'atemporais'**. Isto significa, em primeiro lugar, que não são ordenados temporalmente, que o tempo nada altera neles, e que não se pode lhes aportar a representação do tempo. Estas são características negativas que só podemos conceber por comparação com os processos psíquicos conscientes. **Nossa representação abstrata do tempo parece mais estar inteiramente derivada do modo de trabalho do sistema Pcp.-Cs., e corresponder a uma auto-percepção deste.** (...) Sei que estas afirmações soam muito obscuras, mas não posso fazer mais do que me limitar a indicações desta classe. (Freud, 1920/1998, p.28).

O tema da atemporalidade retorna neste momento, dando lugar a uma nova hipótese com relação à origem da representação do tempo. Introduzida de modo rápido e, de fato, um tanto obscuro aí, ela se esclarece um pouco mais em “Notas sobre o *bloco mágico*” (Freud, 1925a[1924]/1998) – onde a analogia entre o dito bloco e o aparelho psíquico auxilia Freud a derivar a idéia do tempo especificamente do “funcionamento descontínuo” atribuído ao sistema Pcp.-Cs:

Sobre o bloco mágico, a escrita desaparece a cada vez que se interrompe o contato íntimo entre o papel que recebe o estímulo e a prancha de cera que conserva a impressão. Isto coincide com uma noção que formei há muito tempo acerca do modo de funcionamento do aparelho psíquico da percepção, mas que até agora guardei para mim. Supus que inervações de investimento são enviadas e recolhidas em golpes periódicos rápidos do interior até o sistema Pcp-Cs, que é completamente permeável. (...) Seria como se o inconsciente, por meio do sistema Pcp-Cs, estendesse ao mundo externo antenas, e as retirasse rapidamente, assim que tomassem amostras de suas excitações. Portanto, **as interrupções, que no bloco mágico vêm de fora, foram atribuídas por mim à descontinuidade da corrente de inervação; (...) Faço, ainda, a conjectura de que neste modo de trabalho descontínuo do sistema Pcp-Cs se baseia a gênese da representação do tempo.** (idem, p.246-7)

Lançando mão de analogias tão ousadas quanto as de um psiquismo com antenas que vem e vão ao mundo externo – ou mesmo a do próprio “bloco mágico” –, a elaboração freudiana avança discernindo essencialmente a *descontinuidade* como origem da representação do tempo, e – seria preciso inferir também –, como condição de possibilidade da incidência psíquica da temporalidade.

É nada menos que genial o fato de Freud poder antecipar, ou apenas *conjecturar* – como cuidadosamente se expressa – sobre o papel da descontinuidade na gênese da experiência temporal, sem atribuí-la à percepção *imediate* do mundo (por exemplo, do dia e da noite, ou das transformações naturais nas quais se costuma supor a evidência da *realidade mesma* do tempo); e sem dispor ainda do *conceito* de significante – o qual, num certo sentido, se define por introduzir, na “continuidade do real”, a “descontinuidade do simbólico” (Lacan, 1956-57, p.357).

É precisamente esta “continuidade do real”, contrária a toda razão e a toda intuição, que se revela a Freud com a descoberta “surpreendente” e “assombrosa no mais alto grau” da atemporalidade. Não à toa ela reaparece justo neste momento de elaboração da chamada *segunda tópica*. Pois o que se divisa aí, a partir do conceito de repetição, é a idéia de que, da perspectiva da pulsão – e mesmo da perspectiva da

natureza – o tempo *não faz diferença*; ele é, na melhor das hipóteses, um circuito, um ciclo:

(...) de que modo o pulsional se articula com a compulsão à repetição? Aqui não pode deixar de se nos impor a idéia de que estamos na pista de um caráter universal das pulsões (...) e talvez da vida orgânica em geral. *Uma pulsão seria então um esforço, inerente ao orgânico vivo, de reprodução de um estado anterior* que o vivo teve de abandonar sob a influência de forças perturbadoras externas; seria (...) a expressão da inércia na vida orgânica. (Freud, 1920/1998, p.36)

Não há, portanto, no fluxo do tempo, nenhum ímpeto evolutivo, nenhum progresso presumível, já que a meta é a conclusão do ciclo, o retorno a este "estado anterior", inorgânico – a morte – por vias imanentes. E se alguma transformação se verifica, do ponto de vista orgânico, deve ser atribuída à adaptação às forças externas.

Porque mesmo as pulsões sexuais, segundo Freud:

São conservadoras no mesmo sentido que as outras enquanto refletem estados anteriores da substância viva; mas o são em maior medida, pois resultam particularmente resistentes a ingerências externas, e o são ainda em outro sentido, pois conservam a vida por períodos maiores. (idem, p.40).

Ao que agrega uma nota de sarcasmo em 1923: "E apesar disso são a única coisa que podemos aduzir em favor de uma tendência interna ao 'progresso' e à evolução ascendente!" (idem).

A partir da distinção de um além do princípio do prazer, a atemporalidade dos processos primários pode ser então concebida fundamentalmente como expressão da repetição, deste tempo pulsional que não passa, e que só se extingue com sua meta. Neste sentido, a atemporalidade *é a regra* – e o efeito inesperado que instaura um outro sentido, furando o círculo do tempo, é a exceção, o acidente, a imponderável "influência externa". Este efeito pode ser o de um "curto-circuito" (idem, p.39) – como se exprime Freud sobre a abreviação precipitada da meta pulsional – mas também o de um trajeto

singular, *indireto*, isto é, não exclusivamente orientado pela busca desta satisfação revelada como "de outra índole, mas *direta*." (idem, p.16, grifo nosso).

Essa possibilidade é dada na cultura, precisamente na medida em que se instaura, segundo a concepção freudiana, com a incidência da lei⁴⁰. Pois esta, articulando a condição do recalque, pode de algum modo fazer a barragem⁴¹ que perturba o fluxo contínuo, unívoco, circular e repetido da pulsão. O que quer que possa emergir de efetivamente *novo*, portanto, só advém como *descontinuidade*, desvio no curso deste fluxo, e – afirma Freud, de um modo que se diria paradoxal⁴² – a partir “(...) do recalque das pulsões, sobre o qual se edifica o que há de mais valioso na cultura humana” (Freud, 1920/1998, p.41):

A pulsão recalçada nunca cessa de aspirar a satisfação plena (...) **a diferença entre o prazer de satisfação encontrado e o pretendido engendra o fator pulsionante**, que não admite se aferrar a nenhuma das situações estabelecidas, mas, nas palavras do poeta 'empurra, indomado, sempre a frente'. O caminho para trás, em direção à satisfação plena, em geral é obstruído pelas resistências em virtude das quais os recalques se sustentam; e então **não resta senão avançar pela outra direção de desenvolvimento, livre ainda, na verdade sem perspectivas de terminar o trajeto nem de alcançar a meta.** (idem, p.42).

O que se apresenta aí é a possibilidade, a partir desta diferença (“diferença entre o prazer encontrado e o pretendido...”), exclusiva ao ser falante e à qual está sempre confrontado, de tomar "outra direção" que não a da mera repetição da tentativa de obter o prazer final. Esta outra direção – a que Lacan distingue, a partir da descoberta de Freud, como a do *desejo* (ver, por exemplo, Lacan, 1964/1998, pp.146-47) – é a via em que se faz valer esta diferença, única possibilidade de que algo novo se dê em ato, se

⁴⁰ Cf. “Totem e tabu”(1913 [1912-13]), e ainda, “Mal-estar na civilização” (1930 [1929])” onde Freud afirma que a passagem da “família humana” à cultura depende da emergência da primeira forma de lei (*recht*) que seria o tabu do incesto.

⁴¹ Aludimos aqui à noção freudiana do recalque como “dique” da pulsão (1905/ 1998) e à definição do trabalho de análise como “um trabalho de cultura, como a drenagem do *Zuider zee*.” (1933/ 1998).

⁴²Pois que, por um lado, Freud considera como meta de uma análise o “cancelamento” do recalque, sem, no entanto, promover a idéia ingênua de que seria possível ou mesmo desejável um desrecalcamento da pulsão, como uma espécie de “libertação do indivíduo” das “amarras sociais”.

concretize no mundo para além do sujeito e de seu prazer, para além do trajeto pulsional previsto. Entretanto – é preciso ressaltar – a neurose, a atemporalidade do inconsciente, tudo isto evidencia que a cultura mesma *não garante* o franqueamento desta via, não garante a emergência do novo. Pode-se cogitar que sem isto ela tende, como tudo mais, a extinguir-se; não apenas *de fato*, como Freud já aventara em 1930, nas últimas linhas do “Mal-estar na civilização”, mas também *de direito* – se pudermos entender por aí a vigência da dimensão simbólica⁴³ como sua condição *sine qua non* (através da qual a cultura, mesmo abrigando inextrincavelmente a barbárie, pode ainda distinguir-se dela).

Mas nem o risco, nem a experiência efetiva desta extinção (até o momento, surpreendentemente, apenas a do segundo tipo⁴⁴) exigem a transformação, a interrupção do *mesmo* que poderia, de algum modo, alterar – ou ao menos não precipitar – este destino. É que nada realmente – nada *no real* – necessita a existência destas exceções que são a cultura, o sujeito, o desejo⁴⁵, a não ser – podemos dizê-lo com Lacan – o ato que os sustenta. E sustentá-los tampouco é uma *obrigação* – quem ou o quê teria o poder de obrigá-la? – mas apenas uma *responsabilidade*, a *ser ou não assumida*. Trata-se, portanto, única e exclusivamente, de um passo ético.

É justamente neste passo que Freud ousa afirmar como uma tarefa da análise a de “superar da atemporalidade”, ou seja, a de promover, num esforço contrário à tendência geral à repetição, a incidência de um tempo que – da perspectiva do sujeito, do desejo – *faz diferença*; e até mesmo – é o caso de dizê-lo –, *toda a diferença do mundo*.

⁴³Concebida como ternária (que assim não pode ser simplesmente assimilada à linguagem, a qual pode ser *binária*, como nos mostra a ciência).

⁴⁴A extinção “de direito”, a qual não deixa, entretanto, de ter conseqüências reais (o exemplo mais comum seria o dos totalitarismos, mas nem precisaríamos ir tão longe...).

⁴⁵Esta é, aliás, uma conseqüência direta e, entretanto, não suficientemente inferida do fato mais do que conhecido de que o homem é o único animal capaz de extinguir a própria espécie. Costuma-se postular a existência de um instinto de sobrevivência ou de perpetuação da espécie como garantia real das transformações necessárias à manutenção da vida; se este instinto, especialmente no caso humano, é em si mesmo altamente discutível, a sua possível realidade, de qualquer modo, não poderia garantir a perpetuação *deste modo de existência humana* (via sujeito do desejo), mas – hipoteticamente – apenas a do ser humano, numa “existência de autômato”, por exemplo (perfeitamente possível do ponto de vista biológico, pelo menos).

Contudo, ao atribuir a temporalidade à descontinuidade das “correntes de inervações”, Freud não pôde derivar dela um recurso clínico específico para fazer o tempo incidir para além (ou para aquém) do sistema Pcp-Cs. Este recurso só pôde ser concebido como tal com o reconhecimento da descontinuidade como *resultando da operação significante* – precisamente a partir do quê Lacan formula o dispositivo do *tempo lógico*⁴⁶. Aqui se configura, portanto – com relação à questão que nos colocamos no início deste capítulo – a seguinte hipótese: não seria este dispositivo lacaniano a consequência a ser tirada para a psicanálise da descoberta freudiana da atemporalidade?

Cabe deixar claro, entretanto, que esta hipótese não supõe a ausência, na clínica de Freud, de qualquer efeito de temporalização: a psicanálise certamente não se constitui sem este. Mas se tal efeito ocorria – e se não provinha nem da “influência primária do tempo”, nem da manipulação direta das “correntes de inervação” – não seria justamente na medida em que o trabalho analítico, desde o início, se dirigia à fala – *não* em seu sentido manifesto, unívoco, e intencional, mas nos latentes, duplos, e inesperados, revelados em sua dimensão *significante*? Não eram sempre as “pontes verbais” (ver, por exemplo, Freud, (1905[1901]) /1998, p.79) que, na associação livre, permitiam ao sujeito passar de um tempo *suposto presente*, a um *suposto passado* – deslizando nas “cadeias de lembranças”, tropeçando em suas “lacunas”, e construindo novas pontes, para alcançar-se, enfim, *lá onde estava*⁴⁷?

Esta dimensão temporal da análise, evidentemente, não é outra senão a que Freud apreendia como a da *restituição da história* do paciente. E embora não tenha podido distinguir *teoricamente* – o que, numa práxis, não deixa de ter consequências *práticas* – a ancoragem significante desta história, a complexidade e a peculiaridade do que concebe através dela ao longo de sua obra são índices de que, num certo sentido, aqui

⁴⁶ Conforme veremos no capítulo 3.

⁴⁷Cf. “Onde isso era/estava, devo eu advir” (*Wo Es war, soll Ich werden*). (Freud,1933/1998, p.74)

também, *a história não é mais* (ou não é simplesmente) *a história* (cf. capítulo 1, p.19). Mas então, por que foi preciso concebê-la como tal? O que pôde ser sustentado, na psicanálise, sob o nome de história?

2.2 As histórias de Freud

A ambigüidade da revelação histórica do passado não decorre tanto da vacilação de seu conteúdo entre o imaginário e o real, pois ele se situa em ambos. Tampouco se trata de que ela seja mentirosa. **É que ela nos apresenta o nascimento da verdade na fala e, através disso, esbarramos na realidade do que não é nem verdadeiro nem falso.** Pelo menos, isso é o que há de mais perturbador em seu problema.

J. Lacan. *Função e campo da fala e da linguagem*, 1953

Antes de mais nada, é preciso considerar que, de início, não estava entre as preocupações de um médico “educado (...) em diagnósticos locais e eletroprognósticos” (Freud, 1893-5/1998, p.174), como era Freud, distinguir em sua atividade um conceito ou uma função para a história – a não ser, talvez, para aquela recolhida no procedimento (até então) trivial da anamnese. Mas eis que, precisamente aí, encontra-se o primeiro obstáculo à tentativa de tratar as chamadas “doenças nervosas funcionais” (Freud, 1890, p.117): em lugar da *anamnese*, o que se obtinha dos pacientes histéricos eram os indícios de uma *amnésia* bastante particular. Esta incidia sempre e somente sobre as “circunstâncias de ocasionamento do sintoma”, e, além disso, curiosamente, não era relatada ou percebida como tal pelos pacientes. Tratava-se de uma perda de memória que se apresentava, em princípio, *não* como um sintoma, mas, de algum modo, como a sua contrapartida.

Por outro lado, na medida em que a técnica hipnótica – ao legitimar a fala de uma *condition seconde* – revelava a presença da lembrança aparentemente perdida, e que esta, ao ser “declarada” (*Aussprechen*) (Breuer e Freud, 1893-5/1998, p.32), produzia

efeitos terapêuticos inesperados sobre uma doença suposta *nervosa*, um nexos essencial pôde ser discernido então entre *parte* e *contraparte*: à amnésia histérica, correspondia o sintoma, como o “símbolo mnêmico” de sua própria história.

Foi, portanto, nesta dimensão nebulosa de uma história *nem esquecida, nem lembrada* pelo paciente, que Freud precisou reconhecer – não sem embaraço – o campo de investigação a partir do qual se alcançava, pela primeira vez e ao mesmo tempo, um esboço de compreensão, e um tratamento efetivo – isto é, não sugestivo – dos fenômenos histéricos:

Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neuropatologistas, fui preparado para empregar diagnósticos locais e eletroprognósticos, e ainda me causa estranheza que os relatos de casos que escrevo pareçam contos e que, como se poderia dizer, faltem o selo de seriedade da ciência. Tenho de consolar-me com a reflexão de que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso, e não qualquer preferência minha. (...) Os casos clínicos dessa natureza devem ser julgados como psiquiátricos; **entretanto, possuem uma vantagem sobre estes últimos, a saber: uma ligação íntima entre a história de sofrimento do paciente e os sintomas de sua doença** (...) (idem, p.174)

Assim, se a história toma parte deste início da construção do que logo viria a ser a psicanálise, não é por *princípio* (pela adesão a uma “cosmovisão” historicista qualquer, por exemplo), nem por *preferência sua* – como esclarece Freud –, mas *apesar* dele mesmo, e de seu ideal de ciência. Entretanto é também em função de sua posição inabalável na *Weltanschauung* científica (Freud 1933b/1998) que Freud, não podendo capitular frente ao desafio etiológico colocado pela histeria, precisa sustentar a legitimidade desta primeira via de acesso ao *sentido do sintoma*. Pois ao contrário dos médicos de sua época, Freud simplesmente não se contentava “com o expediente de que a paciente era uma histérica por sua própria constituição, capaz de desenvolver sintomas histéricos sob a pressão de uma excitação intensa *de qualquer índole*”. (Freud, 1893-5/1998, p.159, grifo do autor)

Embora já na “Comunicação preliminar” (Breuer e Freud, 1893-5/1998) fosse sustentada a ampliação do conceito de trauma, e assim a extensão do conceito de *histeria traumática* a toda histeria, isto não implicava reduzir o trauma a uma “excitação intensa de qualquer índole.” Justamente, a “vantagem” que “a ligação íntima entre a história de sofrimento (..) e os sintomas” trazia sobre a abordagem psiquiátrica, era a de permitir alguma definição desta *índole*, e portanto, alguma especificação etiológica para a histeria.

Através da restituição da história do trauma, era possível distinguir a determinação, e logo, a *sobredeterminação* (idem, p.223) do sintoma neurótico; e por aí também (o que foi indispensável à inauguração de uma nova clínica), operar de um modo mais eficaz do que o sugestivo, a remissão dos sintomas. A esse respeito, por exemplo, no caso de Emmy Von N. (Freud, [1889] 1893-5/1998), Freud relata:

Todas as vezes em que, como no caso do medo de animais, (...) não cheguei até a história da gênese psíquica do sintoma, mas pretendi operar mediante uma sugestão autoritária (...) seu resultado foi tão nulo como o de tantos ensinamentos gerais que lancei sobre ela, que foram como se tivesse repetido esta única sugestão '*Fique curada*'. (idem, p.117)

Era preciso, portanto, chegar à *história do sintoma*. Mas quando é que se sabia ter chegado a alcançar esta história realmente, desde o início?

É certo que a remissão de um sintoma podia ser a pista de que o tratamento estava no bom caminho; entretanto, este caminho logo se bifurcava, se ramificava, se tornava labiríntico, encontrava becos sem saída; a persistência de alguns sintomas, a emergência de outros, e mesmo a banalidade de certas situações reveladas como traumáticas, indicavam que a *origem* de toda aquela história parecia não ser jamais atingida. Mas era lá, precisamente, que Freud visava chegar com a sua investigação, nesta origem, no “*caput Nili* da neuropatologia”. (Freud, 1896c/1998, p.202).

Onde é que chegamos se seguimos as cadeias de lembranças associadas que a análise nos revela? Até onde elas chegam? Possuem um término natural em algum lugar? Por acaso nos levam a vivências de algum modo homogêneas, por seu conteúdo ou pelo período de vida, de modo que pudéssemos encontrar nestes fatores sempre homogêneos a busca etiologia da histeria? (idem, p.197)

Estas questões engendram, de certa forma, todas as modificações sofridas na concepção da história ao longo da elaboração psicanalítica; é que, de fato, não é possível determinar um “término *natural*” para as “cadeias de lembranças”. Entretanto, para Freud foi possível – ou antes, foi *preciso* – determinar este término (ou esta origem) num ponto que se destacava como recorrente nas análises por ele empreendidas – ponto, por assim dizer, de convergência daquelas “histórias de sofrimento” tão diversas:

Pois bem, aqui está o resultado mais importante que encontramos quando uma análise é sistematicamente conduzida: **qualquer que seja o caso ou o sintoma que tomamos como ponto de partida, *infallivelmente termina-se por chegar ao âmbito do vivenciar sexual.*** Assim se haveria descoberto, pela primeira vez, uma condição etiológica para os sintomas histéricos. (idem, p.198)

Este ponto de chegada – a partir do qual a psicanálise se distingue de “uma teoria puramente psicológica, em que o fator sexual não é senão mais uma entre tantas fontes emocionais” (Freud, 1906 [1905]/1998, p.264) – passa a ser então o ponto de mira da análise. Tratava-se de fazer o paciente rememorar a sua história, de modo a encontrar nela a vivência *de caráter sexual*, cuja “lembrança” – e não a “impressão real” (Freud, 1896c/1998, p.211), como nota Freud – se tornara “incompatível” (Freud, 1894/1998), desencadeando então o sintoma histérico. Mas como seria possível afirmar justamente no “âmbito do vivenciar sexual” – desta função dita *natural*, comum a todo ser humano – esta *incompatibilidade* essencial, essencialmente traumática, constitutiva da “condição etiológica” específica da histeria?

Freud pôde fazê-lo, neste momento, com o que veio a ser conhecido como a “teoria da sedução”: “o trauma eficiente” era o efeito de “(...) uma experiência precoce de relações sexuais com irritação efetiva das partes genitais, resultante de um abuso sexual praticado por outra pessoa (...)” (Freud, 1896b, p.151). Não apenas os relatos clínicos o levavam a postulá-la, como, por outro lado, não era possível conceber senão através da *realidade* de uma vivência sexual, o *efeito real* do sintoma histérico (assim apreendido por Freud, à diferença do senso comum – *pós-científico*, é preciso notar – que desacreditava a histeria como mera simulação⁴⁸).

Durante o período de vigência desta “teoria da sedução” – revista publicamente só em 1905, com os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” – a concepção de história implicada na prática analítica era relativamente simples: havia inicialmente um fato objetivo e traumático – embora só efetivado como tal *a posteriori*, por uma série de outros fatos e/ou “seqüências de pensamento” (Breuer e Freud, 1893-5/1998) –; todos eles juntos compunham a “história de sofrimento”, da qual os trechos incompatíveis sucumbiam à defesa, tornando-se inconscientes.

A história se complica, entretanto, quando Freud depara, não apenas em sua clínica, mas especialmente em sua auto-análise (iniciada em 1897), com uma *outra realidade* na determinação da neurose. Contudo, é evidente que, num primeiro momento – mesmo para ele – era muito mais difícil postular uma outra realidade do que, antes, desacreditar a sua teoria. Assim, na célebre carta 69 (Freud, 1897/1998), confessa: “Já não creio mais em minha 'neurótica'” (idem, p.301). O fato de que não se podia encontrar no inconsciente “signo de realidade”, e que, portanto, não havia como

⁴⁸ Já em 1890, no texto “Tratamento psíquico (tratamento anímico)” (1890) Freud se posiciona assim: “Em geral, quando se formula um juízo sobre dores que (...) se incluem entre os fenômenos corporais, é preciso levar em conta sua evidentiíssima dependência de condições anímicas. Os leigos, que de bom grado resumem tais influências anímicas sob o nome de «imaginação», costumam ter pouco respeito pelas dores devidas à «imaginação», à diferença das provocadas por uma ferida, uma enfermidade ou uma inflamação. **Mas é uma evidente injustiça, pois qualquer que seja a sua causa, mesmo a imaginação, as dores não são menos reais nem menos fortes.**” (p., 120)

distinguir "a verdade da ficção investida com afeto", questionava a objetividade das cenas de sedução relatadas; e isso sem falar na constatação da “inesperada freqüência da histeria”, enquanto era “pouco provável que a perversão contra crianças est[ivesse] difundida a este ponto (...)”. (idem)

Era preciso concluir, portanto, que tratava-se de fantasias; o *caput Nili* de Freud revelava-se uma miragem. Mas permanecia este fato, agora ainda mais curioso: se as fantasias já haviam sido discernidas na clínica como “fachadas protetoras” (Freud, 1897b/1998) contra “lembranças indesejáveis”, que lembranças poderiam ser *mais indesejáveis* do que as de uma cena de sedução (para que precisamente *estas* fossem construídas como fantasias protetoras)? E, por outro lado, de onde viria o caráter *sexual* destas fantasias da *infância* (até então suposta “inocente”, isto é, dessexualizada)?

Logo, Freud (agravando um pouco mais a sua situação diante de seus contemporâneos, já afrontados com a sua tese da etiologia sexual das neuroses) precisou afirmar a sexualidade como *infantil*, e as fantasias de sedução “como tentativas de defender-se da própria prática sexual (...)” (Freud, 1906 [1905]/1998, p.266). Assim, “(...) caiu por terra a insistência no elemento ‘traumático’” (idem) – entendido aí como o *fator accidental*, como um acontecimento objetivo na história do paciente –, e se abriu lugar para o reconhecimento desta *outra realidade*, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) das fantasias, que Freud postulou como a *realidade psíquica*.

A partir daí, a história em causa na análise é, por assim dizer, dessubstancializada; os histéricos continuariam “sofrendo de reminiscências” (Cf. Freud, 1937b/1998, p.270), mas as reminiscências *já não encontravam seu suporte nos fatos*.

Curiosamente, no entanto, se se desfaz a necessidade do resgate de uma história objetivamente vivida, levada a cabo, *realizada*⁴⁹, a elaboração freudiana não prescinde da noção de que é preciso restabelecer *algo* do passado, franqueando para este um outro lugar que não o de sintoma.

Assim, por exemplo, em um de seus últimos textos, "Esquema de psicanálise" (Freud, 1940[1938]/1998), Freud, desejando apresentar os princípios psicanalíticos "da maneira mais concisa e nos termos mais inequívocos" (idem, p.139), escreve:

Sobre isto [a capacidade do sonho de reproduzir impressões da primeira infância que se tornaram inconscientes] se baseia a ajuda, indispensável na maioria das vezes, que o sonho presta para **reconstruir a primeira infância do sonhador, o que nós buscamos no tratamento analítico das neuroses.** (idem, p.165)

É preciso destacar aí o termo *reconstruir*, que remete ao conceito elaborado como tal um ano antes, no texto "Construções em análise" (Freud, 1937b/1998). Aqui, a necessidade de se estabelecer a história esquecida do paciente é ainda sustentada, só que desta vez a partir do reconhecimento de uma dimensão de *construção*:

O conhecido propósito do trabalho analítico é mover o paciente a que venha a cancelar os recalques – entendidos no sentido mais amplo – de seu desenvolvimento primitivo (...) Sabemos que seus sintomas e inibições presentes são a consequência desses recalques, isto é, o substituto disso que foi esquecido. Que classe de materiais nos oferece, graças aos quais podemos conduzi-lo ao caminho pelo qual há de reconquistar as lembranças perdidas? (...) Com esta matéria-prima – para chamá-la assim – **nós devemos produzir o desejado. E o desejado é uma imagem confiável, e íntegra em todas as suas peças essenciais, dos anos esquecidos da vida do paciente.** (idem, p.260)

Neste início do texto, Freud já indica que a “imagem desejada” não é fruto imediato ou exclusivo da *recordação* do paciente, mas que é uma *produção conjunta*, onde o analista pode discernir sua tarefa:

⁴⁹ Pensamos aqui na possível relação com a concepção do inconsciente como o *não-realizado*, conforme elaborado por Lacan em seu seminário (1965/1985, p.34).

O analista não vivenciou nada nem reprimiu nada do que interessa; sua tarefa não pode ser recordar algo. Em que consiste, pois, sua tarefa? Tem de inferir o esquecido a partir dos indícios deixados; melhor dizendo: **tem de construí-lo**. (p.260)

Esta construção, no entanto, não supõe independência, ou liberdade de escolha com relação ao passado de que se trata; seu valor não se verifica pela opinião que o paciente possa emitir a respeito dela, mas depende de *corroborações indiretas*:

É correto que não aceitemos como de pleno valor um 'não' do analisado, mas tampouco outorgamos validade a seu 'sim'. (...) Assim, pois, das exteriorizações diretas do paciente (...) são poucos os pontos de apoio que podem ser obtidos para saber se se inferiu [uma construção] de maneira correta ou equivocada. Mais interessante é, por isso, que existam **variedades indiretas de corroboração, plenamente confiáveis**. (p.264-5)

As *corroborações indiretas*, discernidas, em seguida, nas ocorrências de associações, atos falhos, e mesmo no agravamento dos sintomas, são propriamente *corroborações inconscientes*. A *confiança plena* de que este modo de corroboração – e só este – é índice de que algo tocou ou se aproximou da verdade (idem, p.266), esta *certeza*, aqui também, "é Freud quem a tem" (Lacan, 1964/1985, p. 49). E se ele a reconhece como insuficiente para garantir ou antecipar qualquer efeito – o qual "somente a continuação da análise pode dizer (...)" (Freud, 1937b/1998, p.266) –, é só na medida em que sustenta esta certeza que o analista garante a *possibilidade* de o sujeito tirar daí, do quê se apresenta nas manifestações inconscientes, alguma consequência.

A construção, portanto, não é simples criação suposta livre, conforme a vontade de cada um, nem suposição teoricamente fundamentada por parte do analista; não se trata de mero exercício estético ou teórico, mas de um recurso validado na medida em que *produz efeitos*. E para Freud – o que, a esta altura, não deixa de ser paradoxal – "a

construção produz seu efeito por *restituir um fragmento da biografia* (Lebengeschichte) *do passado (...)*” (idem, p.270, grifo nosso).

Embora já não se tratasse da restituição de uma história – *Lebengeschichte* (literalmente, história de vida) – entendida como factual, do passado “como ele de fato foi” (cf. capítulo 1), Freud insiste ainda na busca de algo que ele reduz então a um “núcleo de *verdade histórica (historisch)*”⁵⁰ situado no cerne das formações inconscientes. Somente isto poderia justificar os “títulos de verdade irresistível” da fantasia e do delírio, e o “caráter compulsivo” do sintoma (Freud, 1939 [1934-38], p.81). O trabalho analítico deveria então visar *esta* verdade. Mas em que sentido seria ela *histórica*?

Para distinguir o seu estatuto, é preciso considerar a *verdade histórica* em relação aos conceitos a partir dos quais se constitui, isto é, ao de *verdade material*, e à distinção entre *realidade psíquica* e *realidade material*. Ao contrário do que se poderia crer, estas relações não são de simples oposição e analogia, respectivamente. Antes, há, entre os conceitos, imbricação e necessidade mútua – o que parece ser um recurso de Freud para marcar as diferentes dimensões do que se apresentava como um enigma:

Anunciei que nos inteiraríamos ainda de algo novo; é, em realidade, algo que surpreende e confunde. Como sabem, pela análise dos sintomas tomamos conhecimento das vivências infantis em que a libido está fixada e desde as quais são criados os sintomas. **Pois bem: o surpreendente reside em que estas cenas infantis nem sempre são verdadeiras. Mais ainda: na maioria dos casos não o são, e em alguns estão em oposição direta à verdade histórica.** Dirão vocês: este descobrimento é mais apto do que qualquer outro para desacreditar a análise(...) Se as vivências infantis que a análise traz à luz fossem reais em todos os casos, teríamos a sensação de nos movermos em terreno seguro; se, por regra geral (...) se revelaram como invenções, como fantasias dos pacientes, teríamos de abandonar este solo movediço e nos pormos a salvo em outro. **Mas não é nem uma coisa nem a outra (...)**. (Freud, 1917c [1916-17]), p.335)

⁵⁰ Cf. "De la historia de una neurosis infantil". (Freud, 1918 [14]/1998, p.87) ; "Construcciones en el análisis" (Freud, 1937b/1998) e também "Moisés y la religión monoteísta" (Freud, 1939 [1934-38]).

Salta aos olhos o embaraço epistemológico em que Freud se encontra, e aí também, a coragem com que afirma a efetividade e a legitimidade de algo que não é "nem uma coisa nem a outra", e também não pode ser *qualquer coisa*, uma vez que tem por efeito específico o sintoma neurótico. Este algo, que poderia estar mesclado ou até em franca oposição à *verdade histórica* tinha, no entanto, uma *realidade*:

Durante muito tempo [o paciente] não compreenderá nosso desígnio de equiparar fantasia e realidade e de não nos preocuparmos no início em saber se estas vivências infantis são (...) uma coisa ou outra. (...) Também elas possuem uma espécie de realidade: (...) o paciente se ocupou destas fantasias, e dificilmente este fato tem menor importância para sua neurose que se tivesse vivenciado na realidade o conteúdo de suas fantasias. Elas possuem realidade *psíquica*, por oposição a uma realidade *material*, e pouco a pouco aprendemos a compreender que *no mundo das neuroses a realidade psíquica é a decisiva*. (idem, p.336).

Num primeiro momento, a *verdade histórica* aparece assimilada à *realidade material*, a qual diria respeito ao fato de o paciente ter ou não *vivenciado* um determinado fato em seu passado. Neste sentido – Freud o sublinha – não seria a *verdade histórica* a decisiva, mas a *realidade psíquica*. Entretanto, as fantasias que teciam esta realidade, surpreendentemente, *não* se apresentavam como criações completamente diversificadas e singulares, expressão de um psiquismo individual e autônomo, mas antes como variações sobre o mesmo tema: o sujeito em sua relação ao sexo. A partir da observação clínica da recorrência, *a despeito das vivências pessoais*, das fantasias nomeadas "primordiais" – observação do ato sexual entre os pais, sedução, e ameaça de castração (idem, p. 338) –, a *verdade histórica* é então reintroduzida como aquilo que, na *realidade psíquica*, deriva de *alguma realidade material*. Somente através desta última se poderia justificar algo que na *realidade psíquica* parecia ser da ordem do *necessário*, e que portanto não podia derivar da contingência das vivências ou

de fantasias *individuais*. Era preciso dar conta do fato desta recorrência – ou seja, para Freud, não metafísico, desta *transmissão*:

Não se tem outra impressão senão a de que tais eventos da infância [observação do ato sexual entre os pais, sedução, e ameaça de castração] **são de algum modo necessários, pertencem ao patrimônio indispensável da neurose**. Se estiverem contidos na realidade, muito bem; se não, estabelecem-se a partir de indícios e são completados mediante a fantasia. O resultado é o mesmo (...) **De onde vem a necessidade de criar tais fantasias e o material com que são construídas?** Não cabe dúvida de que sua fonte está nas pulsões, mas fica por explicar o fato de que em todos os casos sejam criadas as mesmas fantasias com idêntico conteúdo. **Tenho pronta uma resposta para isto, e sei que lhes parecerá ousada. Opino que estas fantasias primordiais (...) são um patrimônio filogenético.** (...) Parece-me bem possível que tudo o que hoje nos é contado em análise como fantasia [fantasias primordiais] foi realidade nos tempos originários da família humana (...)(idem, p.338)

Com a hipótese filogenética, Freud tenta resolver o problema do *suporte* desta transmissão, evitando, tanto quanto possível, uma solução "abstrata (...) e não histórica" (Freud, 1925b[1924]/1998, p.68) – como classifica a "nova interpretação dos fatos da análise" (idem) dada por Jung. O que se transmite nas fantasias primordiais é, na concepção freudiana, a *verdade histórica* do avatares da passagem da “família humana” para o que ele denomina propriamente a *cultura* – a qual, conforme concebida em “Totem e Tabu” (1913), não resulta de uma evolução natural, mas de um *ato*⁵¹.

Curiosamente, é *esta* a história que se sedimenta em "traços mnêmicos inconscientes" – os quais, desenhando organicamente uma "herança arcaica", alicerçam numa *materialidade* o fato de que algo de um tempo *primordial* (porém não do insondável e pré-histórico início dos tempos, mas de um tempo histórico inaugurado pelo ato) se faz *presente*, de modo necessário, inescapável, constitutivo para o sujeito.

Importa sublinhar que esta materialidade, embora orgânica, não é aí um *dado natural*; o caráter *histórico* da verdade que ela manifesta é justamente o que permite

⁵¹ “No princípio, foi o ato”, afirma Freud, citando Goethe, referindo-se ao *assassinato do pai da horda primordial*, como o acontecimento inaugural da cultura.

distingui-la, por um lado, de uma “natureza humana”, e por outro (que é apenas o avesso do primeiro), de um psiquismo transcendente, arquetípico, atemporal.

É sobre a noção da filogênese, portanto – na qual convergem as mais controversas elaborações freudianas⁵² – que se sustenta, com a firmeza e a fragilidade de “uma bailarina se equilibrando na ponta de um pé” (Freud, 1939 [1934-38]/1998, p.66) – a construção da psicanálise. Para Freud, os traços constitutivos do aparelho psíquico – o recalque, o complexo de Édipo, a diferenciação das instâncias psíquicas – são conseqüência da *transmissão material* de uma história que, por mais inverossímil que possa parecer⁵³, precisa – *a posteriori*, certamente – ser suposta como *real*.

Com a noção de *verdade histórica*, Freud de algum modo articula *realidade material* e *realidade psíquica*, e destitui a relevância do caráter *verdadeiro* ou *falso* desta última (isto é, da *adequação* de uma determinada manifestação psíquica aos fatos ditos objetivos). É, aliás, esta articulação que parece permitir a escolha do termo *realidade* na qualificação do psiquismo, conferindo uma espécie de lastro a algo que não é *nem positivo, nem relativo*, “nem verdadeiro, nem falso” (cf. epígrafe deste item) – e que, de outra perspectiva, poderia ser simplesmente assimilado à ilusão (não se falaria então de *realidade psíquica*, mas de *ilusão psíquica* como o domínio próprio da fantasia, do inconsciente, em oposição à realidade *tout court*). Pode-se considerar, assim, que a afirmação freudiana de uma *realidade* psíquica porta o índice de um limite que não deriva da realidade factual do vivido, nem tampouco de um fantasiar suposto livre, – “nem uma coisa, nem outra”, como ousou afirmar Freud – mas, como apontou

⁵² Notadamente, as apresentadas em “Totem e tabu”, “Moisés e o monoteísmo”, e na própria concepção do complexo de Édipo, as quais Lacan introduz como os *mitos* de Freud em seu Seminário de 1969-70.

⁵³ Até porque, como observa Freud em “Moisés e o monoteísmo” “(...) *o verossímil nem sempre é verdadeiro, e a verdade nem sempre é verossímil.*” (idem, p. 17),

Lacan, da incidência material do significante, desde a qual esse limite se precipita como *real*.

É esta dimensão que, a partir de Lacan, podemos encontrar na elaboração freudiana da história, e que nos permite discernir nela algo da sua complexidade, de seu lugar na teoria psicanalítica e até de sua estranheza. Através da história, o que Freud afirma é, por um lado, a determinação “transindividual”⁵⁴, mas também *temporal* e *material* na constituição do psiquismo – o que, da perspectiva lacaniana, podemos entender como o efeito real da incidência *material* e *temporal* da estrutura da *linguagem* – e, por outro, a singularidade no modo como cada sujeito faz a sua entrada nesta história.

Por esta entrada não ser *a priori* franqueada ao ser humano, por não ser unívoca, e por não haver portanto nenhum saber que possa assegurá-la, ela só se dá de modo contingente, singular. E no entanto – e por isso o mal-estar *é da cultura* (cf. Freud, 1930 [1929]) – a entrada é uma só.

“*Oh, inch of nature!*”⁵⁵ – exprime Freud, num lamento, a situação do “filhote do homem”, o qual, não encontrando lugar na natureza, tem de ingressar de *algum modo* na história, na cultura, padecendo disso mesmo que faz a sua condição, isto é, de não poder jamais fazer a sua entrada de modo definitivo, seguro, integral. Por isso, ele *repete* a tentativa, *repete* a sua história. E aí, justamente, Freud o incita a *rememorá-la* (reconhecendo, assim mesmo – pelo menos desde “Recordar, repetir e elaborar” (1914a/1998) – algo que na análise passa irredutivelmente pela repetição).

⁵⁴ Termo usado por Lacan em “Função e Campo da fala e da linguagem” (1953/1998, p.260): “O inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso”, o que nos permite relacionar o termo *transindividual* à noção do inconsciente como *discurso do Outro*.

⁵⁵ Supostamente citando Shakespeare, conforme a nota do editor (ver Freud, 1930 [1929], p.90).

Mas para distinguir o que está em causa na rememoração de uma história ao mesmo tempo singular e repetida, necessária e contingente, seguiremos, no próximo capítulo, o conselho de Lacan, que nos indica que

(...) para compreender os conselhos freudianos é preciso partir desse fundamento de que o sujeito chamado [de volta para casa, no inconsciente] – é o sujeito da origem cartesiana. Este fundamento dá função verdadeira ao que chamamos, em análise, rememoração. (Lacan, 1964/1985, p. 50).

Vejamos, então, o que é este “sujeito da origem cartesiana”, e em que sentido se poderia apreender aquilo que nele – da perspectiva ética da psicanálise – solicita a rememoração, e através dela, a *temporalização*.

Capítulo 3 – O sujeito “banido” de volta para casa

Não digo que Freud introduz o sujeito no mundo – o sujeito como distinto da função psíquica, a qual é um mito, uma nebulosa confusa – pois é Descartes quem o faz. Mas direi que Freud se dirige ao sujeito para lhe dizer o seguinte, que é novo – *Aqui, no campo do sonho, estás em casa. Wo Es war, soll Ich werden.* (...) o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano, porque a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural. **É desse passo que depende que se pudesse chamar o sujeito de volta para casa, no inconsciente (...).**

J.Lacan, *O Seminário*, lição de 5 de fevereiro de 1964

Antes de abordar esta que é uma das teses mais controversas da Lacan, importa precisar o seguinte: ela não situa a psicanálise como uma decorrência *necessária* do passo de Descartes, ou da ciência moderna; a psicanálise, evidentemente, não é *cartesiana* – mas *freudiana* – e não pode ser subsumida “À ciência no sentido moderno, sentido que se postula como absoluto” (Lacan, 1966/1998, p.869. Grifo do autor; crase nossa). E se Lacan reconhece aí – no que se apresenta como a própria antítese da práxis psicanalítica – a sua *condição* essencial (idem, p.871), é porque situa a sua *causa* em outro lugar.

Nenhuma razão histórica ou epistemológica *necessita*, da perspectiva lacaniana, a experiência do inconsciente tal qual Freud nos lega. Pois se “seguramente o inconsciente esteve sempre presente, existindo, agindo, antes de Freud, importa sublinhar que todas as acepções que foram dadas, antes de Freud, dessa função inconsciente, não têm absolutamente nada a ver com o inconsciente de Freud”. (Lacan, 1964/1985 p.121).

Com efeito, o que já se exprimira tantas vezes nos diversos domínios da atividade humana (não apenas na arte e na filosofia, mas também na medicina, na

psicofisiologia) como vislumbre, cogitação, intuição sobre uma “outra cena”⁵⁶ – afinal sempre remetida ao inefável, excepcional, ou ao meramente secundário – ganha, com Freud, a cena principal: os processos inconscientes são os *primários*; suas manifestações não são privilégio de espíritos extraordinários, mas pertencem à *vida cotidiana*; “o psíquico é em si inconsciente”, a consciência é periferia.

Mais surpreendente é que, de uma tal subversão da *ordem natural das coisas*, a psicanálise não tenha chegado – conforme se costuma crer – à evidência da ausência radical de ordem, e daí a uma suposta *liberdade de ser*, mas a uma *outra ordem* de coisas, cuja articulação permitiu, de qualquer modo – ou antes, de um modo inédito – a abertura de um novo campo de intervenção sobre as “amarras [desse] ser” (Cf. Lacan, 1957/1998, p.531). Neste sentido é que Lacan afirma haver uma ligação

...entre esse campo [o campo do sujeito do inconsciente] e o momento, momento de Freud, em que ele se revela. É esta ligação que exprimo, aproximando-a das passadas de um Newton, de um Einstein, de um Planck, como **uma marcha a-cosmológica, no sentido de que todos esses campos se caracterizam por traçar no real um sulco novo** em relação ao conhecimento que se poderia atribuir, por toda a eternidade, a Deus. (Lacan, 1964/1985, p.122)

Se a psicanálise constitui “um sulco novo no real”, é porque Freud pôde empenhar sua palavra, em ato, durante toda a vida, na elaboração desta práxis que funda o seu próprio campo, ou seja, que é, ela mesma, constituinte deste campo do sujeito do inconsciente, *indispensável a sua abertura* no mundo. Diferentemente dos campos de Newton, de Einstein – os quais se constituem de maneira definitiva, reconfigurando nada menos que *o mundo* para quem quer que tenha o mínimo contato com a realidade que daí se produz – “o campo freudiano é um campo que, por sua natureza, se perde” (idem). A sua abertura não é estável, mas evanescente (idem, p.35), e tudo tende a

⁵⁶ Vale lembrar que expressão, adotada por Freud para fazer referência ao inconsciente, é do psicofisiólogo G.T. Fechner.

fechá-la; ela não está jamais garantida, porque não encontra nenhum suporte real – na boa intenção de mantê-la, na história de seus efeitos, no corpo teórico que suscitou – *a não ser este*: o ato de um sujeito que se designa, a cada vez, lá – no sonho, no sintoma, no ato falho, no chiste, no lapso – onde Freud afirmou as manifestações inconscientes.

Desta perspectiva, a velha e superestimada questão sobre o inconsciente como *invenção* ou *descoberta* perde a pertinência. Tenha sido *descoberto* ou *inventado*, o inconsciente só existe se algo o sustenta como tal; e se tudo tende a encobri-lo ou refutá-lo como mero engano, esse algo que o sustenta, *diferente de tudo*, só pode ser esta “condição ao mesmo tempo absoluta e impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo” (idem, p.146). É esta a diferença que fez de Freud – e não Breuer, Charcot, ou Janet – não o descobridor, mas o fundador deste campo que desde então se distingue por ser um que só subsiste na medida em que aí há desejo (e mais especificamente, como aponta Lacan, *desejo do analista*⁵⁷).

Nem a longevidade, nem a difusão cultural consideráveis da psicanálise poderiam garantir algo como o fato do inconsciente: simplesmente, não há fato se não houver ato. No nível apenas histórico ou especulativo, o inconsciente até pode ser notado, ou mesmo postulado, mas seu campo permanece não franqueado. Intuir, *acreditar* no inconsciente, ou mesmo *saber* que algo em nós nos escapa – escapa à intenção, à consciência – não tem por si só nenhum efeito no mundo, se um sujeito não extrai daí alguma consequência. Pode-se mesmo dizer que o inconsciente freudiano é esta noção original de que *precisamente naquilo que o ultrapassa*, o sujeito está

⁵⁷ Não nos deteremos aqui no conceito lacaniano do *desejo do analista*. Remetemos o leitor para os capítulos que compõem a terceira parte (“A transferência e a pulsão”) do *Seminário, livro II* (Lacan 1964/1985).

concernido em seu desejo, e, portanto, *deve* extrair daí as conseqüências: *Wo Es war, soll Ich werden.*⁵⁸ (Freud, 1933/1998).

É dessa contingência radical, porque improvável nas condições naturais, ou *sociais* da experiência, e inantecipável nas condições estabelecidas pela análise, que pode advir o inconsciente em sua efetividade, dando lugar a transformações sensíveis no campo do sujeito e, conseqüentemente, no mundo. Nesse sentido é que se pode afirmar, com Lacan, que a marcha de Freud é “a-cosmológica”, pois na medida em que sustentamos a sua abertura, “se faz o progresso pelo qual ele muda o mundo para nós.” (Lacan, 1964/1985, p. 39).

Esta *abertura* (Lacan, 1966/1998, p.878), entretanto, deve ser distinguida da *emergência* do sujeito. Esta, se é um feito, não é um feito freudiano, mas cartesiano; mais precisamente, é um *efeito* – colateral, por assim dizer – da ciência moderna, da qual Descartes é precursor.

(...) [a epistemologia] não explicou plenamente a mutação decisiva que, por intermédio da física, fundou *A* ciência no sentido moderno, sentido que se postula como absoluto. Essa posição da ciência justifica-se por uma radical mudança de estilo no tempo de seu progresso, pela forma galopante de sua imissão em nosso mundo, pelas reações em cadeia que caracterizam o que podemos chamar de expansões de sua energética. **Em tudo isso nos parece radical uma modificação em nossa posição de sujeito, no duplo sentido: de que ela é inaugural nesta e de que a ciência a reforça cada vez mais.**

(...) tomei como fio condutor (...) **um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido (...) que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*.** (idem, p. 870)

⁵⁸ Onde isso era, eu devo advir.

3.1 A origem cartesiana do sujeito

Embora se possa sempre trazer à consideração as diversas contingências históricas concorrentes para a gestação da ciência moderna, uma se destaca (de modo consensual) como determinante: a comprovação, por Galileu, da teoria heliocêntrica de Copérnico. A partir daí tudo muda de um modo vertiginoso e sem retorno. Todo o saber tecido durante mais de vinte séculos no Ocidente é posto em xeque, e com ele, o sentido que até então ordenava a realidade humana. Foi Descartes quem primeiro reagiu à radicalidade da descoberta galileana – descoberta que chegava com a contundência de uma *mensagem das estrelas*⁵⁹, desferindo na sabedoria tradicional o primeiro golpe da série de “feridas narcísicas” (Freud, 1917b [1916-17]) em que Freud, não por acaso, localiza a incidência da psicanálise.

Não nos deteremos na análise do argumento do *cogito*, mas vale lembrá-lo aqui em seus pontos essenciais. Descartes parte da dúvida sobre tudo o que até então se tinha por estabelecido, da suspensão de todo conteúdo do pensamento, das evidências intuitivas e conceituais – inclusive a da própria existência –, em busca de pelo menos uma *certeza*, que pudesse encarnar um ponto fixo, o *ponto arquimediano*, a partir do qual se poderia chegar a distinguir o verdadeiro do falso (Descartes, 1641/1973). O que resta da assim chamada “dúvida hiperbólica” é, de início, apenas a certeza de que se duvida. Mas se para duvidar é preciso pensar, resta a certeza de que se pensa. A célebre conclusão cartesiana: *cogito ergo sum* (penso, logo existo), manifesta, em princípio, a *certeza da existência* – não da alma, não dos próprios pensamentos, não do mundo – mas apenas da *res cogitans*, da *coisa pensante*.

⁵⁹ “Mensajeiro das estrelas” (1610) é o título do livro em que Galileu Galilei anuncia as suas primeiras descobertas, realizadas por meio do telescópio, que confirmavam as suas hipóteses matemáticas a respeito do movimento dos corpos celestes.

Lacan aponta que, de uma certa perspectiva, o “erro” de Descartes é “crer que isto é um saber, [é] dizer que ele sabe alguma coisa dessa certeza. Não fazer do *eu penso* um simples ponto de desvanescimento” (Lacan, 1964/1985, p.212) – no que se distinguiria, propriamente, a condição do sujeito.

Mas é certo que *para fazer ciência*, Descartes não podia se deter neste ponto; era preciso voltar ao mundo, à *res extensa* – suplantando a hiância que resultara de *sua própria operação*. A saída cartesiana é a afirmação de *idéias* as quais, não podendo derivar de dados empíricos (nominalmente, a de *infinito* e a de *perfeição*), só poderiam ser *inatas* e, portanto, a marca do Criador na criatura – ou seja, os próprios atributos de Deus, ser *infinito* e *perfeito* por definição. E em assim sendo, Ele não poderia ser um deus enganador. É nisto que Descartes se fia para reunir o que havia sido separado – saber e verdade, pensar e ser (Cf.Lacan, 1966/1998) – afirmando finalmente a existência de um mundo *real*, e de uma razão apta a conhecê-lo *verdadeiramente*.

Para Descartes, no *cogito* inicial (...) o que visa o *eu penso* no que ele bascula para o *eu sou*, é um real – mas o verdadeiro fica de tal modo de fora que é preciso que Descartes em seguida se assegure, de quê? – senão de um Outro que não seja enganador e que, ainda por cima, possa garantir, só por sua existência as bases da verdade, possa lhe garantir que há em sua própria razão objetiva os fundamentos necessários para que o real mesmo de que ele vem de se assegurar possa encontrar a dimensão da verdade. Posso apenas indicar a consequência prodigiosa que teve esta **recolocação da verdade entre as mãos do Outro, aqui, Deus perfeito, cujo negócio é a verdade**, pois o que quer que ele tenha querido dizer, sempre será verdade – mesmo que ele dissesse que dois e dois são cinco, isto seria verdade. **O** que é que isto implica? – senão que vamos poder começar a brincar com as letrinhas de álgebra que transformam a geometria em análise (...) **que nós podemos nos permitir tudo como hipótese de verdade.**(Lacan, 1964/1985, p.39)

A partir de então, a verdade *muda de figura*. Curiosamente, apesar de estar nas “mãos de Deus”, já não é mais aquela da religião, a verdade transcendente, a qual de algum modo *coincide* com Deus, é “o alfa e o ômega”, o princípio e o fim – ou seja, a verdade que Lacan reconhece, a partir da referência aristotélica, no lugar de *causa final*

(Lacan, 1966/1998, p.887). Na ciência, se a verdade é “recolocada” nas mãos de um Outro garantidor, é porque *já não coincide com esse*, já se emancipou.

A ciência assim aposenta a secular questão da verdade, reduzindo-a a verificação *formal* de um saber que basta por si mesmo – pois que não apenas operacionaliza, como efetivamente *produz* o mundo, prometendo (e em larga medida conseguindo) os meios de manipulação, previsão e controle *numa escala jamais imaginada*. É esta potência da verdade formalizada da ciência – a verdade aí como *causa formal* (idem, p. 890) – que *foracelui*⁶⁰ a verdade como *causa material* (idem) – aquela instaurada pela incidência do significante, da qual somos sujeitos.

A verdade em causa nesta sujeição, "verdade cujo horror é da sina de todos recusar" (idem, p.883), se apresenta, em sua dependência da linguagem, a um só tempo como constrangimento, determinação – pois "desde que existe grafia, existe ortografia" (Lacan, 1956-57/1995, p.242) – e como indeterminação, descentramento, hiância – ali onde o buraco simbólico (distinguível já na barra que separa significante e significado) se impõe, como real.

A emergência do sujeito como questão, ou ainda, da questão que o "[o ser] coloca *com* o sujeito" (Lacan, 1957/1998, p.524), não será, portanto, sem relação com o lugar destinado à verdade na experiência, isto é, no discurso privilegiado que configura, num dado momento, o laço social⁶¹. É assim que Lacan pode afirmar, sobre o sujeito de que trata a psicanálise – este que aparece aqui, suposto senhor de si, e lá, onde Freud pôde recolhê-lo, nas formações do inconsciente –, ser a sua posição inaugurada no momento em que se rompe, no discurso, a correspondência da verdade ponto-a-ponto

⁶⁰ O conceito de *foracelusão* será abordado mais adiante (pp. 68-69).

⁶¹ Lacan elucida também o efeito da vigência, no laço social, das outras duas formas da verdade como causa – a final (na religião) e a eficiente (na magia) –, em relação à verdade como *causa material*. Em suma, a religião a *denega*, e a magia a *recalca*. Entretanto, somente quando *foraceluída* (pela ciência) é que seu efeito de sujeito *retorna no real* – o que configura, propriamente, o sujeito do qual se ocupa a psicanálise.

no plano do saber, como efeito da operação da ciência moderna. (Lacan, 1966/1998, p.883).

O saber articulado pela ciência não apenas derroga os demais⁶² – a partir daí os saberes tradicionais, práticos, místicos, ou religiosos são desautorizados e, portanto, não mais efetivos como fonte de determinação individual e coletiva⁶³ –, mas coloca em prática uma operação que já não pode ser subsumida numa teoria do conhecimento. A teoria do conhecimento se sustentava no ideal de uma harmonia preestabelecida, ou ao menos possível, entre sujeito e objeto. Desde a chamada *revolução copernicana*, este ideal é abandonado, dando lugar a uma "(...) mudança de método da maneira de pensar, a saber, que só **conhecemos a priori** das coisas o que **nós mesmos nelas pomos.**"⁶⁴ (Kant, 1781/1997, p.21) – enunciado que torna explícita a inadequação do termo *conhecer* nesta nova epistemologia.

A primeira condição da ciência é esta desapropriação de toda tradição do conhecimento, o "rechaço do saber" advogado por Descartes (op.cit, p.93), que despoja o sujeito – por um instante fundador – de todo sentido dado, e de todo dado do sentido – restando aí, como espólio indelével da incidência significante, apenas letras.

⁶² O que se ilustra, por exemplo, com um trecho do estatuto da *Royal Society* inglesa, de 1663 – aurora da Revolução científica: "O objetivo da *Royal Society* é melhorar o conhecimento das coisas naturais e de todas as artes úteis, manufaturas, práticas mecânicas, engenhos e invenções, por meio de experiência (sem se imiscuir em teologia, metafísica, moral, política, gramática, retórica ou lógica)." *apud* Marcondes, 1997, p.153.

⁶³ Não ignoramos com isso as proporções crescentes que assumem hoje as práticas místicas, religiosas, holísticas, enfim as práticas ditas "alternativas" – termo que, aliás, reúne todas elas sem distinção, em torno de um "inimigo comum": a ciência. No entanto, é preciso reconhecer que estas práticas se apresentam como alternativa apenas enquanto a dificuldade com que o sujeito se confronta *ou* não entrou ainda no campo do domínio científico, *ou* já o esgotou: o que é o mesmo que dizer que, junto à ciência, não há realmente alternativa. Quantos dentre nós, quando a situação é grave, deixarão de solicitar, dentro de suas possibilidades, o que de mais avançado a ciência pode oferecer? Ou mais cotidianamente, quem deixará de vacinar um filho contra a poliomielite por exemplo, confiando somente na proteção de rezas, dietas, ou rituais? Nesse sentido, as referidas práticas são muito mais *suplementares, coadjuvantes*, do que efetivamente *alternativas*. A especificidade da psicanálise, tão difícil de cernir, está em ocupar um lugar que não é o de *terapia alternativa*, nem propriamente o da ciência.

⁶⁴ Vale precisar aqui que Kant não alude, na passagem, a nenhuma subjetividade no sentido mais corrente do termo, como algo que abarcaria a singularidade – crenças, desejos e preconceitos de cada um. *O nós* evoca, segundo sua concepção, aquilo que nos é comum, isto é, a dotação da *razão pura*. A subjetividade em questão seria, portanto, a de um *sujeito transcendental*.

É da manipulação destas letras que a ciência se constitui, e não de uma harmonia enfim alcançada entre sujeito e objeto; com letras, a ciência *constrói* seu objeto, e *dispensa* seu sujeito.

Dispensa em ambos os sentidos: ao mesmo tempo em que o desobriga, a ciência põe no mundo este sujeito já no lugar de *banido* – ou mais precisamente, de foracluído (Lacan, 1966/1998, p.889). A foraclusão – conforme Lacan discerne a *Verwerfung* freudiana – é a operação que indica não apenas que o sujeito retorna, mas que retorna no real (Cf. Freud, 1911 [1910]); não se trata, portanto, na operação científica, da simples e definitiva degredação de um sujeito desde sempre dado, assimilado à essência, à alma humana ou algo que o valha. Por ser a ciência uma operação de linguagem, ela incide sobre a estrutura (que poderia ser assimilada a algo como o "dado humano", não fosse ela a estrutura da linguagem, no tempo) a partir da qual *especificamente este sujeito se constitui*. Ele é o ponto em que a referida operação não se completa – pois a foraclusão não é, de qualquer modo, uma supressão; uma vez que isso se passa necessariamente no campo do discurso, o lugar da verdade se articula aí como irremovível (cf. Lacan, 1957/1998, p.529). É, aliás, no que este irremovível da verdade como causa resiste à sua supressão, que se precipita o sujeito, como resto ineliminável e inassimilável, isto é, como “o correlato da ciência, *mas um correlato antinômico*, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo.” (Lacan, 1966/1998, p.875. Grifo nosso.)

Esta *impossibilidade*, contudo, não significa que o lugar do sujeito – especificamente como aquele que pode ser o do desejo – esteja garantido. Se não for acolhido *no discurso* (e é o que diferencia a sustentação da hiância, do esforço de suturá-la), o sujeito fica destinado a se fazer contar *no real*, uma vez que se encontra

exilado – não tanto do mundo (pois que seus efeitos estão aí em toda parte), mas *de sua própria causalidade*:

Ora, essa causa é o que é abarcado pelo *soll Ich*, pelo *devo* [eu] da fórmula freudiana, que por inverter seu sentido, faz brotar o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade (idem, p. 879)

Este imperativo, ético e não normativo, é a convocação que a psicanálise dirige precisamente ao sujeito dispensado pela ciência, para que se responsabilize por esta sua posição – a partir do quê, já será uma outra. Se responsabilizar aqui não significa de modo algum *tomar ciência* ou fazer um *mea culpa*; não se trata de algo que se resolva na dimensão do saber, seja o da ciência, ou o da religião, mas que precisa se dar, em ato, na dimensão da verdade. Eis o problema que concerne à psicanálise:

(...) uma das verdades fundamentais que Freud resgatou através da psicanálise [foi que] a uma nova verdade não podemos contentar-nos em dar lugar, **porque é de assumir nosso lugar nela que se trata. Ela exige que nos mexamos. Não se pode atingi-la por uma simples habituação. Habitamo-nos com o real. A verdade, nós a recalamos.** (Lacan, 1957/1998, p.525)

O que é contundente nesta passagem, de tão verificável na experiência, é esta menção quase casual do fato de que *habitamos-nos ao real* – seja ele qual for, do mais insípido ao mais terrível – apenas para manter a verdade recalçada, e não nos mexermos. O movimento assim evitado, próprio do desejo, é justamente o que poderia franquear, a partir do ato, um outro real para o sujeito – e não só para *um* sujeito.

O trabalho da psicanálise visa relançar este movimento, na medida em que para isso nenhum real, *a priori*, é suficiente. Desde Freud, aliás, sabemos – em particular, desde “Análise terminável e interminável (Freud, 1937a/1998) – que não há o que seja suficiente. Há, no entanto, o necessário, que ele afirma na via de uma articulação simbólica específica, onde se trata de reintroduzir o sentido àquilo que deve, a partir de

então, ser tomado como letra: as imagens relatadas do sonho formando um *rébus* (Freud, 1900 [1899]/1998), o sintoma "apalavrado", as lembranças consideradas "encobridoras" (Freud, 1899/1998), já não valem por seu conteúdo – cujo *significado* seria inefável, inexistente, ou congruente com o que aí se manifesta –, mas como elementos para a construção *significante* de um texto legível, cuja significação não encerra o sujeito, mas suscita sua abertura à dimensão da verdade.

Se a experiência demonstra que este texto não é único, que não está previamente estabelecido em lugar algum, ele, no entanto, não pode ser *qualquer um*. Sua articulação depende de que se formule, na transferência, uma chave de leitura para o “criptograma” subjetivo (Lacan, 1953-54/1986, p.22). É uma vez que já não se trata de "ver na borra de café", mas de "ler hieróglifos" (Lacan, 1957/1998, p.514), esta chave apresenta uma dimensão necessariamente *lógica* – discernida por Freud nas leis de funcionamento do inconsciente (condensação e deslocamento) –, mas também (o que é essencial para a inclusão do sujeito como efeito real, e não apenas lógico) – uma dimensão *temporal*, a qual aparece na elaboração freudiana, como vimos, através das noções de história e na função da rememoração.

De certa maneira, é no entrecruzamento destas duas dimensões que se pode situar a concepção lacaniana do *tempo lógico*. Este não se opõe à dimensão da rememoração, mas antes, compõe com ela os dois eixos da operação *significante*: o da sincronia e o da diacronia.

Segundo Lacan, é a rememoração, “enraizada no *significante*” (1957, p.523), o que permite ao sujeito “da origem cartesiana” – esse sujeito “pontual e evanescente”, radicalmente indeterminado, despojado de história, e de memória – advir de algum modo no único lugar que ele pode advir – isto é, no lugar que, embora indiferenciado,

obnubilado desde a incidência da ciência, lhe é outorgado na cadeia simbólica que o antecede:

... é preciso partir desse fundamento de que o sujeito chamado [de volta para casa, no inconsciente] – é o sujeito da origem cartesiana. **Este fundamento dá função verdadeira ao que chamamos em análise, rememoração** A rememoração não é a reminiscência platônica, não é o retorno de uma forma, de uma impressão, de um eidos de beleza e de bem que nos vem do além, dum verdadeiro supremo. É algo que nos vem das necessidades de estrutura, de algo humilde, nascido no nível dos mais baixos encontros e de toda a turba falante que nos precede, da estrutura do significante, das línguas faladas de modo balbuciante, tropeçante, mas que não podem escapar a constrangimentos cujos ecos, cujo modelo, cujo estilo, são curiosamente de serem encontrados, em nossos dias, nas matemáticas. (Lacan, 1964/1985, p. 50).

A “função verdadeira” que a rememoração *só encontra* depois da emergência deste sujeito da ciência, é o sucedâneo à função tradicional da memória inibida pela ciência – e não tanto pela difusão dos *gadgets* cuja função é armazenar dados, mas fundamentalmente pelas operações constitutivas da linguagem científica – das quais a principal, conforme demonstra o lógico L. S. Coelho de Sampaio (2000), é a simetriação, matematicamente injustificada, do zero⁶⁵:

O zero ou nada-numérico é apenas a múmia matemática do Nada, uma cicatriz ou marca de sutura que elide a falta consubstancial a todo ente.(...) Mumificou-se o nulo ou a identidade propriamente lógica; **congelou-se, por conseqüência, a condição prévia à dialeticidade e, tudo isso, com um golpe só – a simetriação, ou o que é o mesmo, a espacialização do Nada. (...) a seqüência dos números naturais, incluindo o zero, já é algo espacializado**, pois resulta ela precisamente da simetriação, à esquerda e à direita, do elemento nulo ou identitário. Na seqüência dos naturais, **tanto a temporalidade como a conseqüente dialeticidade, já foram neutralizadas e mumificadas; a historicidade é ali substituída pela acumulação.** (idem, pp.66-67)

A simetriação, que é a anulação do zero como elemento "não idêntico a si mesmo", apaga da linguagem, neste modo de articulação, a presença de uma negatividade a partir da qual ela faz discurso. A linguagem então se positiviza, se

⁶⁵ Remetemos o leitor ao terceiro ensaio do livro “Lógica ressuscitada – sete ensaios” (Sampaio, 2000) para a demonstração matemática desta operação (a qual não caberia detalhar aqui).

naturaliza. E conseqüentemente, naturaliza o real, do qual se fará *conatural*. Desse modo, nada escapa à notação e ao cálculo – pois mesmo o que escapa é previsto, só que no lugar de resto, de “margem de erro”, do irrelevante (porque *tende para zero*).

Conseqüentemente, pode-se dizer que – para dizer o mínimo – fica *dificultada* a emergência do novo, a ruptura no *continuum* deste desenvolvimento calculado. Aí, como aponta Sampaio – em consonância, aliás, com o que vimos com Benjamin no primeiro capítulo – não há mais propriamente uma história, mas mera "acumulação". Acumulo de saber, para o qual nenhuma significação é requisitada, desde que o sentido está definitivamente estabelecido – na direção do progresso da ciência, da objetivação. A lógica que comanda este progresso, excluindo a temporalidade, talvez também exclua a dimensão do ato e, portanto, a do desejo – sem o que o sujeito fica condenado ao gozo, seja como objeto, seja como sintoma, como passagem ao ato, enfim, como artífice da pulsão de morte.

Se a dimensão real do desejo não está suficientemente garantida pela articulação simbólica, e se "o sujeito em sua casa, a rememorialização da biografia, tudo isso só marcha até um certo limite, que se chama o real" (Lacan, 1964/1985 p.51), importa, no entanto, pensar *como* é que se chega até este limite. Pois é preciso que ele *efetivamente se coloque* – e a análise não se infinitize (já que a rememoração *não tem um término natural* [cf. cap. 2, p. 50]) –, mas também, que ele possa incidir como *condição*, e não como aniquilação (subjéitiva ou real).

Uma coordenada essencial neste caminho é aquela que Lacan formula no dispositivo do *tempo lógico*, conforme veremos a seguir.

3.2 O tempo como limite real e lógico

Ora, se o desejo não faz mais do que veicular para um futuro sempre curto e limitado o que ele sustenta de uma imagem do passado, Freud o diz no entanto *indestrutível*. (...). O desejo indestrutível, se ele escapa ao tempo, a que registro pertence na ordem das coisas? (...) Não haverá aqui lugar para se distinguir ao lado da duração, substância das coisas, um outro modo do tempo – um tempo lógico?

O Seminário, lição de 29 de janeiro de 1964

Nosso intuito aqui não é o de fazer uma análise abrangente deste complexo conceito – tantas vezes retomado e precisado por Lacan ao longo de seu ensino⁶⁶ – mas o de tentar distinguir como a função do tempo pode incidir, na análise, como “um momento em que o simbólico e o real se conjugam” (Lacan, 1953/1998, p.311) –, ou seja, como introdução da *descontinuidade*, da diferença do simbólico, de modo efetivo, real.

Nesta perspectiva, encontra-se a distinção, apontada por Erik Porge (1998), de que, no tempo lógico de Lacan, não se trata de uma “lógica do tempo”, mas de uma “lógica do ato”. No “apólogo dos prisioneiros”, que serve de base à elaboração lacaniana desta lógica, o que é visado não é outra coisa senão o ato – paradigmático – no qual um sujeito aprisionado conquista a liberdade, ao concluir algo sobre si.

Pode-se resumir assim o problema apresentado no apólogo: um entre três prisioneiros poderá ser libertado; o diretor da prisão propõe que isto se decida numa prova, que é a seguinte: há cinco discos, três brancos, e dois pretos. Cada prisioneiro receberá um disco nas costas e, sem meios de vê-lo – mas estando livre para examinar os companheiros e seus discos – deverá deduzir a própria cor. O primeiro a fazê-lo, *baseando a sua conclusão em motivos de lógica, e não de probabilidade*, será

⁶⁶ Cf. Erik Porge (1998) *Psicanálise e tempo – O tempo lógico de Lacan*.

beneficiado da medida liberatória. Os prisioneiros aceitam a prova, e cada prisioneiro recebe um disco branco. (Cf. Lacan, 1945/1998, pp.197-8)

Se se pode fazer assim um resumo do problema, a sua solução, no entanto, se apresentando como um sofisma – uma contradição, uma impossibilidade lógica – não o permite, pois

...o sofisma ‘não pode se resumir, mas apenas se repetir’ (...) ele apresenta a contradição lógica de uma maneira tal que leva aquele que lê ou o escuta a percorrer de novo as etapas de raciocínio para refutar o erro e resolver o sofisma. Ele implica que o outro se envolva nele, e o retome por sua conta. O sofisma é um exercício de raciocínio dito ‘falso’, pois implica, para ser resolvido, **um momento de mudança de ponto de vista**. (Porge, 1998, p.33)

Assim, em lugar de tentar resumir o desenvolvimento detalhado que Lacan dá à sua solução (ver Lacan, 1945/1998), tentaremos destacar alguns dos elementos que marcam esta “mudança de ponto de vista” que chega a atualizar a solução em um “progresso *lógico*” – embora o problema se apresente como um *sofisma*. Vale destacar a importância (e a coragem) de Lacan ao designar o artigo do tempo lógico como “um novo sofisma” (e não, por exemplo, como uma “nova lógica”); pois, num certo sentido, é a manutenção dessa dimensão sofisticada que dá lugar ao elemento paradoxal, insolúvel, que constitui o sujeito (elemento que, de passagem, podemos aproximar ao que Lacan pôde conceber mais tarde como o objeto *a*). É que se aí se tratasse apenas de um problema de lógica, a questão já teria sido de uma vez por todas resolvida: se teria *objetivado* uma medida do tempo – e portanto, espacializado o tempo – para o ato, para a análise; mas isso, evidentemente, excluiria a sua própria condição, que é o *sujeito*:

É justamente por nosso sofisma não a tolerar [a concepção espacializada do problema] que ele se apresenta como uma aporia para as formas da lógica clássica, cujo prestígio “eterno” reflete a invalidez não menos reconhecida como lhes sendo própria, qual seja, que **elas nunca trazem nada que não possa ser visto de um só golpe**.(Lacan, 1945/1998, p.202)

Contra "as formas da lógica clássica" e sua ambição universalizante (e portanto *atemporalizante*), Lacan elucida uma saída lógica para esse sofisma, discernindo nesta um papel desempenhado pelo *tempo* como determinante, ou melhor, como condição de possibilidade do ato conclusivo. É que esta conclusão não se baseia, como em qualquer problema de lógica tradicional, numa solução previamente existente, onde alcançá-la é apenas *uma questão de tempo* (por um raciocínio rigoroso, chega-se a ela mais cedo ou mais tarde – ou “de um golpe só”); para o impasse em que se encontra o sujeito-prisioneiro, a saída não é uma questão de tempo, mas estritamente *uma questão temporal*.

No sofisma de Lacan (...) são as objeções à solução perfeita [a solução sofisticada] que, repetidas duas vezes, em duas escansões, fazem-na existir como solução. (Porge, 1998, p.33).

A “solução perfeita”, segundo Lacan, se exprime assim:

“Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: ‘se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer-se imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto.’ E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles. Ao que saí porta afora, para dar a conhecer a minha conclusão”. (Lacan, 1945/1998, p.198)

O caráter sofisticado reside no fato de que o sujeito que conclui baseia a sua decisão na indecisão dos outros, *sendo que cada um é ao mesmo tempo sujeito e outro*. Deste modo, a conclusão, na primeira vez em que se forma, perde imediatamente sua fundamentação lógica (a hesitação alheia), já que *todos se encaminham* para a porta ao mesmo tempo, implicando assim a suspensão deste ato. Uma primeira escansão, logicamente, se instaura aí; neste tempo, em que todos param juntos, o sujeito *pode* deduzir – neste caso “como real, isto é, como aquele que decide ou não a concluir sobre

si” (idem, p.200) –, no que esta escansão *retroage* sobre a sua dedução prévia, a equivalência entre a sua condição e a dos outros, e assim retomar o seu movimento; considerados como sujeitos “de pura lógica”, *todos então retomam o movimento* – mas aí, a mesma objeção lógica se recoloca, e eles devem parar mais uma vez. Entretanto, nesta segunda “moção suspensa”...

... é preciso que tenha havido um **progresso lógico realizado**, em razão de que, desta vez, A só pode tirar da parada comum uma conclusão inequívoca. Trata-se de que, se ele fosse preto, B e C não deveriam ter parado, em absoluto. Pois, no ponto presente, é impossível que eles possam hesitar uma segunda vez em concluir que são brancos: uma única hesitação, de fato, é suficiente para eles demonstrarem um ao outro que, certamente, nem um nem outro são pretos. Assim, se B e C pararam, A só pode ser branco. **Ou seja, os três sujeitos, desta vez, são confirmados numa certeza que não permite que renasça nem objeção nem dúvida.** (idem, p.201)

Importa destacar aí dois aspectos que fazem a originalidade desta lógica temporal: em primeiro lugar, distingue-se, paradoxalmente, uma função da *repetição* como integrante do próprio *progresso lógico* – pois é somente a partir dela (e não de um acréscimo de informação, por exemplo) que o sujeito pode (se puder) extrair o que aí se introduz de *diferença*; em segundo, é o fato de que a certeza que advém daí só advém *em ato*. É preciso que o sujeito *atualize* numa “asserção sobre si” antes dos demais, já que, logicamente, se “ele se deixar preceder nessa conclusão por seus semelhantes, *não poderá mais reconhecer* que não é preto.” (idem, p.206). Neste momento, o tempo de compreender “ressurge [para o sujeito] como um *tempo de demora* (...) e se apresenta (...) como a urgência do *momento de concluir*”. (idem).

A solução é, portanto, *inantecipável* (com relação às instâncias temporais que precisam ser atravessadas) e *inadiável*; e mais radicalmente, não pode ser atingida como um saber (o qual poderia assegurar o ato conclusivo), porque é somente deste mesmo ato que ela advém:

(...) o juízo assertivo manifesta-se aqui por um *ato*. (...) **O que constitui a singularidade do ato de concluir, na asserção subjetiva demonstrada pelo sofisma, é que ele se antecipa à sua certeza**, em razão da tensão temporal de que é subjetivamente carregado, e que, sob a condição dessa mesma antecipação, sua certeza se confirma numa precipitação lógica que determina a descarga dessa tensão, para que enfim a conclusão fundamente-se em instâncias temporais totalmente objetivadas, e que a asserção se des-subjete no mais baixo grau. (idem, p.209)

As três instâncias, os três *modos* temporais – o instante de ver, o tempo para compreender, e o momento de concluir – embora incidam em uma *sucessão real* (p.204), não se instauram necessariamente, não se sucedem inexoravelmente. O limite de cada um dos tempos não é previsível, *não é cronológico*. Mas isso não significa que eles estejam à mercê do sujeito. Há um limite que se articula logicamente, na função-tempo, pois que esta é a “colocação do real em forma significante” (Lacan, 1964/1985, p.43). Assim, o limite precisa ser colocado, deduzido *no simbólico* – não sendo, ele mesmo, um limite simbólico, porém *real*. Pois o real *não é* subjetivo (embora o sujeito se constitua também no registro real).

É talvez o que se pode apreender na afirmação lacaniana deste efeito de “des-subjetivação” no momento da *asserção*, ou seja, no momento do ato. É que embora esta asserção só possa se dar em primeira pessoa, “só possa ser exprimida por [eu]” (Lacan, 1966/1998, p.207), o sujeito não chega aí por vontade própria, mas apenas ao tomar seu lugar de *efeito* de um encadeamento simbólico (nesse caso, a integração dos “fenômenos que entram em jogo como significantes” [idem, p.203], ou seja, o saber disponibilizado para a prova, a incógnita, os dados da experiência, as escansões). É que “um ato, um verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente”. (Lacan, 1964/1985, p.52).

No apólogo em questão, isto se demonstra, de algum modo, no fato de que o sujeito só conclui a partir *dos outros* prisioneiros, das regras do jogo (i.e., da linguagem,

do Outro), e da tensão temporal que daí deriva. (Contrariamente, num problema passível de espacialização, chega-se à conclusão de modo autônomo):

Basta fazer aparecer no termo lógico dos *outros* a menor disparidade para que se evidencie o quanto a verdade depende, para todos, do rigor de cada um, e até mesmo que a verdade, sendo atingida apenas por uns, pode gerar, senão confirmar, o erro nos outros. E também que **se, nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros.** (idem, pp.211-12)

O ato conclui o tempo de compreender, paradoxalmente, pela *certeza* da *impossibilidade* de qualquer sujeito (A, B ou C) *saber* sobre si. O momento de concluir não está, portanto, em continuidade com o saber que se articula no *tempo para compreender*, e este também não está necessariamente implicado no *instante de ver*. O trabalho de compreensão só se instaura se o sujeito de algum modo se submeteu à condição paradoxal (e assim mesmo lógica) que decorre do que ele aí *não vê* – ou seja, o (não) saber que constitui a sua verdade. E o *momento de concluir* só se abre se o sujeito se deu ao trabalho de compreender o que era preciso, chegando logicamente à *impossibilidade de concluir pela compreensão* – o que dá ocasião à própria conclusão.

Cada passagem constituinte do progresso lógico destas instâncias temporais se faz, portanto, na dependência, mas também em ruptura com a anterior; mas o que se articula logicamente em cada uma delas só leva o sujeito até um limite – o qual ele pode transpor ou não, em ato. Pois é preciso lembrar que nada o impede de ignorar firmemente aquela sua condição paradoxal para se lançar de imediato à porta, *passando ao ato* que o libertaria definitivamente⁶⁷ (na via do puro real), ou para *agir como se pudesse saber* – seja por intuição, *feeling*, pela expressão facial dos outros (numa via

⁶⁷Cf. O que Lacan demonstra na lógica da alienação e da separação, isto é, que a única demonstração da liberdade de escolha, é a escolha da morte. (Lacan, 1964/1985, p.201-202)

estritamente imaginária); seja pelas leis da probabilidade (numa via puramente simbólica).

A análise, na medida em que intervém no plano do discurso, operando aí as escansões, as suspensões, o corte (o qual não se reduz à interrupção da sessão), promove a vigência do significante, de onde deriva o efeito do tempo. (Cf. Lacan, 1964/1985, p.121). Somente assim pode ser operada a *temporalização* do sujeito do inconsciente, no sentido de permitir a efetivação *simbólica* da passagem do tempo que precisamos qualificar como *real* – uma vez que na condição humana, este transcurso do tempo determina, a cada momento, um impossível.

A atemporalidade pode ser entendida, a partir daí, como uma estratégia de defesa contra a realização simbólica desta conseqüência real, contra a assunção deste impossível – ou seja, em termos freudianos, é defesa contra a castração. Fundada no dispositivo tempo lógico, a análise talvez seja o único modo de possibilitar a incidência de um limite – real e lógico – que o tempo coloca *ao ser falante e finito*, para que este limite possa passar então a condição – condição do ato conclusivo. Pois a partir do momento em que se considera não meramente um vivo, mas um sujeito constituído na linguagem, aferrar-se à atemporalidade significa recusar os seus limites e suas potencialidades, já que a função tempo é não apenas conseqüência direta do significante, mas condição para que algo de inédito – inclusive em relação aos próprios significantes em causa – possa se configurar, tomar forma, se precipitar. A atemporalidade é, por assim dizer, nostalgia de Ser – para o qual o tempo não significa nada.

Conclusão

O percurso – sinuoso – trilhado até aqui pode conduzir a duas posições aparentemente contraditórias – e talvez *terá sido* o propósito deste trabalho delinear esta contradição, colocá-la em evidência, para contribuir de algum modo à sua discussão. Discussão que certamente não é nova no campo psicanalítico, mas que aí permanece crucial do ponto de vista ético: aquela que opõe *história e estrutura*.

Por um lado, na elaboração benjaminiana encontramos, por assim dizer, a ilustração da tese lacaniana de que o sujeito de que trata a psicanálise, este que é “chamado de volta para casa, no inconsciente”, não é outro senão aquele que, desde a modernidade, foi “banido do calendário” – do tempo, da história, enfim, da habitação simbólica forjada pela tradição. Também em Benjamin, é a ciência (“a técnica a mais emancipada que jamais existiu”) que, aliada ao capital, opera as transformações de onde resulta esta “mudança na estrutura da experiência”, e a instauração de um tempo “homogêneo e vazio” – pode-se dizer, a vigência da *atemporalidade* –, que ameaça a dimensão do desejo. Tanto da perspectiva psicanalítica quanto da benjaminiana, o desejo não está garantido como atributo humano inalienável; ele depende da transmissão, como a experiência:

O desejo, ao contrário [do ganho], pertence à categoria da experiência. (...) Quando se projeta um desejo distante no tempo, tanto mais se pode esperar por sua realização. Contudo, o que nos leva longe no tempo é a experiência que o preenche e o estrutura. Por isso o desejo realizado é o coroamento da experiência. Na simbólica dos povos, a distância no espaço pode assumir o papel da distância no tempo; esta é a razão porque a estrela cadente, precipitando-se na infinita distância do espaço, se transformou no símbolo do desejo realizado. (Benjamin, 1939a/1989, p.129).

Assim, distinguiu-se neste percurso uma origem *histórica* para a emergência (no duplo sentido do termo) da questão do desejo e/ou do sujeito: em face da atrofia da “experiência”, destaca-se a tarefa ética de construir uma nova forma de *experiência*, para não sucumbir à indiferenciação da *vivência*. De passagem, vale apontar, como uma das conclusões deste trabalho, que essa tarefa – concebida por Benjamin como uma tarefa *histórica*, onde deve vigorar uma temporalidade *não cronológica*, mas ainda assim *estruturada* (e por isso, talvez, designada *lógica*) que possa dar lugar ao novo – esta tarefa é a que se efetiva (se esta é efetiva) na práxis psicanalítica; e mais especificamente, na clínica lacaniana. Pois é Lacan quem, distinguindo a “função da fala e o campo da linguagem” (Lacan, 1953/1998) na psicanálise, e derivando daí o dispositivo do tempo lógico, pôde avançar no sentido indicado por Freud, qual seja, o de *superar a atemporalidade*, extraindo outras conseqüências do fato de que “*o tempo não altera o recalçado*”.

Retomemos agora a discussão do que talvez tenha se apresentado, neste percurso, como um conflito de posições com relação ao estatuto *histórico* ou *estrutural* do sujeito da psicanálise.

Se Freud confere ao inconsciente, às instâncias psíquicas (ou seja, ao que chamamos, com Lacan, o sujeito) um estatuto *histórico*, este aponta, como vimos, muito mais para o termo que na mencionada discussão *se opõe à história*, ou seja, à *estrutura* – a qual se pode reconhecer, por exemplo, na noção freudiana de um “*esquema (Schema)*”, que “por via filogenética (...) triunfa sobre o vivenciar individual” (Freud, 1918 [1914], p, 109).

Mas afinal, a neurose, a compulsão à repetição, a atemporalidade, o inconsciente – tudo isso seria a conseqüência de uma determinada contingência histórica, ou um efeito inescapável, estrutural da condição humana? A questão assim formulada perde de

vista o fato de que esta condição – a de que um sujeito só advém na cultura, no Outro, na linguagem – é ela própria *condicionada* pela configuração cultural, pelo modo discursivo predominante no qual se efetiva – se sustenta, se encarna – a linguagem. Neste sentido, aliás, é que se pode apreender a afirmação paradoxal de Lacan de que *o Outro não existe*. Não existe de modo positivo, consistente, eterno e imutável – e justamente por isso, a estrutura só “prevalece sobre o vivenciar individual” na medida em que é transmitida; mas *as condições de transmissão não são, elas mesmas, garantidas pela estrutura*.

Assim, se, por um lado, não resta dúvida de que o *mal-estar é da cultura*, já que não há, nem nunca houve um instinto cuja função fosse garantir a *humanização* – a qual, dependente do significante, comporta uma perda de ser, sendo por isso essencialmente traumática –; e se esta perda, este algo que necessariamente *fica de fora* quando o sujeito faz a sua entrada (antes, quando advém neste ato mesmo de entrar na linguagem) é o que o impele à repetição; por outro lado, é preciso considerar também que esta entrada pode ser *mais* ou *menos* sinalizada, e até *despistada* pela cultura (e por quem a encarna junto ao “lactente desamparado” [cf. Freud, 1930 [1929], p.90] que aí chega). Além do mais, o lugar destinado a isso que, estruturalmente, *fica de fora* – pois que, de algum modo, isso sempre retorna – não é o mesmo nos diferentes momentos históricos, e nas diferentes formas culturais. Assim é que Lacan distingue o sujeito da psicanálise como este que emerge a partir do momento histórico em que se articula a ciência moderna, *sem deixar de afirmar*, no entanto, a sua determinação estrutural. Pois a partir da incidência da ciência, o que retorna *de fora* já não encontra lugar na cultura; fica sem destino, sem sentido, banido. Para *isso* então é que Freud pôde abrir lugar – abrir todo um campo, mais precisamente – afirmando o sentido do sintoma.

Talvez se possa dizer que há, então, não uma oposição, mas uma relação dialética entre *história* e *estrutura* na determinação do sujeito (já que a história é uma atualização contingente da estrutura, e que a estrutura só se faz valer em ato – ou seja, historicamente). De todo modo, mais importante é lembrar que, no ‘frigor dos ovos’, “trata-se sempre é do sujeito *enquanto que indeterminado*” (Lacan 1964/1985, p.31).

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2005.
- BENJAMIN, Walter. (1913) *Experiência*. In *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo : Duas Cidades ; Ed. 34, 2002.
- _____. (1916) *Sur le langage en général et sur le langage humain* . Trad. Maurice de Gandillac. *Œuvres*. Tomo I. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. (1920-21?) “Fragment théologico-politique”. Idem
- _____. (1920-1921a) “Theory of Knowledge”. *Selected Writings*, vol. 1. Ed. M. Bollock e M. Jennings. Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- _____. (1920-1921b) “Truth and Truths / Knowledge and Elements of Knowledge”. idem.
- _____.(1924-25) "Préface épistémocritique". *Origine du drame baroque allemand*. Trad. Sibylle Muller. Paris: Flammarion, 1985.
- _____.(1928a) “A técnica do crítico em treze teses”. *Rua de mão única. Obras escolhidas*. Vol. II. Trad. Rubens Rodrigues Torres filho. São Paulo: editora Brasiliense, 1985
- _____.(1931) “O caráter destrutivo.” *Imagens do pensamento*. Idem.
- _____. (1929a) “O surrealismo. O último instantâneo de inteligência européia”. In *Obras escolhidas*. Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: editora Brasiliense, 1985
- _____.(1929b) “A imagem de Proust”. Idem.
- _____.(1933a) “A doutrina das semelhanças”. Idem.
- _____.(1933b) “Experiência e pobreza”. Idem.
- _____.(1936) “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. Idem.
- _____.(1935-36) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Idem
- _____.(1939a) “Sobre alguns temas em Baudelaire” *Obras escolhidas*. Vol. III. Trad. José Martins Barbosa e Hemerson A. Batista, São Paulo: ed. Brasiliense, 1989.
- _____.(1939b) “Parque Central”. Idem.
- _____.(1940) "Sobre o conceito de história". *Obras escolhidas*. Vol. I. Op.cit.

- _____. (1940b) "Paralipomena to 'On the Concept of History'". *Selected Writings*, vol. 4. Ed. M. Bollock e M. Jennings. Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- _____. (seção N) "Réflexions théoriques sur la connaissance, théorie du progrès". In *Paris capitale du XIX siècle — Le livre des passages*. Trad. J. Lacoste. Paris: Du Cerf, 1989.
- DESCARTES, René. (1641) *Meditações*. In Coleção « Os pensadores », vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo : editora Abril Cultural, 1973.
- DELACAMPAGNE, C. *História da filosofia no século XX*, Rio de Janeiro, JZE, 1997.
- DUFOUR-EL MALEH, M.-C. *La nuit sauvée – Walter Benjamin et la pensée de l'Histoire*. Bruxelas : Ousia, S.C., 1993.
- FREUD, Sigmund. (1890) "Tratamento psíquico (tratamento anímico)". *Obras completas*. vol I. Buenos Aires: Amorrortu Editores (AE), 1998.
- _____. (1896a) "Carta 52", *AE*, vol.I
- _____. (1897a) "Carta 69", idem
- _____. (1897b) "Manuscrito L", idem
- _____. (1893-5) "Estudios sobre la histeria". *AE*, vol.II
- _____. (1893) "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos". *AE*, vol.III.
- _____. (1894) "Las neuropsicosis de defensa", idem
- _____. (1896b) "La herencia e la etiología de las neurosis". idem.
- _____. (1896c) "La etiologia de la histeria". idem.
- _____. (1899) "Sobre los recuerdos encubridores". idem.
- _____. (1900 [1899]) "La interpretación de los sueños". *AE*, vol. V.
- _____. (1905 [1901]) "Fragmento de análisis de um caso de histeria, *AE*, vol. VII.
- _____. (1905) "Tres ensayos de teoría sexual". Idem.
- _____. (1906 [1905]) "Mis tesis sobre el papel de la sexualidad em la etiología de las neurosis", idem.
- _____. (1911 [1910]) "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente." (Caso Schreber), *AE*, vol. XII
- _____. (1913) "Sobre la iniciación del tratamiento", idem.
- _____. (1913 [1912-13]). "Tótem y tabú". *AE*, vol. XIII.
- _____. (1914a) "Recordar, repetir y reelaborar", idem.
- _____. (1914b) "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico", *AE*, vol. XIV
- _____. (1915) "Lo inconciente", idem.

- _____.(1917a [1916-17]). "17a. Conferencia. El sentido de los síntomas". *AE*, vol. XVI
- _____.(1917b [1916-17]). "18ª. Conferencia. La fijación al trauma. Lo inconciente." idem
- _____.(1917c [1916-17]). "23a. Conferencia. Los caminos de la formación de síntoma". idem
- _____.(1918 [1914]). "De la historia de una neurosis infantil" (el "Hombre de los Lobos"). *AE*, vol XVII.
- _____.(1920) "Más allá del principio del placer". *AE*, vol. XVIII.
- _____.(1925a [1924]) "Nota sobre la 'pizarra mágica'". *AE*, vol. XIX.
- _____.(1925b [1924]) "Presentación autobiográfica". *AE*, vol. XX.
- _____.(1930 [1929]). "El malestar en la cultura". *AE*, vol. XXI.
- _____.(1933) "31ª. Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica", *AE*, vol. XXII
- _____. (1933b) "35ª. Conferencia. En torno de una cosmovisión". idem
- _____.(1937a) "Análisis terminable e interminable". *AE* , vol. XXIII.
- _____.(1937b) "Construcciones en el análisis". Idem.
- _____.(1939 [1934-38]). "Moisés y la religión monoteísta".*AE* , vol. XXIII.
- _____.(1940 [1938]) "Esquema del psicoanálisis". Idem.
- GAGNEBIN, J-M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004
- _____. (1985) "Walter Benjamin ou a história aberta", in *Obras escolhidas*. Vol. I. op.cit.
- KANT, Immanuel. (1781) *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- LACAN, J. (1945) "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada". *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- _____. (1951) "Intervenção sobre a transferência", idem.
- _____. (1955) "A Coisa freudiana", idem.
- _____. (1953) "Função e campo da fala e da linguagem", idem.
- _____. (1957) "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud". Idem.
- _____. (1960) "Subversão do sujeito e dialética do desejo". Idem.
- _____. (1966) "A ciência e a verdade". Idem.
- _____. (1953-54) *O Seminário - livro 1. Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: JZE, 1986.

- _____. (1956-57) *O seminário - livro 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro: JZE, 1995
- _____. (1964) *O Seminário - livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1985.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- MURICY, Kátia. *Alegorias da dialética — Imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- PORGE, Erik. *Psicanálise e Tempo: o tempo lógico de Lacan*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *O Édipo e o Anjo – itinerários freudianos na obra de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- ROCHLITZ, Rainer. “Apresentação” in Benjamin, W. *Œuvres*. Tomo I. Paris: Gallimard, 2000.
- SAMPAIO, L. S. C. *Lógica ressuscitada - sete ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2000.
- SELIGMAN-SILVA, M. “Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória”, in *História, memória e literatura*. Org.: Seligmann-Silva, M. Unicamp, 2003.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)