

# PUC

JOSAIDA DE OLIVEIRA GONDAR

OS TEMPOS DE FREUD

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

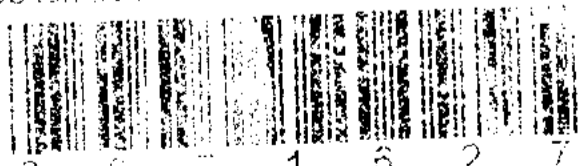
JANEIRO DE 1993

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 – CEP 22453

RIO DE JANEIRO – BRASIL

N.C. 1902. 130. 1977/TESE UC  
Título: Os tempos de ...



Ex 1-CENTRAL

1680

JOSAIDA DE OLIVEIRA GONDAR

**OS TEMPOS DE FREUD**

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Circe Vital-Brazil

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RIO DE JANEIRO, JANEIRO/93



UC 4795

150 71627  
66361  
TESE UC

Este trabalho contou com a orientação do Professor Luiz Alberto Rezende de Oliveira nos capítulos que abordam o tema do tempo na ciência, e com a orientação do Professor Jean Laplanche durante os meses de meu estágio no *Centre de Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie* da Universidade Paris VII (fevereiro a setembro de 1992).

A pesquisa recebeu auxílio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) durante o período de 89.1 a 92.2

## AGRADECIMENTOS

A Professora Circe Vital-Brazil, orientadora de meus trabalhos de mestrado e doutorado, cuja integridade e elegância de pensamento tornaram possível minha escrita.

Ao Professor Luiz Alberto Rezende de Oliveira, orientador rigoroso que me transmitiu sua paixão pelo tema do tempo.

A Noga Wine, pela leitura cuidadosa e comentários pertinentes.

Ao corpo docente do Doutorado em Psicologia Clínica da PUC-Rio e também aos Professores Ana Lúcia Moraes, Auterives Maciel, Cláudio Ulpiano, Jean Laplanche, Pierre Fédida, Sérvulo Figueira e Yolande Lisboa; em especial, a Horus Vital-Brazil e Luiz Alfredo Garcia-Roza, a quem devo muitos dos encaminhamentos aqui realizados.

Aos amigos Ary Band, Adriana Benedikt, Ana Maria Rudge, Ana Maria Silva e Sousa, Carol Gubernikoff, James Arêas, Jussara de Carvalho Soares (*in memoriam*), Karla Chediak, Maurício Lissowsky, Paulo Gibaldi Vaz, Patrícia Calhau, Regina Herzog, Rosa Maria Pedro e à *madrinha* Lívia Garcia-Roza.

A Vera e Marise, pelo auxílio prático em todos os momentos.

A Henrique Antoun, sempre perto.

## RESUMO

Duas questões orientam este trabalho: haveria em Freud um pensamento a respeito do tempo? A psicanálise seria capaz de trazer alguma contribuição de peso sobre a relação do homem com o tempo, ou deveria ela reconhecer que o seu pensamento diluiu-se entre as respostas fornecidas por outros saberes, como a ciência ou a filosofia?

Nosso propósito é o de assinalar as diversas concepções de tempo que se encontram implícitas nos textos de Freud, situando-as num panorama mais amplo de pensamento, a partir do qual a especificidade freudiana poderá ser avaliada em perspectiva.

## RÉSUMÉ

Deux questions ont orienté ce travail: y-aurait-il chez Freud une pensée sur le temps? La psychanalyse, serait-elle capable d'apporter quelque contribution importante sur le rapport entre homme et temps, ou devrait-elle reconnaître que sa pensée se dissout parmi les réponses donnés par d'autres savoirs, tels que la science ou la philosophie?

Cette thèse se propose à signaler de diverses conceptions de temps que l'on trouve implicites dans les textes de Freud, en les situant dans un panorama plus large de pensée, a partir du quel la spécificité freudienne pourra être évaluée en perspective.

## Sumário

Introdução	I
1. A propósito do tempo	4
A espacialização do senso comum	4
Recusar o tempo	6
O sonho de Einstein	9
Os tempos de Freud	13
1 - Um saber da finitude	14
2 - Uma tópica temporal	16
3 - O tempo no <i>cogito</i>	22
4 - A mistura	33
2. Uma teoria freudiana do tempo?	38
A atemporalidade do inconsciente	39
Consciência e tempo	45
1 - O tempo vivido	45
2 - A destituição da consciência	48
3. Inconsciente e tempo	59
Ação retardada x posterioridade	60
Freud e Charcot: a questão do trauma	63
Os paradoxos do <i>Nachträglich</i>	68
Um futuro aberto	74
4. Estrutura e tempo: reversibilidade x irreversibilidade	78
O inconsciente como estrutura	79
O problema da reversibilidade	81
Tempo real e tempo abstrato	83
Do virtual ao atual	86
A descontinuidade irreversível	89
5. Mito e história: origem do sujeito e memória filogenética	91



Tempo mítico e <i>Nachträglich</i>	91
A memória da cultura	98
<b>6. Um tempo para a pulsão</b>	<b>101</b>
A pulsão sexual e seu circuito	103
A pulsão de morte	109
1 - A interpretação fisicalista	110
2 - O homem como máquina	111
3 - Os dois princípios da termodinâmica	113
4 - Pulsão e entropia	117
5 - A máquina em desequilíbrio	120
6 - Freud e a "nova ciência"	125
<b>7. O tempo e o trágico</b>	<b>135</b>
A morte e o tempo	139
O tempo trágico	144
<b>8. <i>Dáimon kai tyché</i></b>	<b>159</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>168</b>

## INTRODUÇÃO

Entre as tentativas de resposta ao problema do tempo, talvez a mais conhecida seja a de Santo Agostinho: "Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas se o quiser explicar a quem me faz a pergunta, já não sei."<sup>1</sup> Se é fácil apreendermos intuitivamente o tempo, não é tão simples dizermos o que ele é, ou como é em si mesmo. Ao opor a clareza da intuição à obscuridade do entendimento, Agostinho nos aponta a impossibilidade de formularmos um *conceito* de tempo. Empregamos o termo, seja corriqueira ou cientificamente, fazemos dele uma noção, concordamos mesmo que ele seja uma categoria fundamental de nosso pensamento, mas somos incapazes de defini-lo clara e precisamente.

Do tempo, sabemos que Freud falou muito pouco, e que geralmente o fez pelo negativo. A atemporalidade do inconsciente (*Zeitlos* no alemão significa, literalmente, sem tempo) é a sua tese mais famosa sobre o assunto. Em raros momentos Freud trata positivamente a questão e, quando o faz, é de forma pontual e dispersa pela obra. Mesmo a noção de *Nachträglich* (*a posteriori*),

---

<sup>1</sup>Agostinho, *Confissões*, Livro 11, p.304.

reconhecida como a sua grande contribuição sobre a temporalidade psíquica, é por ele apresentada de maneira lateral, em textos que privilegiam outras questões. Não há, da parte de Freud, nenhuma preocupação em sistematizar suas idéias sobre o tempo e tampouco em definir as noções que utiliza a este respeito.

A favor de Freud se poderia argumentar que qualquer definição de tempo em sua obra seria um contra-senso. Não só em relação à psicanálise, já que esta não se pretende uma ontologia, mas um contra-senso com relação ao próprio tempo. Toda definição visa explicar o que algo é, a despeito de qualquer mudança. Ou, dito de outro modo: definir implica em afirmar o que permanece o mesmo, indiferente ao tempo. Nesse caso, não poderíamos dizer o que o tempo é, sob pena de recusarmos, num mesmo gesto, aquilo que buscamos compreender. Devemos então dar razão a Agostinho -- o que o próprio Freud também faz, ao seu modo, quando afirma que o tempo não é representável, assim como não se representa o sexo, o nascimento e a própria morte. Acrescentaríamos nós: o tempo só é representável sob o modelo do espaço. É indiferente que tentemos reduzi-lo a símbolos numéricos ou que procuremos abarcá-lo através de imagens -- o rio que corre, a flecha que nada detém --; inevitavelmente estaremos promovendo a sua espacialização.

A despreocupação com uma definição de tempo ou da temporalidade não é uma peculiaridade freudiana. O que nos parece curioso é sua abordagem pontual e assistemática de um tema que, todavia, está enraizado na teoria psicanalítica. Seria suficiente aqui apresentarmos três exemplos: não é a finitude -- que traz o tempo em sua própria definição -- uma afirmação básica da psicanálise? É preciso lembrar o lugar central da memória na construção freudiana, eixo de onde partem os diversos modelos de

aparelho psíquico? E como pensar a repetição, motor da grande reviravolta freudiana em 1920, senão ocorrendo no tempo?

Enquanto noção -- ou noções diversas -- o tempo atravessa campos de saber bastante heterogêneos. Ele tem sido um tema fundamental na história da filosofia, ao mesmo tempo que se instala hoje -- e cada vez mais -- no coração da ciência. E é também uma questão a ser pensada pela psicanálise, dentro da especificidade de seu corpo teórico, ainda que Freud não tenha se preocupado em fazê-lo.

O propósito deste trabalho é o de iniciar uma investigação a esse respeito. Pretendemos percorrer os implícitos dos textos freudianos, tendo como meta a discussão de dois problemas: haveria em Freud um pensamento a respeito do tempo? A psicanálise seria capaz de trazer alguma contribuição de peso sobre a relação do homem com o tempo, ou deveria ela reconhecer que o seu pensamento dilui-se entre as respostas fornecidas por outros saberes -- como a filosofia, à qual a tematização do tempo cabe, por direito, ou a ciência, para a qual ela hoje cabe, por conquista?

Estas duas interrogações estarão ligadas neste trabalho. Montar o quebra-cabeças que é o tema do tempo na obra de Freud nos conduzirá a inserir as suas diversas peças num panorama mais amplo de pensamento, a partir do qual a especificidade freudiana poderá ser avaliada em perspectiva. Não é nosso propósito, evidentemente, tratar com detalhes o desenvolvimento da questão do tempo na filosofia ou na ciência; isso nos obrigaria a percorrer boa parte da história desses saberes. Interessam-nos aqui apenas os problemas capazes de tocar mais diretamente o pensamento de Freud.

Neste caso, tivemos que fazer uma escolha que, como qualquer outra, é necessariamente parcial. Na esfera da ciência, vamos nos ater à física, onde o tempo é um componente essencial das

descrições e leis científicas. Devemos dar destaque ao confronto entre a dinâmica e a termodinâmica a respeito da orientação da flecha do tempo, enfocando também o novo campo de pesquisas legitimado a partir das descobertas de Ilya Prigogine, que o conduziram a postular uma multiplicidade de tempos na natureza. Na esfera da filosofia, marcaremos algumas diferenças de Freud com relação a Descartes, Kant, Heidegger e a fenomenologia em geral. Um confronto entre Freud e Hegel, ou entre Freud e Bergson, dois grandes pensadores do problema do tempo, exigiria uma pesquisa à parte; aqui nos limitamos a uma abordagem breve. Nosso intuito não é exatamente o de desenvolver as semelhanças e diferenças de Freud com relação a outros autores, mas o de examinar os pontos de ruptura da psicanálise, com os demais saberes, sob a ótica do tempo.

As vias de acesso a este tema na teoria freudiana são muitas, e poderíamos aqui enumerar algumas delas:

- os momentos de fracasso da memória, ou, mais especificamente, os problemas da lembrança e do esquecimento que são descritos por Freud sob a forma do falso reconhecimento (*déjà vu*, *déjà raconté*), lembranças encobridoras, ilusões ou distúrbios da memória.

- a questão da duração das sessões e do tempo do tratamento e as estratégias clínicas com relação a problemas que envolvem a dimensão temporal, como o luto, os sonhos, fantasias, etc. Vale aqui mencionarmos também o trabalho do analista com referência à recordação, repetição e perlaboração.

- a periodização das fases, estágios ou épocas que Freud demarca para tratar da escolha da neurose, utilizando-se para isso das noções de fixação e regressão. (Ordenação temporal que, a nosso ver, só pode se tornar inteligível retrospectivamente).

São caminhos possíveis e válidos, mas não utilizaremos nenhum deles. Ler Freud em perspectiva implica em valorizar principalmente os fundamentos do edifício psicanalítico, ou seja, os modelos conceituais que lhe servem de base e que delineiam o que é próprio do seu discurso: falamos da metapsicologia.

Privilegiando este plano, vamos examinar como se comportam temporalmente a consciência, o inconsciente e as pulsões, levando em conta a operação de recalçamento (primário e secundário) e os princípios que regem o funcionamento psíquico. Procuraremos tornar explícitas as concepções de tempo que se encontram subjacentes em cada um desses modos de funcionamento.

Trabalhamos com a hipótese de que existem acepções temporais heterogêneas na obra freudiana: a consciência traria ao psiquismo a idéia de uma temporalidade sucessiva e descontínua; o inconsciente deprezaria o encadeamento sucessivo, em prol de uma lógica temporal *a posteriori*; o recalque originário introduziria a imagem de uma primeira manhã ilocalizável -- um tempo mítico, portanto; a hipótese filogenética de Freud nos conduziria a postular uma história extemporânea ao sujeito; a pulsão sexual sugeriria a idéia de um circuito temporal contínuo, desenvolvendo-se como uma espiral; a pulsão de morte, finalmente, traria consigo um puro devir.

Não buscaremos traduzir clinicamente tais concepções, nem tampouco promover uma síntese temporal capaz de apaziguar esta diversidade. Pretendemos frisar, justamente, a sua disjunção e a sua diferença, que conferem um sentido particular ao tema do tempo na obra de Freud.

Podem haver outros modos de se colocar este problema na teoria analítica, e não temos a pretensão de abarcá-los com nossa hipótese de trabalho. O tema que investigamos não admite, em si mesmo, um

ponto de acabamento: o tempo, nos fala Deleuze, é a própria fonte dos problemas e das questões, a marca de sua permanência acima de qualquer resposta. Desta fonte extraímos um certo número de questões e propomos alguns desenvolvimentos.

## A PROPOSITO DO TEMPO

Nada nos parece mais óbvio, à primeira vista, do que o tempo. E nada nos parece mais simples de ser pensado: se temos a nossa vida cotidiana estabelecida sobre as bases do tempo, se ele é um dos elementos fundamentais que marcam nossa relação com a natureza, o nascimento e a morte, se é ele um dos termos que regem necessariamente qualquer tipo de contrato entre os homens, não fazemos mais do que nos ocupar dele. Sabemos perfeitamente, em nosso senso comum, o que significa dizer três horas da tarde, daqui a um ano, ontem, hoje ou amanhã, e se o senso comum não nos é suficiente, encontramos em campos de saber mais rigorosos a possibilidade de fazer do tempo um objeto de pensamento. As ciências nos oferecem operações matemáticas exatas para relacionar tempo aos fenômenos naturais; deparamo-nos na história da filosofia com diversos sistemas que se propõem a problematizar este tema. Tudo isso não nos bastaria para mostrar que somos capazes de pensar o tempo, nos campos mais diversos?

### A espacialização do senso comum

Detenhamo-nos um pouco em cada uma dessas formas de pensamento. Primeiramente o senso comum. É realmente do tempo que



falamos quando utilizamos em nossa linguagem cotidiana expressões tidas como temporais? Quando marcamos um encontro para as três horas da tarde é de fato ao tempo que estamos nos referindo? Veremos que não é ao tempo. Nós nos referimos ao espaço percorrido pelos ponteiros de um relógio que, atingindo um ponto determinado, nos indicam o nosso compromisso. A cronologia pela qual a nossa vida é regulada espacializa o tempo, transformando-o numa distância entre 24, 30, 60 ou 365 marcos convencionados. Este tempo abstrato perde a sua dimensão de passagem para ser paralisado num intervalo entre dois pontos. O que significa dizer que ele perde a sua condição de irreversibilidade -- que o faria caminhar numa só direção, estabelecendo-se uma diferença qualitativa entre um *antes* e um *depois* -- para transformar-se numa grandeza reversível: a distância entre um ponto A e um ponto B não difere da distância entre um ponto B e um ponto A ou, em outros termos, o relógio não nos oferece qualquer possibilidade de diferenciar qualitativamente o antes do depois. É possível atrasá-lo ou adiantá-lo, sem que isso faça qualquer diferença com relação ao tempo. Pois espaço e tempo são dimensões inteiramente distintas: deslocar-se no espaço não é a mesma coisa que transformar-se irreversivelmente. É a dimensão qualitativa do tempo que é descartada pelo senso comum, quando este tenta reduzi-lo a um modelo espacial e quantificável.

Mas não precisamos nos reduzir ao relógio para verificar a espacialização sofrida pelo tempo em nosso modo cotidiano de pensar. Se utilizamos o modelo do relógio, é porque ele nos pareceu o mais simples para demonstrá-lo. Da mesma forma, quando nos referimos a hoje ou amanhã, ou quando medimos o tempo por fenômenos da natureza -- quatro luas ou o nascer e pôr-do sol -- é ainda uma espacialização do tempo que realizamos. Trata-se sempre de medir

uma distância, um espaço percorrido entre um ponto e outro. Apenas variam as formas de delimitar os intervalos.

### Recusar o tempo

Passemos agora ao campo filosófico. Sabemos que o tempo foi sempre um tema fundamental na história da filosofia, e não é nossa pretensão aqui percorrê-la. O que nos parece importante, neste momento, é apontar as dificuldades que este tema traz a qualquer campo de saber, e para situá-las com mais exatidão devemos remontar às fontes do pensamento filosófico.

É possível afirmar que toda a filosofia clássica se constrói sobre o modelo da recusa do tempo.<sup>1</sup> Isto não significa dizer que o tempo não é problematizado; significa antes dizer que a questão filosófica primordial consiste em extrair, daquilo que muda e passa, o que permanece estável e imutável. Ou, dito de outro modo: a verdade reside no que é sempre o mesmo, subtraído ao tempo.

Lemos no *Timeu*<sup>2</sup> de Platão que o tempo é uma imagem móvel da eternidade; é uma cópia imperfeita de uma idéia perfeita. Ora, o objeto da verdadeira filosofia não pode incidir sobre as cópias, mas sobre as essências ou idéias puras. E estas são idênticas a si mesmas, eternas, imutáveis. Não sofrem, portanto, a ação do tempo. É na direção deste mundo ideal e extra-temporal que os homens devem dirigir o pensamento, e para isso é preciso que eles recusem todas as coisas temporais. Ou, dito de outra forma, caso queiram

---

<sup>1</sup> Ver F. Alquié, *Le désir d'éternité*. Não utilizamos aqui o termo *recusa* no sentido da *Verleugnung* freudiana (operador estrutural da perversão), mas apenas como sinônimo de rejeição. É este também o sentido que lhe confere Alquié, ao associar a recusa do tempo na filosofia ao desejo de eternidade.

<sup>2</sup> Platão, "Timée" in *Œuvres Complètes*, vol. 2.

interrogar e definir a natureza do tempo, devem procurar conhecer a eternidade, que é o seu modelo.

É certo que em Aristóteles não existe mais um mundo supra-terreno de idéias puras; as essências não pairam sobre a nossa realidade, mas dela devem ser extraídas. Porém é ainda a mesma motivação de recusa do tempo que permanece. O tempo deixa de estar submetido a uma idéia perfeita para tornar-se subordinado ao movimento. "O tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois"<sup>3</sup>, escreve Aristóteles na *Física*. Ele é a medida do movimento, e refere-se àquilo que ele mede. Mas o que significa medir senão situar um comprimento menor (uma unidade convencionalmente escolhida) com relação a um comprimento maior (aquilo que desejamos transformar em número)? Subordinando o tempo ao movimento, Aristóteles está transformando-o num intervalo, numa distância, num comprimento. E talvez por este motivo, Aristóteles titubeie diante da questão por ele mesmo levantada: se o tempo mede o movimento segundo o antes e o depois, o que permitiria distinguir o antes do depois? Pois a simples medida não seria capaz de diferenciá-los. Aristóteles não chega a responder a esta questão; afirma que a distinção talvez seja feita pela alma, que efetua a operação de contar. O que não significa dizer que o tempo seja aqui articulado à subjetividade (categoria inexistente neste período filosófico). Se a alma mede um tempo que lhe é exterior, o que está em questão não é um tempo subjetivo, mas um tempo cosmológico, reduzido, na definição de Aristóteles, a um intervalo contado, a uma medida, a um número.

Evidentemente, outros filósofos irão admitir o tempo em seu sistema de pensamento. Podemos marcar no surgimento da categoria de

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Physique*, IV, 11, 219 b (p.150).

*sujeito* o momento em que a recusa do tempo se arrefece. E, de fato, a esfera subjetiva é imprescindível para que a temporalidade se torne uma questão filosófica. A pretensão a uma verdade objetiva é igualmente pretensão a uma verdade eterna, infinita, ao passo que o sujeito tem uma dimensão finita: ele passa e se tranforma, no tempo. As verdades eternas foram sempre sustentadas, em última instância, pela presença de um demiurgo ou de um Deus cristão, figuras que delinearão o campo da filosofia e para as quais esta se voltou, em sua busca da eternidade. Foi preciso que a infinitude perdesse sua sustentação filosófica, e que a morte de Deus se desenhasse no horizonte, para que o tempo se tornasse realmente um problema investido pelos filósofos, tendo agora por referência não mais a eternidade divina, mas o sujeito finito.

É fato que a questão da subjetividade surge com Descartes, no século XVII. Mas trata-se ainda de um sujeito sustentado por um Deus eterno: no *cogito*, a constância e a perfeição divinas fornecem a certeza de que o sujeito é idêntico a si mesmo. Somente um século mais tarde, com Kant, a finitude será problematizada: ao invés de um sujeito cuja existência é garantida pela eternidade divina, teremos um sujeito que se defronta com o problema do conhecimento, num momento em que o eterno e o ilimitado começam a perder seu suporte filosófico.

Como efeito desta perda serão questionados os limites do conhecimento. Por um lado, Kant denuncia a pretensão a um saber absoluto, mostrando a impossibilidade de conhecermos a "coisa-em-si". Por outro, ele opera uma grande transformação em toda a tradição aristotélica, não mais relacionando o tempo ao movimento que ele mede, mas subordinando o movimento ao tempo, que o

condiciona.<sup>4</sup> Tudo muda, e neste *tudo* inclui-se o movimento. Ora, se o movimento está submetido ao tempo, o tempo não pode ser o que muda, mas a própria condição de possibilidade da mudança: ele é a "forma a priori" de tudo aquilo que se transforma; não mais uma forma eterna, como em Platão, mas justamente a forma daquilo que não é eterno, a forma da mudança e do movimento. Esta forma organiza a nossa sensibilidade; sem ela, teríamos apenas um contínuo de sensações desconexas. É deste modo que Kant liberta a filosofia do problema do tempo cosmológico<sup>5</sup> -- ao qual ela se atinha desde Aristóteles -- e considera a dimensão temporal com referência à subjetividade. O tempo é a "forma da interioridade", o que significa dizer não somente que ele nos é interior, mas que nossa interioridade não cessa de se transformar no tempo. Sob este aspecto, Kant abre o caminho para o surgimento de Husserl e de Heidegger -- e, porque não dizer? -- de Freud.

### O sonho de Einstein

Retomemos agora a questão numa outra esfera: como o problema do tempo se coloca no campo científico? E mais especificamente, para o que nos interessa: o tempo é objeto de ciência?

No início deste século, Albert Einstein colocou-se a mesma pergunta. E talvez sua resposta cause surpresa. Numa carta a Carnap, Einstein afirma com todas as letras: "O tempo não está na física."<sup>6</sup> E numa carta a Michele Besso escreve: "Para nós, físicos

<sup>4</sup> O problema do tempo foi discutido por Kant na Estética e na Analítica Transcendental de sua *Crítica da razão pura* (1781-1787).

<sup>5</sup> Ver G. Deleuze, "Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne", in *Philosophie*, nº9; e também J. Laplanche, "Temporalité et traduction", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.14, nº 53, p.17-18.

<sup>6</sup> Citado por I. Prigogine, *O nascimento do tempo*, p.20.

convictos, a distinção entre passado, presente e futuro não é mais que uma ilusão, ainda que tenaz."<sup>7</sup>

Enunciados surpreendentes, vindos de um cientista que mostrou a impossibilidade de definirmos um tempo absoluto, um instante universal, provando, ao contrário, que a duração temporal deve ser relativa aos observadores. Como poderia o criador da teoria da relatividade afirmar que o tempo é uma ilusão, e que os físicos não lidam com ele?

Para entendermos estes enunciados, devemos levar em conta os pressupostos com que trabalha a ciência clássica, que tem em Einstein seu último grande representante. O primeiro deles é o de que a ciência visa o conhecimento máximo e completo do universo. Um tal conhecimento ainda não foi alcançado, mas todas as descobertas científicas se encaminham nesta direção.

Aquilo que se tornou conhecido como "o sonho de Einstein" leva ao extremo este propósito. Einstein desejava unificar os diversos ramos da física, e durante toda a sua vida perseguiu, sem sucesso, uma fórmula última que respondesse a todos os problemas da ciência, ou, como ele mesmo a denominava, "a equação na qual estava contido o segredo do mundo": três ou quatro símbolos, e a verdade do universo nos seria dada, como uma rosa aberta. Sabemos que o universo resistiu, e que a cifra de Einstein terminou por se mostrar incompleta. Mas o que se expressa nesta procura é a crença de que a ciência descobrirá, algum dia, uma chave-mestra, a partir da qual toda a variedade de fenômenos naturais poderá ser deduzida de uma única expressão fundamental.

Este ideal de saber totalizado expressa-se, de outra maneira, num segundo pressuposto: o objeto da ciência é simples e regido

---

<sup>7</sup> Citado por I. Prigogine e I. Stengers, *A nova aliança: a metamorfose da ciência*, p.211.

por leis matemáticas simples.<sup>8</sup> Em outros termos: o universo em sua verdade é simples, homogêneo e uniforme; sua diversidade é apenas aparente, sendo produzida por nossos grosseiros órgãos dos sentidos ou pelas impurezas de nossa subjetividade. A percepção de uma complexidade na natureza seria indicativa de um instrumental científico insuficiente, cujo avanço permitiria estabelecer as leis matemáticas simples que estariam subjacentes aos fenômenos naturais. Nesse caso, a tarefa da ciência seria a de ultrapassar uma complexidade aparente, compreendendo a variedade fenomênica em algumas poucas equações, simples e lineares -- Einstein desejava chegar a uma apenas.

São esses pressupostos -- o ideal do saber absoluto e a crença na simplicidade do objeto científico -- que impediram à ciência clássica de considerar o problema do tempo. Certamente uma grandeza  $t$  se encontrava presente em grande parte das fórmulas científicas. Mas este tempo era geométrico e abstrato: ele não trazia consigo inovação ou mudança, funcionando antes como uma linha estacionária sobre a qual podíamos indiferentemente avançar ou retroagir -- um tempo reversível. Em Einstein por exemplo, as noções de distância espacial e duração temporal se mesclam, e o tempo vê-se encerrado no espaço: "o espaço e o tempo são vistos como unidos em um único *continuum*, exatamente como anteriormente haviam sido reunidas em um *continuum* único as três dimensões do espaço. O espaço físico está agora completo. É espaço de quatro dimensões, por integrar a dimensão do tempo."<sup>9</sup> Transformando os instantes em puras formas geométricas, Einstein postula um tempo que não passa, como um leito de rio gelado.

---

<sup>8</sup> Ver I. Prigogine e I. Stengers, op. cit., p.7.

<sup>9</sup> A. Einstein, *Como vejo o mundo*, p.171.

Deste modo, o tempo associado ao devir da natureza e dos seres e, como tal, necessariamente irreversível, é excluído do âmbito da ciência clássica. A irreversibilidade não passa de uma ilusão, pois no campo científico não há nenhuma possibilidade de se distinguir qualitativamente o antes do depois: passado, presente e futuro são tomados como equivalentes. O que significa dizer que não existe tempo na física, mas somente a sua referência estacionária, através da qual medidas de duração temporal podem participar das leis simples e universais que a ciência pretende construir.

Os enunciados de Einstein tornam-se, assim, inteligíveis. E se encontram perfeitamente de acordo com o projeto científico de atingir um conhecimento máximo e completo. Um conhecimento absoluto só pode ser almejado na medida em que se ultrapasse o tempo. Pois o tempo traz necessariamente o novo, o diverso, o imprevisível, enquanto que o absoluto implica o imutável e o eterno. É somente a partir de um universo geométrico, onde o tempo é encerrado no espaço, que a ciência pode admitir a constituição de uma chave explicativa universal. Para os cientistas clássicos, o tempo não é mais que uma ilusão, um obstáculo a ser vencido em prol de leis simples, eternas e imutáveis.

Naturalmente, a ciência hoje não é mais a ciência dita "clássica", e grandes reviravoltas teóricas a conduziram a rever suas idéias sobre o tempo. Pensa-se agora num universo complexo, onde os fenômenos irreversíveis são a regra, e a reversibilidade e a simplicidade apenas casos particulares. Ilya Prigogine, prêmio Nobel de química em 1977, afirma que o tempo é hoje mais do que objeto de ciência; ele é seu objeto primeiro, e a partir dele o meio científico ingressa numa nova revolução copernicana. Teremos oportunidade de retornar a este ponto (capítulo 6). Mas por ora



ficaremos com a concepção clássica de ciência, que ainda vigorava na época do surgimento da psicanálise.

### Os tempos de Freud

Pensar o tempo não é tarefa simples: vimos que existem modos de se colocar este problema que terminam por recusá-lo, seja reduzindo-o a um modelo espacial, seja desdenhando-o em prol de verdades eternas, seja ainda expulsando-o no anseio de atingir um conhecimento máximo e completo.

Mas, e quanto a Freud? Poderíamos reconhecer em seu pensamento a dimensão do tempo?

Como mencionamos, Freud nunca abordou sistematicamente este problema e tampouco demarcou um conceito sobre a temporalidade em sua obra. Do ponto de vista formal, podemos dizer que ele nos apresenta duas idéias que se destacam a este respeito: uma é a tese da atemporalidade do inconsciente; a outra é a sua concepção de causalidade e temporalidade psíquicas que se expressa através do termo *Nachträglich* (traduzido por *a posteriori* ou por ação retardada [*Nachträglichkeit*]). Mas ainda que esta noção integre o seu aparato teórico, Freud não se preocupa em precisar o seu sentido, e menos ainda em dedicar-lhe um texto específico em qualquer momento de sua obra. Reconheçamos: o tempo não é um tema ao qual Freud conceda uma especial importância. Deveríamos por isso admitir que não há um pensamento sobre o tempo na teoria psicanalítica?

Dois motivos contradizem esta idéia. Primeiro: afirmar que Freud não se ocupa do problema do tempo, pelo menos de forma sistemática, não significa que não possamos fazê-lo, com os instrumentos que ele próprio nos legou. O tempo não foi pensado por

Freud, mas ele pode ser *pensável* a partir da teoria freudiana. O segundo motivo se revela quando investimos para além do que é formalmente explicitado na teoria. Pois a despeito de uma abordagem pontual, o tempo se encontra inteiramente enraizado no pensamento de Freud. As próprias questões que conduzem a teoria psicanalítica a se diferenciar do solo cultural a partir do qual ela se erige estão impregnadas da problemática do tempo.

### 1 - Um saber da finitude

Que a racionalidade clássica não pensa o tempo, o tempo do corte e da eventual inovação, que ela o exclui, que ela mascara esta falta utilizando a palavra tempo para qualificar um parâmetro matemático homogêneo a partir do qual se constróem estruturas privadas de temporalização (mesmo se diacrônicas), eis sobre o que deve incidir prioritariamente a crítica: ela vem da fundação das ciências humanas...e da Psicanálise.<sup>10</sup>

*J. Gagey*

O pensamento de Freud não poderia ser incluído no quadro da racionalidade clássica. O que ele considera ilusório é a eternidade, e não o tempo; a psicanálise, em diversos níveis, denuncia a ilusão do absoluto e afirma a finitude. Finitude que não seria reportada somente ao homem, mas também ao próprio saber.

É fato que a dimensão da finitude impregna o contexto cultural do século XIX, como bem nos mostra Foucault;<sup>11</sup> não caberia a Freud o mérito de pensá-la. Tampouco é originalidade sua denunciar a pretensão a um saber absoluto: Kant já o havia feito, afirmando a impossibilidade de conhecermos a "coisa-em-si". Mas, segundo Lacan, Freud teria trazido uma grande contribuição à epistemologia, à

<sup>10</sup>J. Gagey et al., "Débat: Temporalité et traduction", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.14, n°53, p.49.

<sup>11</sup> Ver M. Foucault, *Les mots et les choses*.

medida em que institui a disjunção entre saber e verdade. Se nenhum saber pode ter a pretensão a um conhecimento completo, não é apenas porque o real não pode ser esgotado no simbólico, mas porque o homem desconhece o próprio desejo que o move; neste desejo residiria a verdade, como um *próprio* do homem que é, em si mesmo, incognoscível. Este desejo nos impeliria a perceber o mundo desta ou daquela maneira, e é igualmente ele que presidiria as equivalências que procuramos estabelecer através do pensamento. Todavia, ele é, em si mesmo, velado à apreensão da consciência. Haveria assim um limite do saber ou, mais especificamente, um limite interno para o saber, separando irremediavelmente uma parte consciente e outra que é essa verdade desconhecida, o desejo inconsciente. Ora, um inconsciente que não pode ser conhecido nem antecipado, e que questiona a coesão ilusória do homem e dos saberes que ele constrói, implode as categorias de absoluto, eterno e infinito. A psicanálise se inscreve num contexto cultural marcado pelo tema da finitude -- e, naturalmente do tempo, sem o qual esta se tornaria impensável; porém ela radicaliza esta marca ao trazer como seu objeto o inconsciente, objeto paradoxal à medida em que o seu não reconhecimento é condição de sua própria história.<sup>12</sup>

Lembremos aqui da fórmula última do universo, perseguida por Einstein. É justamente contra uma tal pretensão que a psicanálise se insurge, denunciando sua impossibilidade: uma fórmula final implicaria necessariamente no final do discurso, na indiferenciação entre aquilo que, após Lacan, chamou-se o simbólico, o imaginário e o real. Neste caso, nada mais seria preciso dizer, nada mais seria possível desejar. Porém esta meta não é exclusiva da ciência: nos discursos filosóficos que almejam atingir uma verdade absoluta

---

<sup>12</sup> Cf. H.Vital-Brazil, *Dois ensaios entre psicanálise e literatura*, p.14.

encontra-se subjacente o propósito de indiferenciação desses três registros, onde o tempo deixa de existir. Lacan critica esta mesma pretensão por um outro viés: grande parte dos sistemas filosóficos, ele aponta, sonham em juntar a banda macho e a banda fêmea em núpcias plenas, sejam quais forem os modos pelos quais se expressem o masculino e o feminino -- matéria e forma, tese e antítese, etc. Sabemos que Freud, afirmando a dissimetria sexual, condenou este casamento ao fracasso. E é possível ver aí incluída a problemática da finitude -- e do tempo. Admitir a dissimetria sexual é reconhecer que jamais se chega a uma totalização: isto não implicaria em reconhecer que nada permanece idêntico a si mesmo, que tudo passa, se transforma ou se perde?

## 2 - Uma tópica temporal

Contudo, tende-se a privilegiar na teoria freudiana o problema do espaço, e não o do tempo: o psiquismo é usualmente pensado e descrito em termos espaciais. O próprio Freud fez questão de destacar o caráter extenso do aparelho psíquico, chegando a ver nesta extensão a origem da "forma a priori" do espaço, expressão retirada da filosofia de Kant: "A espacialidade é talvez a projeção do caráter extenso do aparelho psíquico. Nenhuma outra dedução é possível. Em vez de Kant, condições *a priori* de nosso aparelho psíquico. A psique é extensa, e não sabe disso."<sup>13</sup>

Freud se preocupa em diferenciar as diversas localizações psíquicas através dos esquemas por ele chamados de *tópicas*. E se damos atenção ao sentido do termo, devemos reavaliar a afirmação de que existe em sua teoria um privilégio do espaço. Vejamos o que nos dizem, a este respeito, Laplanche e Pontalis:

---

<sup>13</sup> S. Freud, "Esboço de psicanálise", *ESB*, vol.23.

O termo *tópica*, significando teoria dos lugares (...) pertence desde a Antiguidade grega à linguagem filosófica. Para os Antigos, e em especial para Aristóteles, os lugares constituem rubricas, de valor lógico ou retórico, de que são tiradas as premissas da argumentação.<sup>14</sup>

Ora, Aristóteles, na *Física*, não nos fala de espaço, mas de um conjunto de lugares, o que não significa a mesma coisa -- ao menos para nós, que vivemos depois de Galileu: a nossa concepção de espaço é geometrizada, quantitativa, ao contrário da concepção aristotélica, que prioriza as qualidades do lugar e dos corpos que o ocupam. Assim, cada corpo tem o seu lugar próprio e tende a retornar a ele; sob nenhuma hipótese se concebe que os elementos que ocupam os lugares possam mover-se de forma indiferenciada num espaço simétrico e homogêneo, como foi postulado com Galileu. Falarmos de *tópica* não significa, portanto, falarmos de espaço, ainda que o próprio Freud não tenha mantido este rigor. Mesmo assim ele nos descreve a sua hipótese de uma *tópica* psíquica em termos que o fazem avizinhar-se de Aristóteles:

O que nos é apresentado (...) é a idéia de *localização psíquica*. [Freud a utiliza para] tornar compreensível a complicação do funcionamento psíquico, decompondo este funcionamento e atribuindo cada função em especial às diversas partes do aparelho.<sup>15</sup>

Freud valoriza, portanto, a diferenciação qualitativa dos lugares, atribuindo a cada um deles uma natureza e um modo de funcionamento próprio. E, neste sentido, cria um modelo rigorosamente *tópico*, e não espacial. Ele teria valorizado realmente o espaço se sua tentativa fosse a de erigir um modelo anatômico, buscando a localização precisa de instâncias que estariam ocupando uma parte definida do córtex cerebral -- como

<sup>14</sup> J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulário de psicanálise*, p.656.

<sup>15</sup> S. Freud, "A interpretação de sonhos", *ESB*, vol.5, p.572.

era a tentativa predominante da neuroanatomia da época. Mas sua proposta é justamente outra, à medida em que despreza a posição no espaço para valorizar a qualidade própria de funcionamento de cada componente do psiquismo.

É justamente esta dimensão qualitativa que será valorizada por Lacan ao lançar mão das figuras topológicas para esclarecer e enriquecer a tópica freudiana. Caberia neste ponto uma ressalva. A topologia -- ramo da matemática que se origina com Euler, em 1750, ganha corpo com Moebius, no século XIX, e tem seu reconhecimento definitivo com Bourbaki, em meados do século XX -- é definida como a ciência dos espaços e de suas propriedades.<sup>16</sup> Mas trata-se aqui de um espaço concebido de maneira bem diversa da física de Galileu e da geometria euclidiana. Na ciência clássica, o espaço é meramente quantitativo, ou seja, há um interesse em medir ângulos e linhas de figuras imóveis (geometria euclidiana) ou de situar numericamente a trajetória de um objeto no espaço (física de Galileu a Newton). Essas figuras imóveis ou esses objetos que se deslocam não sofrem nenhuma mudança qualitativa; o espaço que elas ocupam ou o espaço onde elas se movem é indiferenciado em termos de qualidade, e as variações só são concebidas em termos numéricos. Rompendo com esta redução do espaço ao quantificável, a topologia irá investir não sobre o que está ou se desloca no espaço, não sobre figuras ou objetos substantivados, mas sobre o próprio espaço, e as relações que o estruturam. A partir do estudo da torção e da deformação de superfícies -- que podem variar sem modificar-se estruturalmente, ou que podem romper-se para estruturar-se diferentemente -- a topologia irá fixar uma noção de espaço que é idêntica à de estrutura utilizada pelas ciências

---

<sup>16</sup> Uma boa explicação das bases da topologia e de sua utilização por Lacan está em J. Granon-Lafont, *A topologia de Jacques Lacan*.

humanas: despreza-se a métrica e os objetos entificados e valoriza-se as relações e as funções. Dito de outro modo, as diferenças relevantes não se dão numericamente; elas ocorrem quando uma ruptura opera uma modificação nas relações e nas funções, isto é, uma transformação de estrutura. Não se trata de uma mudança no espaço, mas de uma mudança de espaço. Ao ser concebido em termos estruturais, o espaço se torna passível de transformações qualitativas.

Há, sem dúvida, uma proximidade entre a tópica e a topologia, como o próprio nome sugere: ambas derivam de *topos*, lugar, e priorizam as suas qualidades. É certo que a topologia não mais trabalha com a distinção entre o *dentro* e o *fora*, que a topografia mantém: o melhor exemplo topológico seria, neste caso, o da *banda de Moebius*. Para Freud, porém, os achados de Moebius permanecem desconhecidos, ainda que estes lhe fossem contemporâneos; foi somente a partir da década de 40 deste século que a topologia recebeu, com Bourbaki, uma plena legitimação científica. Deve-se ter claro que quando Freud utiliza o termo *espaço*, ele o faz de modo semelhante ao do senso comum de sua época, galileano e euclidiano, como ainda é o nosso. Freud nasceu e foi educado neste mundo euclidiano, e manteve aceita a idéia de que o espaço é meramente quantitativo, porque esta foi, durante séculos, a opinião comum da ciência e dos homens esclarecidos. Ao falar de *localização psíquica*, portanto, Freud coloca-se no esteio de Aristóteles -- mais do que no de um Moebius -- e, para diferenciar o psiquismo de um modelo espacial galileano e euclidiano, propõe uma tópica no sentido aristotélico do termo.

Laplanche e Pontalis chamam a atenção para um outro aspecto: a noção de *localização psíquica* implica não apenas a especificidade das diversas partes, como também fornece "a possibilidade de fixar

uma determinada ordem de sucessão a um processo que se desenrola no tempo."<sup>17</sup> Deste modo, a tópica abre-se facilmente à dimensão temporal, o que não ocorreria se o aparelho psíquico fosse construído segundo a ótica do espaço (no sentido clássico), como nos indica o próprio Freud, em 1900:

Não há necessidade da hipótese de que os sistemas psíquicos sejam realmente dispostos numa ordem espacial. Seria suficiente que fosse estabelecida uma ordem fixa pelo fato de, num determinado processo psíquico, a excitação passar através dos sistemas numa sequência temporal especial. Noutros processos, a sequência poderá talvez ser diferente e essa é uma possibilidade que deixaremos em aberto (...)<sup>18</sup>

Este pequeno trecho é fundamental, pois trata-se do momento onde Freud apresenta, pela primeira vez, a sua tópica psíquica. E nele é afirmada com muita clareza qual é o elemento que permite estabelecer as diferenças qualitativas entre as diversas instâncias. Em outros termos, não devemos privilegiar a espacialidade do modelo. "É uma tópica temporal"<sup>19</sup> -- eis a hipótese acatada por Lacan em seu seminário de 1954. Lacan irá considerar a introdução do tempo neste esquema do psiquismo como um passo essencial na construção da teoria analítica. Aponta aí o grande salto de Freud com relação ao modelo anterior, apresentado no *Projeto* de 1895: este levava em conta o espaço enquanto reversível, e não poderia ser considerado uma tópica, no sentido que lhe seria posteriormente conferido.<sup>20</sup> Entre 1895 e 1900 alguns achados marcam a elaboração freudiana; um deles é o funcionamento do sonho -- e "o sonho é um estado localizado no

<sup>17</sup> J. Laplanche e J.-B Pontalis, op. cit., p.659.

<sup>18</sup> S. Freud, "A interpretação de sonhos", *ESB*, vol.5, p.573.

<sup>19</sup> Intervenção de VALABREGA in J. LACAN, *O seminário*, Livro 2, p.176.

<sup>20</sup> Vale dizer que a segunda tópica freudiana, apresentada em 1923, não invalida a primeira. O que ela nos propõe é uma concepção genética do psiquismo, supondo a diferenciação progressiva das instâncias a partir do id.



tempo", ele acrescenta; a outra é a própria dimensão temporal, que irá produzir uma enorme transformação no modelo psíquico. A este respeito, Lacan escreve:

Até então, a propósito destes três aparelhos, *phy*, *psi* e *ômega*, tratava-se de fenômenos de equilíbrio, os quais deviam ser considerados como reversíveis -- o equilíbrio, sempre se volta a ele -- pela frente ou por trás. Ora, de repente - é preciso saber discernir isto quando ocorre --, Freud introduz a noção de que as coisas ocorrem numa sucessão determinada e irreversível. A palavra *irreversível* não está aí, mas está suficientemente indicada, a meu ver, e espero que também para vocês, pela expressão *Zeitlichfolge*, sequência temporal, e *Richtung* [orientação].<sup>21</sup>

Devemos observar que a expressão *Zeitlichfolge* é utilizada com relação aos processos psíquicos, levando em conta um regime de circulação da energia. Em Freud esta interpretação processual do psiquismo coexiste com outra predominantemente estrutural; a ênfase, nesse caso, incide nos estratos onde se inscrevem os traços mnêmicos. Entretanto estas duas concepções devem ser compreendidas conjuntamente: o lugar das inscrições se conjuga com a circulação dos investimentos numa direção determinada; o inconsciente é identificado a um sistema de traços e ao mesmo tempo pensado como um processo psíquico, pressupondo-se aí não um molde, mas uma modulação. Somente esta implicação mútua<sup>22</sup> poderia nos fazer compreender o movimento e o rearranjo constante a que está submetido o inconsciente.

<sup>21</sup> J. Lacan, op. cit., p.171. Lacan critica a noção freudiana de *regressão tópica*, apresentada a propósito do mecanismo do sonho, e que poderia contradizer esta afirmação da irreversibilidade. Escreve que a explicação do sonho pela regressão é desnecessária, além de trazer terríveis embaraços ao pensamento freudiano.

<sup>22</sup> Neste sentido, R. Herzog sugere uma articulação da idéia de espacialidade [preferiríamos dizer: lugares] com o processo de temporalização, tornando possível pensarmos o problema do tempo na obra de Freud em dois níveis: o *nível da mudança* ou da constituição do sujeito e o *nível do movimento* ou do funcionamento psíquico propriamente dito. Cf. R. Herzog, "O tempo em dois tempos", in *Caderno da SPID*, nº11.

### 3 - O tempo no *cogito*

Se o homem não está mais no centro do mundo, tal como ele o supunha em sua física e em sua metafísica, qual é então o centro do homem? Talvez possamos dizer que para o homem a desilusão em sua acepção de tempo e sua ferida narcísica sejam uma e mesma coisa... A concepção moderna ocidental (cristã) do tempo e seu conceito metafísico por longos anos asseguraram uma bela coerência narcísica universal...<sup>23</sup>

P. Fédida

A presença implícita do tempo no pensamento freudiano pode ser demonstrada também em seu ponto nevrálgico -- o da subversão que ele realiza no *cogito*. Insiste-se frequentemente em tratar esta subversão sob uma ótica espacial ou, mais exatamente, tópica; entretanto a diferença entre o *cogito* cartesiano e o *cogito* formulado a partir de Freud pode ser abordada pela ótica do tempo. Naturalmente, isto nos lançaria numa outra dimensão da ruptura freudiana, e é a ela que gostaríamos de dar relevo. Se, como afirma Jean Wahl, não podemos compreender as *Meditações* sem levar em conta a concepção de tempo feita por Descartes,<sup>24</sup> não podemos igualmente compreender a subversão ao *cogito* sem considerá-la sob este aspecto.

Mesmo que possamos atribuir a Freud, como Lacan o fez, uma filiação cartesiana -- à medida em que ambos partem da dúvida para buscar um ponto de certeza<sup>25</sup> -- devemos admitir que o ponto de chegada de cada um não é o mesmo. Entre a certeza da existência demonstrada numa operação reflexiva, e a verdade de um sujeito

<sup>23</sup> P. Fédida, "Temps et négation", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.2, nº 7, p.439.

<sup>24</sup> Cf. J. Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*.

<sup>25</sup> Lacan afirma que o encaminhamento de Freud é cartesiano "no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza". Cf. *O seminário*, Livro 11, p.38.

confrontado com sua própria divisão, há uma distância intransponível, a mesma que Freud admitia existir entre a psicologia da consciência e o inconsciente psicanalítico. Com relação a Descartes, ousaríamos dizer que há mais do que uma distância: há o tempo.

Façamos então um pequeno resumo do encaminhamento cartesiano. Descartes exerce a dúvida metódica na procura de um ponto seguro e inquestionável para sua filosofia. Sobre uma mínima certeza o mundo poderá ser reconstruído; em contrapartida, basta que uma fonte de conhecimento seja posta em dúvida um único instante para que se desmorone todo o seu sistema de afirmações. Segue-se daí o exercício da dúvida sobre as quatro principais fontes de conhecimento: a primeira é a memória, onde guardamos os conhecimentos que nos são transmitidos desde a infância; nosso espírito, entretanto, é instável, e nem sempre podemos nos fiar em nossa memória: quem nos garante que as idéias possam persistir no tempo? Descartes prefere então abandonar os conhecimentos recebidos, buscando a certeza através de uma intuição imediata. A segunda fonte é o conhecimento que deriva de nossos órgãos sensoriais. Mas também eles podem nos enganar: as impressões sensíveis que temos dos objetos são passíveis de uma extrema variedade, pois não só os objetos mudam incessantemente como o nosso corpo também se modifica, com o tempo. O terceiro ponto a ser examinado é o conhecimento objetivo que temos do mundo à nossa volta. Para colocá-lo em dúvida, Descartes utiliza o famoso argumento do sono e da vigília: como poderia ele ter certeza de estar de fato sentado ao lado do fogo, se por tantas vezes esteve nesta mesma situação em sonhos, acreditando que o fogo sonhado era verdadeiro? O que lhe permitiria confiar que está realmente acordado? Como garantir que o mundo existe e não é apenas um

produto da imaginação, como um sonho? A quarta fonte a ser posta em dúvida é o conhecimento das essências. Poderíamos, a princípio, encarar este conhecimento como fidedigno; as essências são invariantes, a despeito dos possíveis enganos da memória e dos sentidos, de nosso estado de sono ou de vigília. Porém nesse momento Descartes faz intervir um inesperado personagem: e se houvesse um gênio maligno nos fazendo tomar por verdadeira uma essência que de fato é errônea? Se assim fosse, nem a memória, nem os sentidos, nem qualquer conteúdo do pensamento poderiam nos oferecer uma garantia de certeza.

Um mínimo de dúvida sobre cada uma das fontes de conhecimento foi suficiente para destruir a sua confiabilidade. Mas se estamos atentos ao encaminhamento cartesiano, veremos que essas fontes implicam um elemento comum, sobre o qual a dúvida invariavelmente se exerce: este elemento é o tempo. A memória implica o passado, e não temos garantia de sua persistência através dos instantes; os sentidos apreendem a mudança das coisas, mas não o que permanece; nossa própria alma é inconstante e não mantém o mesmo estado de atenção durante o sono e a vigília, expondo-se igualmente aos desmandos de um deus enganador. A esse respeito, escreve Jean Wahl:

[Para Descartes] a fraqueza do homem provém do fato de que ele é forçado a recorrer à sua memória, de que sua atenção não é constante, de que seu espírito é lento e estreito, de que ele não pode estar fixado sempre num mesmo pensamento, de que o raiar de seu espírito (*mentis acies*) não se volta sempre para o mesmo lado, de que ele pode esquecer os diferentes estados pelos quais chegou a tal ou qual conclusão (...) sob um aspecto mais profundo, a realidade do tempo é um dos motivos mais importantes da dúvida cartesiana (...)<sup>26</sup>

Trazendo consigo a mudança, o tempo impede que se possa erigir uma certeza absoluta e invariante a partir das quatro dimensões

---

<sup>26</sup> J. Wahl, op. cit., p.2-3.

consideradas. Para encontrar uma base segura para o conhecimento será necessário *excluir* o tempo: é este o passo seguinte das *Meditações cartesianas*.

Um mínimo de certeza é suficiente para a reconstrução do mundo. Mas esta certeza deve ser essencialmente diferente de um raciocínio ou de uma lembrança, pois estes implicam o tempo. É preciso então buscar uma certeza instantânea, imediata e límpida como a luz.<sup>27</sup> Basta que eu a experimente uma só vez, pois aquilo que é certo mantém-se necessariamente verdadeiro e imutável no tempo. Ora, pensa Descartes, nós possuímos em nós mesmos esta verdade. Enquanto penso em algo ou olho um objeto, não tenho certeza de sua existência; mas posso ao menos ter certeza de que penso, mesmo que se trate de um sonho ou que um gênio maligno me engane. E se sou sujeito deste ato de pensamento, é evidente que existo. Descartes propõe a identidade entre ser e pensamento -- eu penso e sou a cada vez que penso -- como a primeira base segura de sua filosofia: "De modo que, tendo pensado (...) devo ter por constante esta proposição: eu sou, eu existo, necessariamente verdadeira a cada vez que eu a pronuncio ou a concebo em meu espírito."<sup>28</sup>

Porém nem tudo se encontra resolvido até este momento. O *cogito* permite saber que sou, mas não o que sou. Dito de outro modo, sou uma existência certa, mas indeterminada. O próximo passo de Descartes é o exame de todos os atributos possíveis capazes de determinar a subjetividade; entretanto ele só vislumbra este atributo no próprio pensamento. Numa reflexividade levada ao

<sup>27</sup> É importante ressaltar que Descartes não se refere a um instante de tempo, mas a uma certeza instantânea que desconsidera a diferença entre dois momentos. A transmissão da luz é, para Descartes, imediata: nenhum instante do tempo se interpõe entre o sol e a recepção de seus raios. Cf. J. Wahl, op. cit.

<sup>28</sup> R. Descartes, *Méditations*, II, 7 (p.36).

extremo, ele conclui: sou uma *res cogitans* (substância pensante). Neste caso haveria um determinante -- *Eu penso*; e um determinado -- *sou uma coisa que pensa*, sem que esteja suposto um processo de determinação, ou sem que haja qualquer necessidade de examinar como um determinante pode determinar. Assim como o ser e o pensamento são idênticos, não há qualquer dissimetria entre eu mesmo e o que me determina: a determinação é direta, imediata, e absolutamente atemporal.

O problema de Descartes é agora escapar do solipsismo, já que o *Eu penso* não permite a recuperação do mundo exterior. Para tanto recorre à presença de Deus que, criando o mundo ininterruptamente, e nós mesmos à sua semelhança, garante a confiabilidade de nossos pensamentos.

O fato é que Descartes desvia-se do tempo a cada passo de suas *Meditações*. As fontes de conhecimento que examina são descartadas por serem mutáveis e inconstantes; a certeza que busca é imediata e eternamente assegurada; a reflexividade entre ser e pensamento, determinante e determinado, se erige na indiferença do *antes* e do *depois*; a perfeita coincidência do sujeito consigo próprio, enquanto consciência, é garantida pela eternidade de Deus. É deste modo que a exclusão do tempo é condição para a identidade do sujeito cartesiano, como nos sugere Jean Wahl:

O *cogito* é ainda a afirmação da identidade de meu pensamento; enquanto os corpos exteriores mudam sem cessar, enquanto nosso próprio corpo se transforma a todo instante, nosso pensamento permanece idêntico, e é ele (...) que faz a identidade de nosso corpo e a identidade dos corpos (...). Ele nos lembra e nos faz pressentir a eternidade e a unidade de Deus (...). Enfim, no *cogito* nós apreendemos uma necessidade instantânea: não há nada aí que deva ser religado a outros acontecimentos, que deva ser concebido como um

desenvolvimento de qualquer coisa que seria dada anteriormente, nada que possa ser explicado.<sup>29</sup>

Não poderíamos discutir a subversão que a teoria freudiana traz ao *cogito* sem antes mencionarmos Kant, que no século XVIII produziu um primeiro grande abalo na filosofia cartesiana. A crítica de Kant a Descartes reside no caráter imediato da relação entre o determinante -- *Eu penso*, e o determinado -- *sou uma coisa que pensa*. Com muita pertinência, pergunta-se na *Analítica Transcendental*: como é possível que a afirmação *Eu penso* possa me dizer imediatamente o que sou? Mesmo que eu saiba que penso e que sou, "nada deste ser me é ainda dado a pensar",<sup>30</sup> ou seja, permaneço uma existência indeterminada. Para Kant não poderia haver reflexividade entre eu mesmo e o que me determina. Seria preciso introduzir-se nesta relação um outro valor lógico, o determinável, ou, em outros termos, a forma pela qual o indeterminado pode ser determinável. Este valor lógico constitui no pensamento kantiano a descoberta de uma diferença, de uma dissimetria no interior do próprio sujeito. Ora, afirma Kant, a forma pela qual a existência indeterminada é determinável só pode ser a forma do tempo.<sup>31</sup> O que não deixará de transformar toda a concepção cartesiana da subjetividade: o sujeito vê-se atravessado pelo tempo, estando dividido entre uma instância determinante -- um Eu transcendental e atemporal; e uma instância determinada -- um eu passivo e fenomênico, que se encontra no tempo, não parando de se

<sup>29</sup> J. Wahl, op. cit., p.6.

<sup>30</sup> E. Kant, "Critique de la raison pure", in *Œuvres philosophiques*, p.871.

<sup>31</sup> Cf. Ibidem, nota do §25: "O Eu penso expressa o ato de determinar minha existência. Através disso, portanto, a existência já é dada, mas mediante tal, ainda não é dada a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, por em mim o múltiplo pertencente a ela. Para tanto, requer-se a auto-intuição à qual subjaza uma forma dada a priori, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável."

transformar. Sendo determinado pelo sujeito transcendental, o sujeito empírico sente a presença deste, em si próprio, como um outro que o afeta. Deste modo, pelo fio do tempo, Kant introduz um paradoxo do eu que poderia ser expresso pela fórmula de Rimbaud: "Je est un autre" (Eu é um outro). Este paradoxo será considerado por Deleuze como um dos momentos mais fecundos do pensamento kantiano: "Uma falha ou uma rachadura no Eu [Je], uma passividade no eu [moi], eis o que significa o tempo; e a correlação do eu passivo e do Eu rachado constitui a descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana."<sup>32</sup>

É também uma revolução copernicana o que Freud admite ter realizado com a criação da psicanálise, ainda que o tenha feito de um modo diverso de Kant, e também mais radical. Freud não nos fala exatamente de uma subversão ao *cogito* -- esta será formulada por Lacan, a partir da teoria freudiana --, mas de uma grande ferida narcísica que a psicanálise teria trazido à humanidade, após os golpes de Copérnico e Darwin:

Essas duas descobertas -- a de que a vida de nossos instintos sexuais não pode ser inteiramente domada, e a de que os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o ego e se submetem ao seu controle por meio de percepções incompletas e de pouca confiança --, essas descobertas equivalem, contudo, à afirmação de que o ego não é o senhor de sua própria casa. Juntas, representam o terceiro golpe no amor próprio do homem, o que posso chamar de golpe psicológico.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, p.117. (Os colchetes são meus, e especificam a tradução dos termos franceses *Je* e *moi*, utilizados por Deleuze, por *Eu* e *eu*, respectivamente).

<sup>33</sup> S. Freud, "Uma dificuldade no caminho da psicanálise", *ESB*, vol.17, p.178. Os colchetes são meus. A edição brasileira das obras de Freud, elaborada a partir da versão inglesa, apresenta o termo instinto como equivalente do alemão *Trieb*, conferindo-lhe um caráter biológico que não está presente na concepção freudiana. *Pulsão* será a tradução utilizada neste trabalho, com exceção das citações da *ESB*, onde será mantido o termo instinto.]



Vamos explorar a subversão ao *cogito* a partir do ponto de vista freudiano. O texto em questão é de 1917; vale observar que Freud não havia ainda construído a sua segunda tópica -- onde o ego deixa de ser tomado como sinônimo de consciência --, e tampouco formulado a hipótese da pulsão de morte. De qualquer modo, a destituição narcísica trazida pela psicanálise envolve dois fatores: o inconsciente e as pulsões, hóspedes que surgem de imprevisto e dominam a cena, fazendo do sujeito<sup>34</sup> um outro -- "um estranho", frisa Freud -- com relação a si próprio.

A ruptura com Descartes é inegável: enquanto que o *Eu penso* cartesiano não se diferencia dos próprios pensamentos -- o sujeito se identifica com o *cogito* e através dele com a consciência --, o *Eu penso* freudiano está descentrado. O homem pensa na ilusão de que aquilo que ele pensa é aquilo que ele é; entretanto ele não pode se pensar, já que, dominado por estranhos hóspedes, é antes pensado do que pensa. Dois rompimentos se observam de imediato: não há coincidência entre *Eu penso* e *Eu sou* -- daí a fórmula de Lacan "Penso onde não sou, pois sou onde não penso pensar" -- e tampouco pode haver reflexividade entre eu mesmo e o que me determina. Sou incapaz de pensar as representações inconscientes, e muito menos as pulsões, que produzem em mim efeitos estranhos onde não me reconheço. O sujeito freudiano vê-se assim clivado entre as instâncias pré-consciente/consciente (onde ele pensa) e inconsciente (onde ele é e pensa, ainda que não saiba). Sendo sujeito no inconsciente, ele deve obedecer à sua lógica e, neste caso, o *Eu sou* não pode se dar a todo instante, como em Descartes, mas somente *a posteriori*.

---

<sup>34</sup> Ainda que Freud não utilize em seus escritos a categoria "sujeito", podemos nos referir a um "sujeito freudiano", entendendo-se por esta expressão o sujeito que se torna pensável a partir de Freud.

Além de dividir-se em instâncias, o sujeito se mantém irremediavelmente afastado do campo pulsional (onde não pode dizer *Eu sou*, e tampouco pensar coisa alguma): as pulsões se mantêm exteriores ao psiquismo sem, no entanto, constituir um *fora* absoluto, à medida em que o fazem trabalhar. Tudo o que podemos saber, escreve Freud, é a *consequência* do trabalho das pulsões, "mas o modo pelo qual conseguiram isso e os caminhos que tomaram não chegaram ao [nosso] conhecimento".<sup>35</sup> Mas existem momentos em que as pulsões podem transbordar no Eu: "os impulsos surgem, parecendo como os de um estranho".<sup>36</sup> E seria justamente esta a mais forte experiência do *Unheimlich*<sup>37</sup>, como Freud nos sugere um pouco mais tarde, em 1919, já então reconhecendo "a predominância de uma 'compulsão à repetição', procedente dos impulsos instintuais e provavelmente inerente à própria natureza dos instintos".<sup>38</sup> O que percebemos como estranho a nós, como um outro, ele afirma, é "o que quer que nos lembre esta íntima 'compulsão à repetição'".<sup>39</sup> Não é por acaso que Freud descreve esta repetição como *íntima*: nada se parece mais conosco do que aquilo que é mais estranho em nós.

Um sujeito que é joguete da própria repetição pulsional, e um sujeito cuja verdade só se constitui retrospectivamente, segundo a lógica do inconsciente: é este movimento desarmônico que permite introduzir no *cogito* o elemento temporal que Descartes excluía, ao pensá-lo como pura reflexividade. O que significa também

---

<sup>35</sup> S. Freud, op. cit., p.177.

<sup>36</sup> Idem, p.176.

<sup>37</sup> Em seu artigo sobre *Das Unheimliche* ("O estranho"), Freud associa a este termo a vivência de algo que é estranho e, ao mesmo tempo, secretamente familiar. Neste sentido, corrobora a definição de Schelling: "*Unheimlich* é o nome de tudo que deveria ter permanecido... secreto e oculto mas veio à luz." Citado por S. Freud, *ESB*, vol.17, p.281.

<sup>38</sup> Idem, p.297.

<sup>39</sup> Idem, p.298.

estabelecer uma dimensão de finitude contrária ao *Eu penso, logo sou, logo sou, logo sou...*, em suma, ao desdobrar-se infinito do *cogito* pela criação contínua de Deus, que faria a todo instante o sujeito idêntico a si mesmo.

Se em Descartes a eternidade de Deus garante a identidade do sujeito, este é a todo instante contemporâneo de si próprio, à medida em que conhece a sua origem e o seu fim -- origem e fim que coincidem em Deus. Porém Freud erige uma teoria sobre um Pai morto, construindo-se a partir desta morte uma ordem simbólica que preexiste ao sujeito e que o condiciona desde antes de seu nascimento; origem, portanto, que o define mas onde ele nunca esteve. Como também não estará presente em seu fim. Um sujeito não morre, ou, melhor dizendo, não existe sujeito na morte.<sup>40</sup> "É verdade que a afirmação 'Todos os homens são mortais' é mostrada nos manuais de lógica", escreve Freud, "mas nenhum ser humano realmente a compreende."<sup>41</sup> Não há morte própria, mas somente morte impessoal; vale antes dizer *morre-se* do que *Eu morro*. O pensamento de Freud coloca, antes de mais nada, a perda da contemporaneidade<sup>42</sup> do sujeito com relação à sua origem e ao seu fim: não somos testemunhas do que nos condiciona nem do que nos elimina. Trata-se de um desacordo de base que poderia se expressar na dissimetria entre duas modalidades de tempo -- um tempo mítico que nos ultrapassa e uma temporalização relacionada à ordem simbólica, onde podemos constituir a nossa subjetividade.

---

<sup>40</sup> Vale lembrar aqui o famoso argumento de Epicuro: "Quando nós somos, a morte não é; e quando a morte é, nós não somos mais."

<sup>41</sup> S. Freud, "O estranho", *ESB*, vol.17, p.301-2.

<sup>42</sup> O problema da perda da contemporaneidade do homem consigo próprio foi trabalhado pelo Professor Márcio Tavares d'Amaral durante os cursos que ministrou no Doutorado em Comunicação da ECO-UFRJ, em 1992 e 1993.

Mas enquanto sujeitos também estamos divididos pelo tempo. Certamente de um modo bem diverso do que propunha Kant, por mais que nos pareça próxima a diferenciação que ele estabelece entre um Eu atemporal e um eu assujeitado ao tempo. Não haveria em Freud uma ressonância desta idéia, no momento em que descobre a profunda discordância entre a atemporalidade do inconsciente e o funcionamento da consciência? É preciso ressaltar, contudo, que Kant e Freud não pensam do mesmo modo a subjetividade; o sujeito kantiano não é inconsciente, e tampouco o inconsciente freudiano é transcendental. O problema do tempo também não se apresenta do mesmo modo para ambos: para Kant, trata-se de uma "forma a priori" do tempo, tema que não poderia estar incluído no campo de questões da psicanálise. Esta não se pergunta pelas formas universais e necessárias do conhecimento, mas pela singularidade do funcionamento psíquico e pulsional no homem.

Freud abriu caminho, desde a sua tópica, para pensarmos a organização e o funcionamento dos sistemas psíquicos sob a ótica do tempo. Ora, se cada um desses sistemas tem seu seu modo próprio de funcionamento e articulação, e se esta especificidade envolve o fator tempo, não nos parece absurdo supor que exista uma sobreposição, num mesmo sujeito, de diferentes regimes temporais, e, além disso, que mesmo nos momentos em que se manifesta um razoável equilíbrio psíquico, tenha prosseguimento à sua margem a insistência pulsional. Esta é a hipótese que buscaremos investigar nos capítulos subseqüentes.

E uma vez que se misturam no sujeito funcionamentos temporais disparatados, cada um mantendo sua própria evolução, em descontinuidade com os demais -- diversidade que a simples sucessão cronológica não é capaz de dar conta --, e porque o sujeito não pode testemunhar o que o define nem o que o dissolve; enfim, por

todas as fendas que o impedem de coincidir temporalmente consigo próprio, é que a psicanálise pode denunciar como ilusória a pretensa unidade do sujeito cartesiano, construída à custa da exclusão do tempo.

#### 4 - A mistura

Parece-me significativo observar que a ruptura entre metafísica e metapsicologia engaja uma operação primordial que concerne ao tempo.<sup>43</sup>

#### *P. Fédida*

A idéia de uma diversidade de regimes temporais no psiquismo poderia causar alguma estranheza. Parece que aquilo que chamamos *tempo* e que cremos referir-se a uma e mesma coisa -- mesmo que não consigamos apreendê-la -- poderia ser desdobrado em diversas modalidades. Nesse caso, o psiquismo nos pareceria ser composto por uma mistura de vários tempos. Mas seria possível utilizarmos uma mesma palavra para designar tamanha diversidade?

Uma análise etimológica da palavra *tempo* nos fornece detalhes interessantes sobre este aspecto. Não se trata aqui de considerar o tempo apenas como uma construção intelectual ligada à linguagem; a questão é que as línguas possuem uma memória bem mais vasta que a nossa, guardando muitas vezes a lembrança de alguns elementos que não levamos em conta.

Com relação ao tempo, a língua portuguesa, assim como as demais línguas latinas, foi capaz de guardar um traço que não aparece no alemão, ainda que o nosso *tempo* e o *Zeit* de Freud possuam uma mesma origem. Nós dizemos "o tempo passa", mas,

---

<sup>43</sup> P. Fédida, "Temps et négation", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.2, nº 7, p.438.

curiosamente, utilizamos a mesma palavra para descrever um estado climático: falamos então em tempo frio ou tempo quente, ou dizemos frases como "hoje faz mau tempo".

Émile Benveniste nos mostra que o uso de uma só palavra para fenômenos aparentemente tão díspares não ocorre por acaso.<sup>44</sup> Até então se pensava que o termo *tempo* no português, *temps* no francês, *time* no inglês e *Zeit* no alemão derivavam de dois verbos gregos: *temno* (que significa estender, prolongar) e *teino* (significando cortar). Daí teríamos retirado a idéia de um tempo escoativo que pode, no entanto, receber marcações, medidas, cortes numéricos. Benveniste recusa essas duas etimologias e dispõe-se a trabalhar sobre o *tempus* latino, descobrindo uma origem ainda mais remota: o que hoje se considera como composto e derivado deste termo é mais antigo que o próprio termo, e traz consigo traços ainda mais arcaicos. É como se estas palavras estivessem indicando significações mais antigas, que foram capazes de permanecer por seu intermédio. Esses derivados seriam: temperar, temperança, temperamento, tempestade, intempérie, temperatura.

Comentando a análise de Benveniste, Michel Serres chama a atenção para o sentido de *mistura* que se encontra implicado em todos esses derivados -- o que significa que a palavra tempo, em diversas línguas, igualmente o traria consigo:

para conceber o tempo, o latim *tempus* ou o inglês *time*, ou o alemão *Zeit*, existiam compostos como *temperatura* ou *temperar*, que significam estados extraordinariamente complexos, estados temperados (...) o problema muito mais geral da mistura é, na língua latina desde a origem, o predecessor absoluto do termo *tempo* (...)<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Cf. M. Serres, "Temps", in A. Nysenholc e J. P. Boon (org.), *Redécouvrir le temps*, p.308.

<sup>45</sup> Idem, p.308-9.

Vimos até este momento que o problema do tempo aflora nos pontos nevrálgicos da teoria de Freud e que, mesmo assim, não lhe foi conferida qualquer sistematização em sua obra. Talvez este procedimento um tanto *gauche* possa nos indicar alguma coisa de peculiar na maneira como Freud concebe o tempo. O fato dele não apresentar nenhuma sistematização, nenhuma teoria abrangente a respeito deste assunto, faz com que seja impossível apontarmos uma noção de tempo única em seus escritos. Levantamos a hipótese de que esta ausência de sistematização não se dá por acaso, mas porque diversas noções de tempo, correspondendo a diferentes modos de funcionamento temporal, concorrem na constituição da vida psíquica. Em Freud estaria presente este sentido de *mistura* -- não como sinônimo de síntese, mas como presença de elementos diversos -- observado por Michel Serres a propósito do termo *tempo*.

O que nos coloca de imediato uma tarefa espinhosa. Se perseguimos os textos freudianos em busca de seus implícitos, isto é, das diferentes concepções de tempo que aí permanecem subentendidas, verificamos que elas não apenas se apresentam de maneira descoordenada, como são algumas vezes contrárias entre si. Podemos reconhecer em sua obra ao menos cinco dessas acepções, e vamos apresentá-las separadamente. São elas:

1 - a representação que podemos fazer do tempo, e que decorre do modo de funcionamento do sistema percepção-consciência;

2 - a lógica temporal retrospectiva, ou seja, o tempo próprio ao modo inconsciente de operação;

3 - o tempo da pulsão, isto é, a temporalidade da força que insiste, entre o somático e o psíquico, com pressão constante.

4 - o tempo mítico do recalque primário, tempo das origens do psiquismo e da constituição do sujeito;

5 - a memória extemporânea ao indivíduo que se expressa na hipótese filogenética de Freud, a qual pretende explicar a existência de uma "herança arcaica" no psiquismo, principalmente sob a forma de protofantasias.



## UMA TEORIA FREUDIANA DO TEMPO?

Explorar o tema do tempo no pensamento freudiano é montar um quebra-cabeça com peças bastante diversas: algumas se dão a ver claramente, outras podem ser descobertas por meio de indicações, e existem também aquelas que precisam ser construídas a partir das lacunas existentes.

Começemos então pelas peças que se mostram com facilidade. Há em Freud uma teoria a respeito do tempo que é apresentada de modo explícito, e em duas versões. Na primeira o tempo é abordado pelo seu negativo, através de processos que se mostram atemporais (*Zeitlos*); assistimos então a um Freud assertivo e ousado, contestando um famoso teorema kantiano a partir das descobertas psicanalíticas. Na segunda versão, o tempo é apresentado sob um aspecto positivo, mas neste caso as afirmações são bem mais tímidas: Freud fala, então, de uma hipótese secreta, não mais do que uma simples suspeita com relação ao assunto. A versão em negativo é, sem dúvida, bem mais conhecida do que a outra. Mas é possível se dizer que, em ambos os casos, trata-se de uma mesma teoria, ainda que enunciada de maneiras diversas.

## A atemporalidade do inconsciente

Vejamos de início a versão da atemporalidade dos processos inconscientes. É a mais famosa tese freudiana a propósito do tempo, sendo correlata à idéia da indestrutibilidade do desejo: o que é indestrutível não poderia estar submetido ao desgaste pelo tempo. Porém esta tese pode se prestar a equívocos, se não se está atento à forma pela qual Freud a enuncia e também ao seu contexto. Freud postula a atemporalidade por meio de três enunciados que não são necessariamente idênticos:<sup>1</sup>

- 1) Os processos mentais inconscientes não são ordenados temporalmente;
- 2) O tempo de modo algum os altera;
- 3) A idéia de tempo não lhes pode ser aplicada.

Ora, podemos dizer que a princípio Freud incorreu num contrasenso, principalmente com relação ao terceiro destes enunciados.<sup>2</sup> Como é possível se falar em processos aos quais não pode ser aplicada a idéia de tempo? Pois o termo *processo* traz implícita consigo uma tal idéia; ele se produz entre um antes e um depois, exigindo, portanto, um tempo qualquer para sua realização. E não haveria um tempo implicado quando as representações inconscientes se associam, se deslocam, se condensam, ou quando relacionam um elemento do presente a uma lembrança do passado?

---

<sup>1</sup> Os três enunciados utilizados por Freud para explicar a atemporalidade do inconsciente são expostos de forma muito semelhante em três trabalhos: "O inconsciente", *ESB*, vol.14, p.214; "Além do princípio de prazer", *ESB*, vol.18, p.43-44; e na conferência 31 das "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise", *ESB*, vol.22, p.95. Estamos utilizando aqui a forma apresentada no primeiro deles.

<sup>2</sup> O fato deste terceiro enunciado ser o mais contestável dos três já foi observado por M. Dayan, "Déni de la mort et passage du temps", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.15, nº57, p.16-17.

O segundo enunciado é talvez o mais aceitável: é possível se conceber processos que não se desgastam, podendo ocorrer permanentemente com o mesmo vigor. Mesmo assim, se estes processos consistem na articulação de representações inconscientes, que podem ser a qualquer momento rearranjadas, é difícil conceber que alguma modalidade temporal não esteja implicada nestes rearranjos. O primeiro enunciado traz também alguns problemas. Pois se não houvesse uma ordenação temporal qualquer com relação a estes processos, o inconsciente seria caótico. E sabemos que não é disso que se trata: o inconsciente possui leis próprias de articulação; suas operações estão submetidas a uma determinada ordem e esta ordem deve estar referida a alguma modalidade de tempo. Não é necessário que uma tal modalidade seja de tipo linear-escoativo, na qual os eventos se sucedem regularmente. Mas é preciso que alguma modalidade temporal esteja em jogo, pois, caso contrário -- e aqui se poderia voltar ao terceiro enunciado -- nem mesmo seria possível se falar em *processos* inconscientes.

De fato, seria mais rigoroso atribuírmos ao inconsciente uma atemporalidade relativa, ao invés de uma atemporalidade absoluta. Ou seja, o inconsciente seria atemporal com relação a alguma(s) modalidade(s) de tempo, mas não com relação a todas. O interesse desta discussão, todavia, não é o de apontar um erro lógico em Freud; mais importante seria investigar aquilo que, indiretamente, está sendo afirmado em sua tese. Freud nos permite ver, através de seus três enunciados, a que modalidade ele chama explicitamente de *tempo*. É por este motivo que se pode dizer que a teoria freudiana do tempo já começa a ser exposta neste momento, ainda que seja apresentada pelo seu negativo.

Se a atemporalidade do inconsciente é relativa, ela é relativa a quê? De que modalidade de tempo os processos inconscientes estão privados?

Não se precisa ir aqui muito longe, pois a resposta é indicada pelo próprio Freud, tão logo ele expõe a sua tese: "Trata-se de características negativas que só podem ser claramente entendidas se se fizer uma comparação com os processos mentais conscientes."<sup>3</sup> Portanto, os três enunciados só ganham seu pleno sentido por oposição à modalidade temporal que a consciência põe em jogo, constituindo a versão positiva da teoria freudiana do tempo.

Mas antes de discutirmos esta outra versão, há ainda um detalhe sobre o problema da atemporalidade que merece ser observado. Freud apresenta a sua tese como uma exceção "ao teorema kantiano segundo o qual tempo e espaço são 'formas necessárias de pensamento'".<sup>4</sup> Seu raciocínio é simples: se os pensamentos inconscientes escapam à forma do tempo, essa forma deixa de ser universal e necessária, devendo, portanto, ser revista a hipótese de Kant a esse respeito. É deste modo que o problema da atemporalidade acrescenta mais um detalhe na velha briga que Freud mantém com a filosofia. Com a qual, diga-se de passagem, ele apresentou sempre relações ambíguas, criticando alguns autores, servindo-se de outros, denunciando indiretamente uma atração ao expressar o temor de que idéias filosóficas pudessem influenciar o seu trabalho. Esta ambigüidade se expressa às vezes com relação a um mesmo filósofo: é assim que Freud recorre a Kant quando deseja frisar a inacessibilidade dos processos inconscientes à consciência<sup>5</sup> (referindo-se à distinção kantiana entre fenômenos e

<sup>3</sup> S. Freud, "Além do princípio do prazer", *ESB*, vol.18, p.44.

<sup>4</sup> Idem, p.43.

<sup>5</sup> Cf. S. Freud, "O inconsciente", *ESB*, vol.14, p.197: "A suposição psicanalítica a respeito da atividade mental inconsciente nos

*noumena*, isto é, à idéia de que as coisas têm uma dimensão para além do que a consciência pode delas perceber); ao mesmo tempo em que se coloca contra Kant ao afirmar a atemporalidade dos processos inconscientes. Freud reclama a devida atenção da filosofia para um fato tão notável, embora ele mesmo lamente não ter conseguido fazer progressos nessa parte.

Quem quer que conheça minimamente o pensamento de Kant se surpreende com esta "contestação" freudiana. O engano de Freud ao descrever a posição do filósofo salta facilmente aos olhos: como é possível contestar um teorema que Kant jamais formulou? Kant nunca disse que o tempo é uma forma necessária do pensamento, como escreve Freud, mas sim uma forma da *sensibilidade*, relacionada à percepção necessariamente temporal -- e consciente, sem dúvida -- que podemos ter dos fenômenos. E, nesse registro, Freud não poderia desmenti-lo: é também na esfera da percepção e da consciência que o problema do tempo será mencionado em sua teoria.<sup>6</sup> Para Kant o tempo não se aplica às categorias do pensamento, mas aos fenômenos que são percebidos pela consciência. Ora, se os processos inconscientes são, como Freud faz questão de frisar, inacessíveis à percepção-consciência, eles não podem ser encarados como fenômenos -- ao menos no sentido kantiano --, e portanto não há razão para aplicar sobre eles a forma do tempo. A

---

aparece (...) como uma extensão das correções efetuadas por Kant em nossos conceitos sobre percepção externa. Assim como Kant nos advertiu para não desprezarmos o fato de que as nossas percepções estão subjetivamente condicionadas, não devendo ser consideradas como idênticas ao que, embora incognoscível, é percebido, assim também a psicanálise nos adverte para não estabelecermos uma equivalência entre as percepções adquiridas por meio da consciência e os processos mentais inconscientes que constituem seu objeto."

<sup>6</sup> Contudo, a relação entre o tempo e a percepção será inversa em Freud e Kant. Para este último, o tempo é uma intuição a priori, sendo condição de possibilidade da percepção; para Freud, ao contrário, é a atuação do sistema perceptual que dará origem à idéia de tempo.

nós parece estranho um erro tão grosseiro da parte de Freud, ainda que ele admita sua falta de conhecimentos filosóficos.

A surpresa diminui quando nos damos conta de que não é exatamente contra Kant que Freud investe, mas contra o pós-kantismo que vigorava no final do século XIX. Cientistas como Fechner, Helmholtz e Hertz, cuja influência sobre Freud é notória, foram por sua vez influenciados por Kant -- como, de resto, boa parte dos homens de ciência do século XIX. Na verdade, a tese kantiana de que o nosso conhecimento se limita ao mundo dos fenômenos podia se encaixar bastante com as pretensões positivistas, e esse kantismo de cientistas se encontrava bastante difundido.<sup>7</sup> Freud foi um homem culto em seu tempo; sua cultura incluía alguma filosofia, mas não o bastante para se preocupar em separar o joio do trigo, que na época se disseminavam misturadamente. Para o pós-kantismo a distinção entre sensibilidade e categorias do entendimento já havia desaparecido, como também se esmaecera a diferença entre sujeito empírico e sujeito transcendental, sendo o empírico o único sujeito considerado.<sup>8</sup> Neste contexto, não era incomum se conceber tempo e espaço como "formas necessárias de pensamento".<sup>9</sup> Ao fazê-lo, talvez Freud estivesse apenas reproduzindo um enunciado em voga no meio científico e cultural de sua época.

<sup>7</sup> Cf. Z. Loparic, "Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano", in F. Knobloch (org.), *O inconsciente: várias leituras*, p.51.

<sup>8</sup> Sobre o kantismo degradado de Freud ver J. Laplanche, "Temporalité et traduction", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.14, nº53, p.19; e também Z. Loparic, op. cit.

<sup>9</sup> Para o pós-kantiano Salomon Maïmon, por exemplo, que se interessou pelo problema genético da constituição do conhecimento, tempo e espaço se tornaram, além de formas de intuição, conceitos do pensamento. A dualidade entre intuição e conceito tende a se esvanecer no pós-kantismo. Cf. S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*.

Como era de se esperar, a tese de Freud mereceu algumas críticas por parte dos kantianos, e não apenas pela leitura equivocada que ele teria feito do filósofo. Uma crítica freqüente toma como ponto de partida a associação do inconsciente à idéia de coisa-em-si: se o inconsciente é incognoscível para a percepção-consciência ele não é um fenômeno, podendo ser encarado como uma coisa-em-si que escapa a qualquer possibilidade de conhecimento; ora, nesse caso não se poderia dizer que o inconsciente é temporal, mas tampouco se poderia afirmar que ele é atemporal, pois das coisas-em-si nada se pode saber, nem positiva nem negativamente.<sup>10</sup> Como erigir uma teoria sobre uma coisa-em-si? O próprio Freud, contudo, impede que essa assimilação tão rápida possa ser realizada. No final da primeira parte do trabalho sobre *O inconsciente*, após elogiar as contribuições de Kant com relação à percepção externa, ele faz a ressalva: ainda que o inconsciente seja incognoscível, ele não o é do mesmo modo que as coisas do mundo externo, sobre as quais não temos a menor possibilidade de acesso. A realidade psíquica não pode estar no mesmo plano da realidade material. "Os objetos internos são menos incognoscíveis do que o mundo externo",<sup>11</sup> constata Freud. É neste momento preciso -- e não quando enuncia a tese da atemporalidade, como pretendia -- que Freud pode de fato surpreender um kantiano: a psicanálise demarca um objeto que não é conhecível como um fenômeno, mas que também não é incognoscível como uma coisa-em-si, colocando-se nessa delicada fronteira entre os dois.

---

<sup>10</sup> Ver Z. Loparic, op. cit., p.54.

<sup>11</sup> S. Freud, *ESB*, vol.14, p.197.

## Consciência e tempo

Vejam agora como se apresenta a versão positiva da tese freudiana sobre o tempo. Dessa vez Freud é bem menos ousado, e também bastante econômico; suas explicações são pouco precisas e se distribuem em poucos trechos de seus trabalhos. Preocupado em destituir a consciência da condição de protagonista da cena psíquica, Freud dá pouca importância a qualquer problema que a ela esteja ligado. Sua "teoria do tempo" sofrerá, naturalmente, as consequências desse descaso: ele a sugere rapidamente, e reconhece que se trata apenas de uma suspeita. Cabe-nos, então, a tarefa de desenvolvê-la, seguindo as indicações que Freud nos fornece a este respeito.

Vale ressaltar que não é o tempo propriamente dito o que está em causa, mas a relação que podemos estabelecer com ele. Freud não está preocupado com a cosmologia ou a metafísica; seu problema é o modo pelo qual o tempo se introduz no psiquismo a partir da consciência. Problema que, diga-se de passagem, não é nada novo: a relação da consciência com o tempo foi sempre um assunto privilegiado pela psicologia e pela filosofia. Faremos então um pequeno desvio a fim de situar a posição de Freud neste terreno.

### 1 - O tempo vivido<sup>12</sup>

Certa vez pediram a Einstein que explicasse em palavras simples a sua teoria da relatividade. Ele o fez prontamente: "Se um rapaz apaixonado senta-se com a namorada num banco de jardim durante cinco horas, ele terá a impressão de que se passaram cinco

---

<sup>12</sup> Este tópico foi, em sua maior parte, publicado originalmente como artigo in *Anuário Brasileiro de Psicanálise* (coord. D. Ropa), 1991, sob o título "Consciência e tempo".



minutos; mas se esse mesmo rapaz senta-se num fogão aceso durante cinco minutos, vão lhe parecer que se passaram cinco horas. Isso é o que nos diz a teoria da relatividade".

Como ilustração da relatividade o exemplo é infeliz. É fato que com Einstein as medidas de duração temporal deixam de ser grandezas absolutas, para se definirem relativamente a um observador. Todavia, esse tempo permanece cronológico, e o observador não é um sujeito: ele pode ser qualquer indivíduo. O que a teoria da relatividade nos diz é que o relógio de um observador em repouso andarás mais rapidamente do que o de um outro em movimento veloz. E nesse caso o tempo é referido à velocidade relativa entre observadores, sendo exterior a quaisquer processos de ordem subjetiva. Pouco importa como um observador sente ou pensa a passagem do tempo: é a relatividade deste tempo cronológico, abstrato, que está em questão.

A explicação de Einstein se adequa bem mais à caracterização de uma vivência subjetiva do tempo. E por este motivo ela nos é útil. Só podemos viver cinco minutos como cinco horas, e vice-versa, quando desprezamos a ordenação dos acontecimentos segundo um padrão temporal exterior; quando, ao contrário, consideramos o tempo como algo intrínseco à nossa subjetividade. (O termo *subjetividade* não deve aqui ser tomado no sentido que a psicanálise lhe confere, mas num sentido genérico, em oposição à objetividade do tempo). Einstein nos fornece de maneira coloquial, porém precisa, as principais características do que costumamos chamar de *tempo vivido*: um tempo que pouco tem a ver com aquilo que o relógio nos mostra, ou mesmo com o que os fenômenos da natureza nos indicam (a mudança da lua ou das estações, por exemplo). Um tempo que não obedece a nenhuma realidade material e tampouco a qualquer cronologia abstrata -- alheio, portanto, às marcações que

pretenderiam transformá-lo numa grandeza objetiva, transcendente, capaz de reger as relações humanas e os contratos que os homens estabelecem entre si.

Inversamente, o tempo vivido seria uma experiência íntima, não-compartilhável, um dado imediato da consciência. Bergson a ele se refere como "intuição da duração": seríamos capazes de, sem símbolos interpostos, apreender diretamente o tempo enquanto fluxo, passagem, devir.<sup>13</sup> Husserl o descreve como algo que não provém do mundo da experiência, mas como um "tempo imanente ao curso da consciência".<sup>14</sup> É este o tempo privilegiado pelos psicólogos e filósofos de orientação fenomenológica, que o utilizam em contraposição ao tempo abstrato das ciências físicas. E para isso valorizam a consciência, fazendo dela a referência-chave: a consciência possuiria horizontes temporais próprios, a partir dos quais se organizariam as relações dos indivíduos com o mundo. Pautados nessa consciência, os fenomenólogos erigem a noção de tempo vivido.

Mas -- e quanto a Freud? Teria ele se preocupado com um tempo vivido? Ou, pelo menos, apontaria a possibilidade de pensá-lo, em algum momento de sua obra?

Já vimos que Freud admite a introdução do tempo no psiquismo a partir da consciência. "A referência ao tempo", diz ele, "vincula-se ao trabalho do sistema Cs."<sup>15</sup> A parte o termo *sistema*, esta frase poderia ter sido escrita também por um fenomenólogo. Deveríamos então reconhecer na ligação que Freud estabelece entre a consciência e o tempo uma alusão a um tempo vivido? Neste caso

---

<sup>13</sup> Cf. H. Bergson, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p.6-7.

<sup>15</sup> S. Freud, "O inconsciente", *ESB*, vol.14, p.214.

poderíamos enxergar aí a idéia de uma "consciência do tempo", como em Husserl... Mas isso seria precipitado: não é possível se assentar comparações sobre uma citação isolada de seu contexto teórico. Freud pode articular consciência e tempo, assim como Husserl; entretanto o que cada um deles entende por consciência e por tempo pode ser coisa bem diversa, como veremos em seguida.

## 2 - A destituição da consciência

É preciso verificar primeiramente o que Freud quer dizer com "referência ao tempo", e também qual o papel da consciência na teoria psicanalítica.

As duas explicações podem ser apresentadas em conjunto, a partir de duas -- brevíssimas, aliás -- passagens. Em *Além do princípio de prazer*, após afirmar que a atemporalidade do inconsciente só pode ser compreendida por oposição à consciência, Freud explicita:

Nossa idéia abstrata de tempo parece ser integralmente derivada do método de funcionamento do sistema Pcpt-Cs e corresponder a uma percepção de sua própria parte nesse funcionamento, o qual pode talvez constituir uma outra maneira de fornecer um escudo contra os estímulos.<sup>16</sup>

Em *Uma nota sobre o "Bloco Mágico"* ele desenvolve a questão:

Minha teoria expunha que inervações da catexia são enviadas e retiradas em rápidos impulsos periódicos, de dentro, para o sistema Pcpt-Cs completamente permeável (...). É como se o inconsciente estendesse sensores, mediante o veículo do sistema Pcpt-Cs, orientados ao mundo externo, e rapidamente os retirasse assim que tivesse classificado as excitações dele provenientes (...). Tive ainda a suspeita de que esse método descontínuo de funcionamento do sistema Pcpt-Cs jaz no fundo da origem do conceito de tempo.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> S. Freud, *ESB*, vol.18, p.44.

<sup>17</sup> S. Freud, *ESB*, vol.19, p.290. É importante frisar que em outro trabalho, "A denegação", também de 1925, Freud atribui o envio dos

É neste último trecho que Freud apresenta de forma mais explícita a sua teoria do tempo, confessando tê-la guardado em segredo até então. Percebemos imediatamente que seu problema é a origem psíquica da *idéia* de tempo -- origem que é reportada ao modo de funcionamento do sistema Pcpt-Cs. (Note-se que percepção e consciência são funções que não podem ser desvinculadas, formando um só sistema).

De todos os sistemas que compõem o psiquismo é este o mais superficial, ou seja, o que se encontra numa maior proximidade com o mundo externo. Entretanto o seu comportamento com relação ao mundo externo não é o de um receptáculo passivo de estimulações: a percepção -- que é acompanhada de consciência -- já é um processo psíquico, já subentende um trabalho, isto é, uma atividade sobre os estímulos provenientes do exterior. É no modo peculiar pelo qual esta atividade se realiza que Freud verá a possibilidade de formarmos uma *idéia* a respeito do tempo.

Sigamos passo a passo a hipótese freudiana. Não somos capazes de perceber todos os estímulos provenientes do mundo externo; na verdade este excesso de estimulação poderia fazer desmoronar o psiquismo. Por este motivo, o aparelho perceptual consiste em duas camadas: um escudo protetor, cuja missão é diminuir a intensidade das excitações que invadem o psiquismo; e de uma superfície por trás desse escudo que recebe os estímulos já abrandados -- o sistema Pcpt-Cs propriamente dito. Mas poderia acontecer dessa diminuição de excitações não ser suficiente, e neste caso o psiquismo se veria em perigo, já que o sistema Pcpt-Cs é, em si mesmo, completamente permeável ao que nele ingressa. É necessário então um outro tipo de mecanismo que garanta o funcionamento ótimo

---

sensores ao ego, o que, de fato, é mais coerente com relação à função de classificação de estímulos.

do aparelho psíquico; que não apenas o proteja dos excessos como assegure um domínio satisfatório das estimulações: assim, nós não percebemos os estímulos continuamente; nós os percebemos em rápidos e descontínuos *flashes*, apenas o bastante para classificá-los e vinculá-los àqueles que nos marcaram um dia.

Ora, se o sistema Pcpt-Cs tivesse a seu cargo também a vinculação das impressões percebidas ele acabaria por perder a permeabilidade que o caracteriza; se a consciência fosse capaz de reter traços de percepções passadas ela em breve se tornaria incapaz de receber as novas percepções. Freud divide então a função da consciência e da memória em dois sistemas separados: o fenômeno da consciência, diz ele, surge no aparelho perceptual em lugar dos traços permanentes de memória. Em suma, o sistema Pcpt-Cs recebe estimulações, mas delas não retém qualquer traço; ele apenas as transmite para outros sistemas adjacentes -- os sistemas "mnemônicos" pré-conscientes e inconscientes, esses sim, capazes de manter permanentemente os traços das excitações recebidas, e de articulá-los entre si. Deste modo, a descontinuidade perceptiva se encontra reforçada: não apenas percebemos os estímulos descontinuamente como não mantemos em nossa consciência nenhum registro de sua passagem; o sistema Pcpt-Cs não apenas se acende e se apaga a cada nova excitação, como no momento em que se apaga a excitação desaparece por completo -- ao menos para ele.

O que existe de peculiar no funcionamento do sistema Pcpt-Cs é, portanto, sua radical descontinuidade. Mas de que modo se dá essa descontinuidade perceptiva? A explicação de Freud é curiosa. O ego é a instância psíquica encarregada da classificação das excitações, e ele se serve do aparelho perceptual para desempenhar sua tarefa. Com esse intuito, o ego excita e desexcita o sistema Pcpt-Cs, isto é, envia-lhe periodicamente pequenas quantidades de

investimento para logo em seguida recolhê-las, tão logo uma classificação tenha sido realizada. É apenas enquanto investido dessa maneira pelo ego que o sistema Pcpt-Cs recebe excitações -- que são acompanhadas de consciência; assim que a catexia é retirada, a consciência se extingue e o funcionamento do sistema se interrompe. E aqui chegamos ao ponto-chave: é devido a essa não excitabilidade periódica do aparelho perceptual que, segundo Freud, somos capazes de formar uma idéia a respeito da passagem do tempo.

Voltemos agora à questão inicial: poderíamos, a partir da psicanálise, dar alguma relevância a um "tempo vivido"? A relação que Freud estabelece entre a consciência e o tempo tende a desembocar nessa noção?

A idéia de tempo vivido implica necessariamente uma concepção de consciência que de modo algum é a mesma de Freud. Neste ponto reside a distinção fundamental entre psicanálise e fenomenologia. Para esta última, consciência e psiquismo devem ser entendidos como sinônimos, já que ela é a sede de uma pluralidade de operações: perceber, imaginar, recordar, etc. A esta consciência nada escapa; nenhuma função psíquica se realiza para além de seus limites. E nem o próprio tempo deverá escapar-lhe: assim como a consciência é capaz de sintetizar processos diversos, tais como percepção, imaginação e memória, ela possui igualmente a capacidade de reunir numa única "presença" uma série de momentos distintos. Passado, presente e futuro tornam-se, através da consciência, um só fluxo de "vivido".<sup>18</sup>

A "consciência do tempo" é, para os fenomenólogos, a marca distintiva do humano. O homem, por ser dotado de consciência, se distingue dos animais, que estando imersos no tempo não se dão

---

<sup>18</sup> Cf. J. Lagrange, "Problématiques du temps: phénoménologie et psychanalyse", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.13, nº52.

conta de sua própria finitude. Os animais não sabem que o tempo passa, ainda que o tempo os faça passar; eles não são capazes de estabelecer com o tempo qualquer relação. O homem, ao contrário, tem condição de se relacionar com o tempo porque possui consciência: através dela ele pode aprender com o passado e projetar o futuro. A consciência, que implica a memória, é capaz de estabelecer uma síntese entre momentos descontínuos, entre diversos "vividos", inserindo deste modo o homem numa dimensão histórica -- tornando-o, em suma, um sujeito com uma história. Dessa relação da consciência com o tempo derivam as noções de tempo vivido e de tempo subjetivo, e que dizem respeito à visão imediata que possuímos de nossa própria temporalidade.

Todavia, é justamente esta noção de consciência que Freud pretende implodir ao criar a psicanálise. E os seus golpes serão localizados em diversos pontos. Primeiro: o aparelho psíquico, tal como Freud o concebe, não possui uma unidade e nem tampouco qualquer função de síntese; ele é desmembrado em várias instâncias, com funcionamentos marcadamente distintos. A percepção é totalmente desvinculada da memória; o inconsciente é irreduzível à consciência. Segundo: na impossibilidade de uma síntese, a descontinuidade permanece o dado básico, ou seja, todos os processos psíquicos se exercem descontinuamente. A percepção se realiza por intermitências; o discurso consciente é freqüentemente interrompido por lacunas, através das quais o inconsciente se manifesta. Manifestações estas que são de uma descontinuidade ainda mais radical, já que o inconsciente irrompe de modo súbito e imprevisível. Essa descontinuidade levará Freud a privilegiar, no plano do psiquismo, o instante como realidade temporal, em detrimento do fluxo contínuo da "duração" fenomenológica. Terceiro: valorizando o inconsciente e, por meio dele, a cisão -- e não a

síntese -- Freud termina por destituir por completo a consciência, encarando-a como pouco mais que uma lâmpada estroboscópica a serviço de outras instâncias psíquicas. Por este motivo, ela não será um tema ao qual Freud conceda um especial interesse; ele não cria uma teoria da consciência em sua obra, mas uma teoria do inconsciente; é relativamente a este que a consciência deverá ser definida.

Em conseqüência, não existirá na psicanálise qualquer preocupação em caracterizar um tempo vivido. Freud relaciona a consciência e seu modo de funcionamento à possibilidade de se constituir uma noção abstrata de tempo, e não a uma vivência imediata: erigir um conceito de tempo é diferente de vivenciá-lo. Ou, dito de outra forma: uma idéia abstrata de tempo não é a mesma coisa que um tempo vivido. Quanto a este, Freud se omite. Porém uma omissão é, muitas vezes, uma maneira de tomar posição, e talvez pudéssemos interpretar deste modo o seu gesto: ele parece indicar a divergência da teoria psicanalítica com relação aos pensadores da consciência. Pois, de fato, a noção de tempo vivido perde inteiramente o seu sentido no momento em que Freud separa a consciência da memória. Esta cisão torna a consciência incapaz de dar ao homem qualquer sensação de continuidade no tempo: como poderia ela sintetizar uma série de momentos distintos, se não traz deles qualquer registro? Como poderia ela fazer a história se não guarda nenhum vestígio de acontecimentos passados?

Se Freud rompe com a concepção fenomenológica da consciência, ele rompe igualmente com a articulação entre a memória e o vivido: a memória, para os fenomenólogos, é definida como um registro do tempo que passou a partir das experiências vividas. Ao desvincular a memória da percepção, Freud sugere que os traços mnêmicos, capazes de construir uma história, não precisam ser necessariamente



vivenciais. Nem tudo o que se mantém inconsciente foi vivido ou experimentado por um sujeito -- basta aqui nos lembrarmos da hipótese freudiana das protofantasias. Assim sendo, o tempo vivido não passaria de uma ilusão: não é ele que introduz o homem na experiência da história, e não é através dele que se poderia constituir um sujeito. Se tempo vivido e tempo subjetivo costumam ser apresentados como sinônimos, em Freud eles seriam noções inteiramente distintas: um tempo ilusório não poderia ser subjetivo, pois o sujeito e sua verdade se encontram num lugar inacessível à consciência. A história também será encarada por um outro ângulo: escrita *a posteriori* e toda cheia de 'volteios', a história do sujeito na psicanálise será bastante diversa da história linear e contínua que a fenomenologia atribui ao homem.

O tempo de que nos fala Freud não é, portanto, um tempo vivido, mas um conceito, uma idéia abstrata que será formada a partir da descontinuidade do funcionamento do sistema Pcpt-Cs. E que implicações terá uma idéia abstrata de tempo construída sobre uma descontinuidade?

Ora, abstrair significa operar com qualidades e relações, e não com a realidade sensível; um conhecimento abstrato do tempo não pode ser imediato nem intuitivo; ele implica um tempo que não é dado, mas construído. Neste caso o tempo pensado ganha prioridade sobre o tempo vivido ou, em outros termos, o tempo torna-se aquilo que se pode saber dele. Mas abstrair significa também obter uma formulação geral a partir daquilo que é comum a todas as experiências singulares, ou seja, a partir daquilo que se repete regularmente no plano da experiência. Assim, de uma não-excitabilidade periódica do sistema perceptual, de um ritmo constante entre percepção e não-percepção, entre consciência e não-consciência, os homens seriam capazes de postular a existência de

um esquema ordenado de intermitências, de momentos descontínuos, que nada mais seriam do que uma sucessão de instantes -- como resultado desta abstração teríamos um conceito de tempo, definido como somatório de instantes sucessivos e descontínuos.

Seríamos desonestos com Freud, todavia, se não mencionássemos que esta hipótese descontinuista do funcionamento da percepção-consciência nem sempre está referida a um tempo abstrato. No caso da percepção interna, isto é, da percepção de sentimentos de prazer e desprazer que surgem do interior do aparelho psíquico, Freud valoriza a dimensão real do tempo. Ela é encontrada na noção de *período*<sup>19</sup>, que Freud faz intervir para resolver o problema da percepção qualitativa desses sentimentos: sua diferença não poderia ser pensada apenas em termos quantitativos, ou seja, não poderíamos reduzir o desprazer a um aumento da quantidade de estímulos, e o prazer à sua diminuição. Pois existem aumentos de estimulação que são sentidos como prazerosos, como no caso da excitação sexual. Freud sugere então que pensemos a diferença qualitativa entre prazer e desprazer a partir de um aumento ou diminuição da excitação *num determinado período de tempo*. Mas ele pára por aqui, admitindo não poder avançar nesta explicação: "Talvez seja o ritmo, a sequência temporal de mudanças, elevações e quedas na quantidade de estímulo. Não sabemos."<sup>20</sup>

Todavia, o modelo apresentado por Freud no trabalho sobre o *Bloco Mágico* funda a percepção do tempo sobre o modo de funcionamento da percepção *do mundo exterior*, e neste plano não é mais utilizada a noção de período, como ele o fizera em seu

<sup>19</sup> Esta noção foi utilizada por Freud em seu "Projeto para uma psicologia científica, de 1895, para descrever a percepção qualitativa do mundo exterior. Nos anos que se seguem, ela será retomada apenas com relação à percepção interna.

<sup>20</sup> S. Freud, "O problema econômico do masoquismo", *ESB*, vol.19, p.200.

primeiros trabalhos. Com relação à percepção externa, Freud parece aproximar-se mais da idéia da *mens momentanea*<sup>21</sup>, à medida em que preconiza a independência absoluta de cada percepção no tempo: uma não surge sem que a outra tenha desaparecido, sem deixar qualquer vestígio. Entretanto, o aparecimento e o desaparecimento de instantes perceptivos não poderiam fazer o tempo -- já que o desfazem na mesma medida, impossibilitando o reconhecimento de dois momentos diferenciados.

Jean Laplanche apresentou algumas observações importantes a respeito da teoria freudiana do tempo: o que nela está em causa é a percepção de instantes, e não a temporalização do ser humano; na verdade este modelo se situa de modo extra-psicanalítico, pois os conceitos maiores da teoria e da prática (sexualidade, recalçamento, defesa, transferência) não encontram aí nenhum lugar.<sup>22</sup> De nossa parte, poderíamos reforçar: o modelo proposto não poderia nem mesmo estar referido a uma apreensão subjetiva do tempo, pois a subjetividade, no sentido psicanalítico, está ausente. Além disso, o tempo concebido a partir desta teoria não apresentaria nenhum marco capaz de distinguir um *antes* de um *depois*. Basta nos atermos ao funcionamento de uma lâmpada estroboscópica: é certo que a intermitência de suas emanações luminosas marca uma separação entre dois instantes; todavia esses instantes se sucedem permanecendo idênticos entre si: trata-se, de fato, de uma repetição do mesmo. Como então poderíamos dizer que o tempo passa? Para isso teríamos que supor a possibilidade de

---

<sup>21</sup> Talvez fosse mais rigoroso dizer: uma *mens momentanea* ao avesso, já que a noção de Leibniz se refere às emanações intermitentes da própria matéria, enquanto que para Freud a intermitência é localizada no percebedor. Mas em ambos os casos, presume-se uma total independência entre os instantes no tempo.

<sup>22</sup> Cf. J. Laplanche, "Le temps et l'autre", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.16, nº61, p.38.

retermos um instante quando o outro aparece, de modo a formar uma síntese do tempo, contraindo os instantes sucessivos uns nos outros. Mas neste caso estaríamos formando um presente vivido, justamente a hipótese da qual Freud pretende se afastar em seu propósito de destituição da consciência. Este afastamento, já o dissemos, não se dá por acaso: Freud não é descuidado, e sabe perfeitamente da necessidade de um certo tipo de síntese ou de contração de instantes para que o tempo possa ser apreendido como tal. O ego é apontado, em sua obra, como a instância psíquica capaz de operar sínteses, e talvez a partir dele fosse possível desenvolver a idéia de uma apreensão do tempo. Porém Freud não se preocupa em fazê-lo; não é ao ego que ele se reporta para falar do tempo, mas à consciência. E com ela o que se coloca em questão não é a passagem do tempo, mas a origem psíquica de uma *idéia abstrata*.

Se por um lado a relação entre a consciência e o tempo torna mais claros certos aspectos da teoria, por outro ela nos traz alguns problemas. Freud não explica de que modo poderia se dar a passagem do funcionamento de um sistema à criação de um conceito. Teríamos que supor entre um momento e outro alguns processos psíquicos intermediários, capazes de fazer esta passagem, e que não são explicitados em sua tese. A consciência concebida como mera lâmpada estroboscópica não poderia dar conta de um processo tão complexo. Haveria que se considerar uma outra instância, não redutível à esfera perceptiva, com a função de abarcar estas operações -- questão que mais uma vez Freud não desenvolve, em sua despreocupação com uma teoria da consciência. Por este motivo, se mantêm obscuros alguns pontos de sua construção: o seu "único farol nas trevas da psicologia profunda"<sup>23</sup> permanece a ser explorado.

---

<sup>23</sup> S. Freud, "O ego e o id", *ESB*, vol.19, p.31.

Neste ponto caberia perguntar: se o tempo não nos é dado pela consciência, que instância seria responsável pela temporalização subjetiva? Freud nos fornece uma pista ao atribuir, no texto sobre o *Bloco Mágico*, a descontinuidade do funcionamento perceptivo ao envio e retirada periódica de impulsos do inconsciente. Isto nos permite pensar que a produção de um tempo real, do qual derivaria a formação de uma idéia abstrata, pode estar relacionada ao modo de operação dessa outra instância psíquica. É o que iremos ver no capítulo seguinte, onde se começa a desenhar o pensamento implícito de Freud a respeito do tempo.

## INCONSCIENTE E TEMPO

Pode se dizer -- e isso eu já disse muitas vezes -- que a nossa substância é o tempo, que estamos feitos de tempo. Porque podemos não estar feitos de carne e osso: por exemplo, quando sonhamos, nosso corpo físico não importa, o que importa é a nossa memória e as imaginações que urdimos com esta memória. E isso é evidentemente temporal e não espacial.<sup>1</sup>

*Jorge Luis Borges*

Ao mostrar o que chama explicitamente de tempo, Freud nos permite compreender com mais clareza a tese da atemporalidade do inconsciente. Seus três enunciados -- os processos do sistema Ics. não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo, não têm absolutamente qualquer referência ao tempo -- tornam-se perfeitamente válidos, se esta validade é determinada por oposição ao tempo introduzido no psiquismo pelo sistema Pcpt-Cs. O que Freud pretende justamente destacar com a sua tese é a não-equivalência, e mesmo a ruptura, entre os dois sistemas.

Já vimos que o tempo ao qual a consciência é vinculada não passa de uma abstração, de um padrão único e exterior ao sujeito, a partir do qual podem ser ordenados de uma mesma maneira todos os

---

<sup>1</sup> O. Ferrari, *Borges em diálogo: conversas de Jorge Luis Borges com Osvaldo Ferrari*, p.27-8.

eventos. Somos levados, então, a concluir que o que o inconsciente despreza é a idéia consciente de tempo ou, dito de outra forma, que o inconsciente é atemporal apenas na medida em que estamos referidos a uma idéia abstrata. Pois, de fato, o inconsciente implica um tempo em sua própria produção. Mais do que isso, podemos dizer que ele é constituído pelo tempo.

É o que Freud traz à baila sob o termo *Nachträglich*, com isso indicando sua concepção própria da temporalidade e da causalidade psíquicas. Para compreender esta concepção e avaliar a sua singularidade, é preciso antes se ter idéia dos percalços que o termo sofreu na obra de Freud e na mão de seus seguidores. Tracemos então o seu percurso linguístico e histórico.

#### **Ação retardada x posterioridade**

Freud retira a palavra *Nachträglich* do uso corrente da língua alemã (sua tradução literal é *tardamente, posteriormente*), transforma-a em substantivo (*Nachträglichkeit*, isto é, *posterioridade*) num momento preciso da correspondência com Fliess, e lhe confere o estatuto de noção integrante do aparato psicanalítico, ainda que jamais a tenha definido precisamente. A ausência de definição contribuiu para que diferentes escolas psicanalíticas utilizassem o *Nachträglich* freudiano como bem lhes aprouvesse, o que pode ser demonstrado pelas traduções heterogêneas que fizeram do termo alemão. As versões francesa e inglesa da obra de Freud (e, naturalmente, a brasileira, decorrente desta última) não lhe atribuíram o mesmo sentido, cada uma delas escolhendo um equivalente capaz de se harmonizar com a concepção de temporalidade psíquica defendida por sua escola. É deste modo que a versão francesa opta por *après-coup* (próximo ao nosso *a posteriori*: ambos

sugerem que o sentido do passado é dado retrospectivamente, a partir do presente); enquanto que a inglesa e a brasileira traduzem a forma substantivada *Nachträglichkeit*, como *deferred action*, isto é, *ação retardada* ou *ação preterida* (expressões que indicam uma determinação linear do passado sobre o presente, ou, em outros termos, que o sentido do presente já foi dado no passado).

A escolha destes equivalentes é fruto de duas idéias contraditórias a respeito da temporalidade. A escola inglesa advoga a hipótese de um tempo progressivo, que propicia no indivíduo um desenvolvimento contínuo através de uma sucessão de fases ligadas às zonas erógenas; é fato que um tal desenvolvimento comporta freqüentemente fixações e regressões, porém estas são tidas como emperramentos de um programa que, em condições normais, deveria seguir o seu curso. O determinismo linear, que valoriza a ação causal do passado sobre o presente é, neste caso, o que melhor se adequa a uma tal concepção, ainda que possa haver uma distância temporal entre o surgimento da causa e a irrupção dos efeitos: a ação é então descrita como retardada, como indica a tradução inglesa do *Nachträglichkeit*.

A escola francesa, em contrapartida, despreza qualquer idéia de linearidade em sua concepção da temporalidade psíquica. A ênfase não incide sobre as sucessivas etapas de desenvolvimento, mas no modo como são reorganizadas retrospectivamente as posições já tomadas. Assim, se os ingleses defendem a hipótese de uma temporalidade processual, isto é, de uma permanente mudança no tempo, os franceses privilegiam os momentos críticos, as cristalizações capazes de, num varrido, reordenar todas as contingências anteriores. Sendo estas contingências psíquicas, elas não são tomadas como eventos reais, mas como lembranças, traços de memória, sujeitos a rearranjos em determinados momentos.



De fato, Freud teria autorizado esta hipótese desde a Carta 52 a Fliess:

(...) o material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo* segundo novas circunstâncias -- a uma *retranscrição*. Assim, o que há de novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos (...)<sup>2</sup>

Não há nesta passagem a hipótese de uma temporalidade sucessiva que se expressaria na determinação de um passado finalizado sobre o presente. O que há é a criação e a recriação constante de um passado -- o reordenamento da memória -- segundo novas articulações.

Em lugar de um presente determinado pela fixidez do passado -- e neste caso caberia ao analista retornar a um período cada vez mais remoto, no qual todo o destino do paciente já estaria decidido --, a escola francesa busca a uma nova constituição do passado, ou, em outros termos, a produção de uma história na confluência do passado com o presente. O objetivo da análise também se torna outro: importa menos o que o sujeito revive ou rememora e mais o que ele reconstrói a partir da transferência. E sendo a reconstrução o mote principal, o passado perde a sua condição de fixidez para ganhar um caráter mais plástico, mais fluido: a história de um sujeito deixa de constituir uma linha reta, através da qual um instante já dado determina o que lhe segue, e torna-se uma história toda cheia de volteios, podendo ser reescrita a cada momento. Mais do que manobrar ou simplesmente manipular o passado, seria possível criá-lo: é esta a concepção de tempo que se expressa na tradução francesa do *Nachträglich*. "A história não é o passado", escreve Lacan; este vem à cena apenas "na medida em que

---

<sup>2</sup> S. Freud, *ESB*, vol.I, p. 317.

é historiado no presente".<sup>3</sup> Dito em outros termos, só há passado *après-coup*.

### Freud e Charcot: a questão do trauma

O caminho trilhado por Freud na construção do *Nachträglich* revela facilmente qual destas traduções é mais plausível e mais vigorosa. Acompanhemos, então, o seu percurso na obra freudiana: ele começa com a importância conferida ao acontecimento traumático, que servirá de modelo explicativo a um funcionamento psíquico *Nachträglich*.

Em 1893, comentando o caso clínico de Katharina, Freud escreve: "Em toda análise de um caso clínico de histeria baseado em traumas sexuais, verificamos que as impressões do período pré-sexual que não produziram efeito na criança atingem poder traumático numa data posterior como lembranças, quando a moça ou a mulher casada adquirir uma compreensão da vida sexual."<sup>4</sup> Ainda que o termo *Nachträglich* não seja ainda utilizado neste momento, boa parte dos elementos que concorrem na sua concepção já se encontram presentes: a questão do trauma, sua natureza sexual, o fato de sua eficácia patogênica só depois se manifestar, através de lembranças. Neste mesmo texto, em seguida, Freud sugere que teria transposto para sua clínica uma hipótese já presente em Charcot -- a existência de um intervalo de tempo entre o acontecimento traumático e a produção das manifestações históricas: "Charcot gostava de descrever esse intervalo como o 'período de elaboração' [*élaboration*] psíquica."<sup>5</sup>

<sup>3</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 1, p.21.

<sup>4</sup> S. Freud, "Estudos sobre a histeria", *ESB*, vol.2, p.182.

<sup>5</sup> Idem, p.183.

É, portanto, de seu mestre francês que Freud tomará de empréstimo a hipótese de um hiato temporal entre trauma e sintoma, ainda que para Charcot a questão 'sexual permaneça ausente'.<sup>6</sup> Charcot era, contudo, um especialista na clínica das neuroses traumáticas, trazendo contribuições arrojadas a este campo que, em meados do século XIX, intrigava toda a comunidade médica. Sob um certo aspecto, Freud permanecerá fiel a essas contribuições; sob outro, ele as revolverá bastante até edificar a sua própria teoria do trauma, introduzindo nela a dimensão sexual e uma lógica temporal bem mais complexa que a do mero 'período de elaboração' charcotiano.

Como grande parte dos médicos de sua época, Charcot se dedicou ao estudo das neuroses decorrentes de traumatismos sofridos nas ferrovias e nas fábricas. Em pleno século XIX, período de grande expansão das indústrias, estes acidentes de trabalho tornaram-se, subitamente, muito freqüentes -- para espanto e desgosto das companhias de seguro que eram obrigadas a ressarcir os acidentados. Os médicos foram então estimulados a aprofundarem suas pesquisas sobre pacientes acometidos de "medula ferroviária" ou "cérebro ferroviário", como costumavam ser chamados esses quadros clínicos. Dedicando-se ao assunto, Charcot fez três descobertas fundamentais:

1 - as neuroses provenientes de acidentes -- neuroses traumáticas, portanto -- apresentavam sintomas idênticos aos da histeria e neurastenia clássicas; assim sendo, não só se poderia investigar as neuroses traumáticas utilizando os conhecimentos da histeria e da neurastenia, como se poderia supor que essas últimas têm uma causação traumática. É Charcot, portanto, quem permitirá a

---

<sup>6</sup> A inspiração charcotiana na construção do *Nachträglich* já foi apontada por J. Forrester, "Em cima da hora: a teoria da temporalidade segundo Lacan", in *Seduções da psicanálise: Freud, Lacan e Derrida*, p.170 e seg.

passagem das neuroses traumáticas à teoria traumática da neurose -- idéia que será explorada posteriormente por Freud.

2 - um acontecimento é traumático por sua violência repentina, por seu caráter excessivo, e não propriamente pelas lesões que provoca. Ao contrário, se houverem lesões orgânicas visíveis, isto é, se existirem causas físicas, este acontecimento não poderá ser descrito como um trauma. Novamente Charcot é pioneiro ao valorizar a representação que um indivíduo se faz do acidente sofrido, mais do que o próprio acidente em si.

3 - os sintomas neuróticos não se seguem imediatamente ao acontecimento traumático, mas exigem um intervalo de tempo para sua manifestação. Charcot utiliza com frequência as expressões "passado algum tempo" ou "com um pequeno atraso" para se referir à separação temporal entre causa e efeito sintomático.

Estes desenvolvimentos de Charcot são facilmente observados nas descrições clínicas que ele nos oferece sobre as neuroses traumáticas (ou neuroses clássicas, já que ele as considera de forma semelhante). É deste modo que ele nos narra, por exemplo, o caso de um operário que desenvolveu sintomas neuróticos após ter sofrido um acidente no trabalho:

As consequências imediatas foram uma forte dor (...) e um inchaço da mão e dos dedos (...) que desapareceram depois de quatro dias. Mas, passado este tempo, o operário quis usar a mão e percebeu que não fazia senão balançá-la, não podendo mover os dedos (...)<sup>7</sup>

Ou seja, os sintomas desenvolvidos por este operário não são provenientes de uma lesão física, surgindo apenas após o desaparecimento desta. O trauma em questão não é físico, mas psíquico, e tais sintomas podem ser compreendidos como

---

<sup>7</sup> J.M. Charcot, "A propos de six cas d'hystérie chez l'homme", citado por J. Forrester, op. cit., p.106.

participantes de um quadro clássico de histeria -- tanto que Charcot os apresenta num trabalho intitulado *A propósito de seis casos de histeria no homem*. Finalmente, só depois de um intervalo de tempo os sintomas traumático/histéricos emergem, o que novamente denuncia, neste caso, a existência de uma atividade do psiquismo -- o "período de elaboração psíquica", como Charcot o chamava, embora nunca tivesse explicado o que isso queria realmente dizer.

Ora, em Charcot este lapso de tempo não é causal; a causa do sintoma pode ser localizada no momento do evento traumático, isto é, na violência sofrida pelo psiquismo num instante determinado. É mantida a relação linear entre causa e efeito, entre antecedente e consequente. O que o mestre francês nos sugere é que o psiquismo não possui a mesma rapidez do corpo orgânico: ele demora, ele exige um certo tempo de elaboração para produzir efeitos. Mas Charcot não teoriza uma modalidade temporal particular neste caso; a hipótese de um "período de elaboração" é vaga e não afirma nenhum tipo de funcionamento especial. É ainda a cronologia que impera, apenas com um certo atraso, apenas de maneira retardada: e que expressão melhor do que "ação retardada" ou "ação diferida" para descrever um tal funcionamento? Entre um acontecimento traumático e **seus** efeitos patógenos há uma lacuna, mas esta lacuna não traduz mais do que um adiamento: o sentido já está dado, restando apenas esperar que seus efeitos se manifestem. O lapso temporal é de espera, mas não de produção.

Ação retardada: ainda que esteja em questão uma separação entre dois momentos no tempo, esses momentos se inscrevem numa linha cronológica, e podem ser alinhavados numa continuidade capaz de anular a separação temporal em proveito da narratividade da história. Então, como no cinema, ou nos romances clássicos, onde

simplesmente se lê: "dois anos depois", e passamos à cena seguinte -- sem que ninguém se pergunte: "mas... e durante este tempo, o que se passou"? --, então, deste mesmo modo, Charcot escreve: "Passado este tempo, o operário quis usar a mão e percebeu..." etc. Porém que tempo é este, por que ocorre, o que está em jogo? São estas as questões que permanecem em segundo plano na idéia de uma ação retardada, mas que todavia são alçadas para o primeiro plano nas incursões freudianas sobre o trauma e sua eficácia patogênica *Nachträglich* -- o que, veremos, tem um sentido bem mais complexo do que consegue expressar a noção de *deferred action*. Ainda que seja inegável a fidelidade de Freud ao mestre francês, também é fora de dúvida a transformação que a teoria charcotiana do trauma sofrerá em suas mãos.

A partir dos achados de Charcot sobre as neuroses traumáticas, Freud erigirá, nos anos 90, uma teoria traumática das neuroses, elevando a idéia de trauma à condição de componente essencial da etiologia neurótica em geral. Todavia, ao transpor as idéias de Charcot para um campo mais extenso de aplicação, Freud depara-se com novos achados, que terminam por revirar consideravelmente o modelo do mestre. São eles:

1 - Os acontecimentos responsáveis pela causação neurótica devem ser buscados no campo sexual e implicam experiências do período infantil, no qual o aparelho psíquico não era ainda capaz de lidar com um tal tipo de excitação;

2 - O traumático não é o acontecimento em si, mas a sua lembrança. Não é outra a idéia que se expressa na famosa fórmula dos *Estudos sobre a histeria*: "os histéricos sofrem principalmente

de reminiscências"<sup>8</sup> -- ao que poderíamos acrescentar: reminiscências que são traumáticas.

3 - O trauma não se resume a um momento único, datável, mas exige a participação de dois tempos: no primeiro, a criança sofre uma experiência sexual sem que lhe seja possível conferir esse sentido; num segundo tempo, após a puberdade, uma outra experiência vem evocar a primeira por algum traço associativo, conferindo-lhe então um caráter traumático. Temos aí, portanto, uma lembrança que se torna um trauma por uma *Nachträglichkeit*.

### Os paradoxos do *Nachträglich*

O esboço clínico de Emma, narrado por Freud no *Projeto para uma psicologia científica*,<sup>9</sup> pode demonstrar o quanto a idéia de ação retardada é insuficiente em dar conta do funcionamento temporal implicado nestes novos achados.

Emma é incapaz de entrar em lojas sozinha e relaciona este sintoma a uma lembrança que remonta aos seus doze anos: ela havia entrado numa loja onde viu dois vendedores rindo juntos; neste momento foi tomada pelo pânico e fugiu. Nas associações subsequentes conta a Freud que acreditava que os vendedores rissem de suas roupas, e confessa ter sentido atração sexual por um deles. Mas para Freud as lembranças evocadas não eram suficientes para explicar o sintoma. Emma vestia-se muito bem, e portanto não haveria motivo para relacionar o riso dos vendedores às roupas que usava; além disso o seu sintoma nada tinha a ver com roupas, mas

<sup>8</sup> J. Breuer e S. Freud, "Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar" in "Estudos sobre a histeria", *ESB*, vol.2, p.48.

<sup>9</sup> S. Freud, "Projeto para uma psicologia científica", *ESB*, vol.1, p.463-68.

com a circunstância de estar sozinha ou acompanhada ao entrar numa loja -- até a companhia de uma criança era capaz de lhe dar segurança. Freud decide então prosseguir na investigação, a fim de encontrar uma explicação mais cabível para a produção sintomática de sua paciente.

Com o trabalho da análise emerge uma outra lembrança, bem mais antiga, da qual Emma não se dera conta no momento da cena da loja. Aos oito anos de idade ela tinha ido, por duas vezes, a uma confeitaria comprar doces; logo na primeira o confeitoiro, sorrindo, pusera a mão em seus órgãos genitais, por cima de sua roupa. Emma não se perturbara com o fato, tanto que voltou à confeitaria. É somente com a cena da loja, cinco anos mais tarde, que o atentado do confeitoiro adquire um valor traumático, desencadeando uma excitação sexual -- transformada em pânico -- que não ocorrera na primeira vez.

Seria então a cena mais antiga a causa do sintoma de Emma? Neste caso teríamos um acontecimento traumático aos 8 anos de idade propiciando um sintoma cinco anos mais tarde, por ação retardada. A explicação de Freud é, contudo, mais complexa, e exige a combinação das duas recordações. Há um vínculo associativo entre ambas, fornecido pela repetição de alguns elementos: o riso dos vendedores evoca, inconscientemente, o sorriso do confeitoiro durante o atentado; o elemento "roupas" se destaca em ambas as situações. A diferença entre os dois momentos é estabelecida pela puberdade de Emma: aos oito anos, ela não dera nenhuma significação sexual ao acontecimento da confeitaria; aos doze, ela pôde sexualizar a lembrança do acontecimento, no momento em que a cena dos lojistas -- e a atração de Emma por um deles -- a evoca. Tão logo é sexualizada, a recordação é recalçada, e Emma "esquece" o primeiro evento. Porém o recalçado retorna no sintoma, que agora se



torna perfeitamente compreensível: ela não quer entrar sozinha em lojas porque teme a sedução.

A tese freudiana é arrojada, e propõe uma nova inteligibilidade para o problema da causação, bem como para as relações entre o antecedente e o conseqüente. Senão vejamos: num primeiro tempo, uma cena que poderia ser traumática não produz no sujeito qualquer efeito, à medida em que este é incapaz de lhe fornecer uma representação sexual; num segundo tempo, uma cena análoga, ao repetir alguns de seus elementos, evoca-a, faz dela uma "idéia inconciliável" e a recalca. Desse modo uma cena "traumática" não encontra seu sentido em si mesma; ela só se torna traumática quando, transformada em representação-lembrança, é evocada por uma segunda cena (sexualmente representável) passando então a receber um sentido. O *Nachträglich* nos põe diante de um paradoxo do tempo: o acontecimento posterior que desencadeia a produção sintomática não é verdadeiramente eficaz, enquanto que à cena a qual corresponderia uma eficácia autêntica não produz a princípio qualquer efeito. O que significa dizer que a eficácia traumática não é produto de um acontecimento do passado distante, e sim do enlace entre duas representações que, do ponto de vista da cronologia, não teriam motivo para estar em relação.

De fato, não há ordem cronológica entre as idéias, mas uma articulação lógica que mantém a relação de causa e efeito, mesmo que a causa esteja presente só depois -- depois sob o ponto de vista cronológico, mas antes, do ponto de vista lógico. Este processo é ainda mais complexo quando nos damos conta de que qualquer produção inconsciente é sobredeterminada. A associação entre duas representações funciona, na verdade, como um paradigma da multiplicidade de idéias aí implicadas. Mesmo que a articulação traumática funcione como modelo de uma ordenação temporal que

comporta um *antes* e um *depois* lógicos, ela não pode ser considerada a causa última da produção de sintomas. A sobredeterminação impede que se estabeleça a origem ou o último elemento da série, e a eficácia traumática, se assim se pode chamá-la, não surge simplesmente da relação entre duas representações, mas da articulação entre várias.

Entretanto, esta primeira elaboração do *Nachträglich*, em meados dos anos 90, peca por uma ausência fundamental: a sexualidade infantil. Intimamente ligada à hipótese de uma maturação sexual advinda com a puberdade -- o lapso de tempo entre trauma e sintoma toma por base o desnível sexual entre a criança e o adulto --, a concepção freudiana de um traumatismo *Nachträglich* exige a participação de um adulto perverso numa cena de sedução que é encarada como um verdadeiro atentado à inocência infantil: as máquinas industriais e ferroviárias de Charcot são substituídas pelas figuras mal-intencionadas dos genitores ou adultos próximos, mantendo-se ainda o caráter entificado daquilo que invade a frágil constituição de um sujeito despreparado ou inocente. Neste caso, a sobredeterminação das produções inconscientes se veria colocada em segundo plano, em prol de um acontecimento específico que estaria situado no princípio de todo o processo.

Nos anos seguintes Freud descobrirá que todos os pais de Viena não poderiam ser tão perversos como seus pacientes lhe sugeriam; o abandono da teoria da sedução e a descoberta da sexualidade infantil fazem com que o significado etiológico do trauma perca o seu lugar de destaque, em prol das fantasias relacionadas ao eixo Édipo-castração. Mas nem por isso a noção de *Nachträglich* será destituída de seu valor operatório, como advoga James Strachey na versão inglesa da obra de Freud. É bastante para refutar Strachey uma rápida consulta ao caso do Homem dos Lobos, relatado por um

Freud que já havia construído boa parte de seu arcabouço teórico, em 1918: a noção de *Nachträglich/Nachträglichkeit* não só aparece aí inúmeras vezes, como constitui o próprio eixo de interpretação do sonho dos lobos em sua relação com a cena primária:

É simplesmente mais um exemplo de *Nachträglichkeit*. Com um ano e meio, o menino recebe uma impressão a qual é incapaz de reagir adequadamente; só consegue compreendê-la e ser afetado por ela quando a impressão é revivida por ele aos quatro anos; e somente vinte anos mais tarde, durante a análise, está apto a compreender (...) o que então acontecia com ele.<sup>10</sup>

Vemos assim que o *Nachträglich* mantém sua importância num momento em que Freud já abandonou, há muitos anos, a teoria da sedução e a idéia de que as crianças não têm desejos sexuais; mais que isso, nós o vemos ser tratado como uma noção fundamental, justamente no texto que se tornou conhecido pela defesa do caráter fantasmático das cenas mais remotas da infância, a ponto de receberem o nome de protofantasias.

Não é apenas na esfera do trauma que a noção de *Nachträglich* terá valor operatório. Na verdade o seu alcance se expande ao libertar-se do modelo traumático: todo o processo de recalque e, por extensão, todo o funcionamento inconsciente serão através dela explicados. A tese freudiana já havia permitido se traçar uma correspondência entre a teoria do recalque e o modelo do trauma, e Freud a utiliza para finalizar o esboço clínico de Emma: "Sempre se comprova que a lembrança fica recalçada apenas quando se torna um trauma por *Nachträglichkeit*."<sup>11</sup> De fato, o raciocínio freudiano privilegia, para o trauma e para o recalque, o mesmo funcionamento retrospectivo: o trauma só surge como tal ao ser evocado por uma

<sup>10</sup> S. Freud, "História de uma neurose infantil", *ESB*, vol.17, p.63, nota.

<sup>11</sup> S. Freud, "Projeto para uma psicologia científica", *ESB*, vol.1, p.468.

segunda representação, assim como o recalque só se revela no retorno de recalcado. Não haveria diferença no tempo entre o recalcado e o seu retorno, pois o recalque não poderia ser pensado como preexistente à produção do sintoma. É desse modo que todas as produções inconscientes -- sonhos, chistes, sintomas, atos falhos -- serão encaradas em função de um *a posteriori*.

Se aceitamos esta tese em sua radicalidade, chegamos a uma constatação surpreendente: o inconsciente não existe, isto é, ele não é algo que possui uma realidade presente no tempo. Dele só podemos falar através de suas irrupções, que são constituídas por uma operação temporal singular. O inconsciente é uma virtualidade, que de forma súbita e descontínua se atualiza em brevíssimas manifestações; ele não está lá antes que um sintoma ou um ato falho sejam produzidos. Impõe-se assim um tempo de efetuação, onde o sentido é que faz existir aquilo que o produz.

Coube a Lacan o mérito não apenas de chamar a atenção para a noção de *Nachträglich* na obra de Freud, como também de sistematizar a idéia de uma lógica temporal própria às produções inconscientes.<sup>12</sup> Lacan mostrará que estes rearranjos dinâmicos, sujeitos permanentemente à exigência de trabalho que as pulsões fazem ao psiquismo, se inscrevem numa estrutura temporal de pulsação, ou, em outros termos, num abre-e-fecha pulsátil (ainda que seu ritmo seja irregular e imprevisível). Tudo se dá num relance: o inconsciente emerge num momento preciso -- mas inantecipável -- e esvai-se entre uma abertura e o seu fechamento.

Claro está que este tempo de operação não pode ser representado pelo tempo simbólico das horas e tampouco faz menção a uma sequência linear encadeando passado, presente e futuro. A

---

<sup>12</sup> Seu trabalho fundamental é "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée", in *Écrits*, que não abordaremos aqui.

ponte entre a noção de trauma e a teoria do recalque dá a estas três dimensões temporais uma configuração paradoxal: o retorno do recalcado, ponto culminante de todo o processo, surge como um segundo tempo do ponto de vista cronológico, mas como primeiro tempo de um ponto de vista lógico, já que somente a partir dele se pode falar em trauma, recalque ou mesmo inconsciente. Teríamos então um segundo paradoxo do tempo na formulação do *Nachträglich*: o recalcado retorna do passado, mas também retorna no futuro, num breve instante presente onde o inconsciente se abre e o sujeito emerge.

#### Um futuro aberto

É importante ressaltar, todavia, que o futuro do qual o recalcado retorna é futuro para um passado, mas não para um presente: o determinismo freudiano articula passado e presente, mas nada afirma sobre o porvir. É fato que Lacan relaciona o *Nachträglich* freudiano à forma temporal do futuro anterior na conjugação verbal da língua francesa: diz-se por exemplo, que um acontecimento não foi traumático no momento de sua ocorrência, mas *terá sido* traumático *a posteriori*. Porém é evidente que, neste caso, o futuro é relativo ao passado, e não ao presente: não se trata de algo por vir com relação ao momento presente, mas sim de algo que pode receber um sentido retrospectivo, à medida em que o presente se articula com o passado.

A própria prática analítica se desenrola sobre esta articulação entre presente e passado, buscando dissolver e remontar seus fios; ao futuro -- que poderia trazer a resolução de ambos --

não é conferida qualquer primazia.<sup>13</sup> Sabemos que Freud jamais cedeu à tentação de uma psicossíntese. Aos que o reprovavam por buscar apenas a decomposição de elementos, arriscando uma desestruturação subjetiva, Freud replicava que cabia aos seus pacientes promoverem qualquer tipo de síntese; seu encargo era justamente outro, já que os sujeitos, analisados ou não, apresentavam uma tendência demasiada em recompor sua unidade, refazendo a todo momento uma imagem sintética de si mesmos e de seu porvir -- talvez aí mais um motivo para ele ter considerado a tarefa da análise como interminável. A análise não põe em jogo a realização de um telos; Freud coloca o porvir como questão em aberto. Deste modo, o determinismo freudiano apresenta um caráter bastante plástico, ainda que mantenha uma férrea relação entre dois tempos: a conjugação dos traços mnêmicos promovida pela articulação entre presente e passado é férrea em sua irrupção, mas maleável na possibilidade de seu rearranjo. Maleabilidade que é ainda superada pela fluidez de um futuro que, permanecendo aberto, demonstra o quanto a psicanálise se afasta de qualquer proposta utópica, teleológica ou mística.

O problema do futuro aberto, que nos é sugerido pela obra freudiana, mereceria um estudo mais aprofundado a respeito das semelhanças ou diferenças entre Freud e Hegel, que faz do futuro um tema fundamental de sua filosofia. Hegel foi um grande pensador do tema do tempo, mas suas idéias podem ser interpretadas de modo muito diverso, conforme se privilegie a leitura de Kojève e Hyppolite -- dominante durante décadas<sup>14</sup> -- ou a recente leitura da obra

<sup>13</sup> Sobre a relação entre passado e presente em Freud e sua recusa a valorizar as sínteses futuras ver J. Laplanche, "Temporalité et traduction", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.14, nº53, p.26-7.

<sup>14</sup> A interpretação de Kojève foi de grande importância na formação filosófica de Lacan. A principal obra de referência é: A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*.

hegeliana realizada por Labarrière e Jarczyk.<sup>15</sup> Se damos crédito à interpretação clássica, teremos que distanciar Freud do pensamento hegeliano: este nos proporia um futuro fechado, à medida em que todos os momentos dialéticos teriam, como destinação última, o saber absoluto, compreendido como o ponto de acabamento e consumação da história.

Porém Labarrière e Jarczyk denunciam a falta de vigor desta leitura, pouco atenta ao fato de que em Hegel a totalidade é encarada como movimento: o saber absoluto, dizem eles, não implica o absoluto do saber; trata-se de um ponto que não existe e que, justamente por isso, impele o que é finito a ultrapassar-se, permanentemente. A imagem de um círculo fechado em si mesmo, como propusera Kojève, refletiria justamente o oposto do que representa o saber absoluto no pensamento hegeliano: ele seria o próprio movimento, fundando um campo de saber aberto para aquilo que advém. Ou, em outros termos, o saber absoluto não poderia ser pensado em exterioridade a um processo; ele não poderia ser separado do movimento que o origina e do movimento através do qual ele se dá, devendo, portanto, incluir o seu devir e o seu resultado. Lido sob esta ótica, o absoluto designaria em Hegel um eterno vir a ser. Teríamos assim um futuro aberto, e, sob este aspecto, Freud e Hegel poderiam avizinhar-se.

Esta discussão, contudo, é bem mais complexa do que pudemos apresentar neste momento; ela mereceria um trabalho à parte, e não é nosso propósito desenvolvê-lo aqui.<sup>16</sup> Procuramos evidenciar a dimensão de abertura do determinismo freudiano com relação ao

<sup>15</sup> Ver G. Jarczyk e P.J. Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance*; e também P.J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*.

<sup>16</sup> A relação entre o pensamento de Freud, Lacan e o de Hegel, segundo esta nova interpretação, é desenvolvida por N. Wine, *Pulsão e inconsciente: a sublimação e o advento do sujeito*.

futuro. Vejamos agora como podemos pensar, sob a ótica do *Nachträglich*, a relação entre o presente e o passado.



## ESTRUTURA E TEMPO: REVERSIBILIDADE X IRREVERSIBILIDADE

Vamos agora focar o problema da orientação temporal que o *Nachträglich* põe em jogo, propondo uma articulação não sucessiva da tríade passado-presente-futuro. Vimos já que Freud rompe com uma concepção do tipo linear-escoativo, através da qual o presente convocaria o futuro e responderia ao passado, numa relação regular e contínua entre o antes e o depois. Freud nos propõe, diversamente, uma modalidade temporal retrospectiva, onde o sentido do passado é dado a partir do presente. Mas isto significaria dizer que ele inverte a direção do tempo? Ou, perguntando de uma outra maneira: Freud estaria admitindo, com a hipótese de um determinismo *a posteriori*, um tempo reversível?

Segundo a nossa intuição mais íntima do tempo, este passa como um fluxo irreversível, trazendo mudanças qualitativas que distinguem um momento presente de um momento anterior. A idéia de que o tempo só caminha para a frente, não podendo retornar ao *antes*, nos parece de uma extrema obviedade. Porém o que é óbvio para a intuição nem sempre o é para a filosofia ou para a ciência. Esta última trabalha, em áreas diversas, com a idéia da reversibilidade do tempo. Ela não afirma, evidentemente, que o tempo anda para trás; o que ela admite é a possibilidade de

realizar operações nas quais é indiferente a orientação progressiva ou regressiva do tempo. Quando a ciência calcula a posição da lua em sua órbita, por exemplo, ela se vale de uma lei física que, embora considere o tempo, despreza a sua orientação: a mesma lei é utilizada para calcular a posição da lua no mês que passou ou no mês que está por vir; não há, neste caso, qualquer direção temporal privilegiada ou qualquer distinção essencial entre passado, presente e futuro.

Poderíamos então definir a questão da reversibilidade e da irreversibilidade temporal da seguinte forma: um tempo é chamado reversível quando se postula uma simetria entre o antes e o depois, tornando-se indiferente a orientação temporal progressiva ou regressiva. A irreversibilidade do tempo supõe, ao contrário, que o antes e o depois são assimétricos: os fenômenos exibem um sentido temporal determinado, não ocorrendo a reversão a uma dada configuração inicial. Retomemos agora a pergunta a propósito do orientação temporal do *Nachträglich*: estaríamos diante de um tempo reversível ou irreversível?

### O inconsciente como estrutura

Existem autores que defendem a primeira hipótese. O *Nachträglich* expressaria a possibilidade de uma reversão temporal: sua orientação se daria em sentido invertido, dirigindo-se do presente ao passado -- o que pressuporia a reversibilidade do tempo.

Para tanto utilizam o seguinte argumento: se o inconsciente é posto como uma estrutura, seu modo de articulação se fará segundo o modelo espacial -- necessariamente reversível. O que está em jogo numa estrutura é a lei de organização que define determinadas

posições e o modo como se articulam. Estas posições são ocupadas por determinados elementos que podem variar no tempo; entretanto a lei que define as posições permanece a mesma. Neste sentido, qualquer estrutura deve ser compreendida como atemporal, ainda que ela instaure um tempo à medida em que se atualiza ou se encarna em determinados elementos. Mas mesmo este tempo deve ser compreendido segundo o modelo do espaço: trata-se, na verdade, de um *locus* temporal, de um tempo espacializado, produzido por relações que supõem uma variação reversível entre os elementos que ocupam as posições. Por conseguinte, torna-se desprezível a direção tomada pelo tempo; sendo de natureza relacional, seus intervalos podem orientar-se para frente ou para trás, desde que a lei de organização seja mantida. Em suma, a estrutura é indiferente à existência de uma progressão ou de uma retroação temporal: o tempo é reversível.

Decorrendo deste raciocínio afirmações como a de Chaim Katz, por exemplo, que critica, no pensamento psicanalítico, a valorização de

um aparelho psíquico com processos homogêneos e equilibrados, e que por isto *tem que ter* uma única direção de tempo, sempre recorrente, *nachträglich*, *a posteriori*. Assim, não haveria futuro nem presente na estrutura psíquica sempre dada, só o passado de sua organização equilibrada, onde ela se fundaria, e que garantiria a razão-a-vir como única medida adequada. Tempo sem intensidade e direção, tempo espacializado, equilibrado para-sempre, e garantido (ou fundamentado) no plano lógico pelo princípio de razão suficiente (...) Sabemos que, desde a teorização de Leibniz, o princípio de razão suficiente diz que existe uma equivalência regular e homogênea entre a causa e o efeito.<sup>1</sup>

Chaim Katz se refere aqui ao princípio de razão suficiente tal como foi retomado por Prigogine e Stengers (ele os cita em seguida) que dele se valem para pensar a equivalência reversível entre

---

<sup>1</sup> C. Katz, "Capítulos da psicanálise", in J. Birman (org.), *Freud 50 anos depois*, p.62-3.

causa e efeito admitida pela ciência clássica. Mais exatamente pela Dinâmica newtoniana, que incorporava a idéia de um tempo reversível. Naturalmente, se o tempo é encarado como irreversível, torna-se impossível se pensar numa equivalência entre causa e efeito; se o antes é dissimétrico ao depois, há sempre algo que se perde ou que se produz entre um e outro. Sob a ótica da reversibilidade do tempo, porém, esta equivalência se torna perfeitamente inteligível. Em outros termos: o *Nachträglich* estaria pondo em jogo uma lógica temporal onde o tempo se encontra subordinado ao espaço, o antes é simétrico ao depois, a causa e o efeito são perfeitamente reversíveis.

### O problema da reversibilidade

Se concordássemos com esta hipótese, teríamos que admitir que Freud aí retoma uma concepção clássica do tempo, formulada pela Dinâmica newtoniana. É no exame das próprias leis de Newton que encontramos a mais inequívoca demonstração de uma reversibilidade temporal. Com efeito, a segunda Lei de Newton postula que  $F=m.a$  (a força é igual à massa multiplicada pela aceleração), onde  $a = \frac{d^2 x}{dt^2}$  (a aceleração  $a$  é igual à dupla diferenciação com respeito ao tempo  $t$  da posição  $x$ ). Não precisamos aqui compreender em detalhes essas equações. Basta nos atermos ao fato de que elas trabalham com o quadrado do tempo, e nos recordamos de uma regra matemática bastante simples. Sabe-se que tanto um número positivo quanto um número negativo, se elevados ao quadrado, darão o mesmo resultado (já que matematicamente dois números negativos equivalem a um positivo). Desse modo, se um tempo retroativo for elevado ao quadrado, ele não diferirá de um tempo progressivo na resolução da equação. Em outras palavras, as leis da física newtoniana são

indiferentes a uma contagem do tempo progressiva ou regressiva -- o que demonstra que o tempo é reversível. Qualquer configuração dinamicamente admissível poderia ser mapeada para uma outra com sentido temporal inverso. A previsão e a retrovisão se equivalem.

Neste universo abstrato, onde o antes e o depois são absolutamente simétricos, o princípio de razão suficiente de Leibniz pode funcionar como uma luva. Sabemos que a Dinâmica pretende explicitar as causas do movimento a partir das forças que o determinam. Para Newton a relação entre a causa (força) e o seu efeito (movimento) é postulada como reversível: nenhuma perda, nenhuma diferença se interpõe entre uma e outro. O movimento expressa inteiramente sua causa; a força pode ser inteiramente inferida a partir de seu efeito. Assim, ao se conhecer a força é possível prescrever com exatidão o movimento que dela resultará; o movimento estará completamente determinado em qualquer instante.

A idéia que atravessará toda a física newtoniana encontra sua expressão última no "demônio de Laplace": se houvesse um ser capaz de ter acesso a todas as forças em ação num determinado instante, ele poderia conhecer com exatidão todos os movimentos que houveram e que haverão no mundo. Para este ser, presente, passado e futuro estariam igualmente dominados. Temos aqui o mais absoluto determinismo: o universo apresenta-se como um mecanismo de relógio, no qual cada engrenagem se move de maneira rigorosamente prescrita.

Estes fundamentos não foram substancialmente alterados até meados do século XX, e os setores da ciência que trabalham com um tempo reversível mantêm ainda um rígido determinismo. Certamente, de Newton a Einstein o tempo deixa de ser uma grandeza absoluta, passa-se de três para quatro dimensões e postula-se a curvatura do espaço-tempo. Todavia, como sublinha Ivar Ekeland, a tentativa é a mesma: o tempo é reduzido ao espaço, o movimento é substituído pela

geometria. "São universos fechados, regidos por um determinismo estrito em que o escoamento do tempo nada traz de novo, nada que já não se saiba e que não tivéssemos podido predizer desde sempre."<sup>2</sup>

Ora, não seria possível se admitir que o determinismo a *posteriori* de Freud põe em jogo as mesmas concepções de tempo e causalidade da ciência clássica. Um tempo reversível é necessariamente um tempo abstrato, como uma linha que passa sobre as nossas cabeças, ou como um leito de rio gelado que podemos percorrer indiferentemente para trás ou para diante. Apenas num universo ideal -- onde não existe qualquer perda, mas onde tampouco há lugar para o novo ou o imprevisível -- o tempo pode ser pensado como reversível, possibilitando uma perfeita equivalência entre causa e efeito (o princípio de razão suficiente).

### Tempo real e tempo abstrato

Poderíamos retrucar, em primeiro lugar, que o *Nachträglich* não traz consigo uma noção abstrata de tempo, como é o caso da física newtoniana e do tempo espacializado dos relógios. A posição de Newton nos *Principia* é a de que "o tempo absoluto, verdadeiro e matemático, em si mesmo e por sua própria natureza, decorre uniformemente sem relação a algo exterior".<sup>3</sup> É justamente com relação a esta concepção que o inconsciente permanece atemporal, desprezando qualquer grandeza absoluta e quantificável que se apresente como exterior ao sujeito. Se o inconsciente implica um tempo, este não deve ser entendido como grandeza e quantificabilidade preexistentes por si mesmas, e tampouco um tempo neutro onde se poderia dar indiferentemente este ou aquele evento.

<sup>2</sup> I. Ekeland, *O cálculo e o imprevisto*, p.115.

<sup>3</sup> I. Newton, *Princípios matemáticos*, p.8.

O que está em jogo é uma temporalização, isto é, um modo pelo qual o sujeito se produz e se organiza no tempo. Este tempo é intrínseco ao sujeito e às operações que concorrem na sua produção. Vale acrescentar que este movimento de temporalização deve ser pensado como uma via de mão dupla: o sujeito é capaz de criar ou de secretar um tempo próprio e, simultaneamente, é por ele constituído. Neste caso, devemos admitir que o tempo em que se dão os processos inconscientes é *real* e próprio ao seu modo de funcionamento, e não uma abstração construída a partir deste funcionamento. Ele não preexiste nem existe ulteriormente às operações de produção subjetiva.

Em segundo lugar, devemos levar em conta a dissimetria temporal implicada no *Nachträglich*. Num tempo reversível, nada permite diferenciar o antes do depois -- eles são simétricos. A irreversibilidade supõe, ao contrário, que haja um marco diferencial entre ambos, de modo que possamos reconhecê-los como desiguais. Com relação ao inconsciente, este marco reside na produção de *sentido*. A cada instante que os traços mnêmicos se rearranjam, produz-se um novo sentido, e este sentido é irreversível -- não porque não possa ser produzido um outro que o modifique, mas porque não há possibilidade de retorno ao instante anterior. Este sentido só pode ser destituído ou ultrapassado pela criação de um outro, que também se apresentará como diferente com relação aos que o precederam: qualquer produção nova é por si só suficiente para impedir a simetria entre um antes e um depois. É fato que o *Nachträglich* implica uma repetição (lembramos aqui das duas lembranças mencionadas por Freud a propósito do caso Emma, onde a segunda repete traços da primeira). Porém isto não significa que tenha havido uma reprodução psíquica; para haver enlace entre duas representações é necessário que existam traços comuns a ambas,

mas é igualmente preciso que nesta repetição se insinue um novo elemento, capaz de conferir à primeira recordação um sentido que não lhe havia sido dado. Mesmo quando pensamos que um sintoma se repete -- no caso de Emma, por exemplo, o fato de não conseguir entrar em lojas sozinha -- devemos ter em mente que este sintoma jamais se manifesta exatamente do mesmo modo, já que a cadeia de representações posta em ação não se reproduz de forma idêntica a cada vez. Se fosse possível ocorrer no psiquismo uma repetição do mesmo, não haveria motivo para nos surpreendermos com o inconsciente: ele seria perfeitamente antecipável.

É justamente o caráter inantecipável das produções inconscientes que impede a inserção do pensamento freudiano no quadro do determinismo clássico, da filiação linear da causa ao efeito, da perfeita equivalência do passado e do futuro, ambos encerrados no instante presente. Freud nos fala de um inconsciente imprevisível e, portanto, fundamentalmente inovador. Entretanto seu funcionamento é compatível com leis que seriam deterministas: continua havendo uma relação de causa e efeito, embora a causa esteja presente *só depois*. As formações inconscientes são o produto inteligível de um passado, ainda que não pudessem, a princípio, ser previstas.

Estranhas ao determinismo clássico, as produções do inconsciente não se ajustam tampouco ao determinismo proposto pela ciência contemporânea, que substitui a previsão precisa pelo cálculo probabilístico. Dada uma certa configuração inicial, a ciência pode calcular as probabilidades de ocorrência de comportamentos diversos: a partir da configuração x, por exemplo, haverá 50% de chance de uma operação tomar o rumo y e 30% de chance de tomar a direção z. Para realizar este cálculo é preciso que os cientistas conheçam as condições iniciais que poderão determinar os



diferentes caminhos: o que eles fazem não é lidar com o imprevisível, e sim reconhecer a impossibilidade de uma previsão absoluta, substituindo-a por uma previsão probabilística e limitada. Em Freud, todavia, nenhum tipo de previsibilidade é possível, pois nem mesmo as condições iniciais podem ser dadas ou conhecidas: o inconsciente não se atualiza sem ao mesmo tempo recriar o sentido do passado, irreversível porque novo a cada vez.

### Do virtual ao atual

Foi dito que a hipótese da reversibilidade do *Nachträglich* se apoiava na concepção do inconsciente enquanto estrutura, concepção esta que desprezaria a irreversibilidade do tempo, privilegiando, ao contrário, as articulações espaciais entre seus elementos. Todavia, este modo de compreender a relação da estrutura com o tempo se revela pouco hábil. É certo que uma estrutura pode ser dita atemporal à medida em que virtualmente traz em si todas as possibilidades de sua atualização; como estas possibilidades coexistem na indiferença do passado, presente e futuro, a progressão e a retroação temporal podem ser tomadas como equivalentes. Porém é preciso observar que a estrutura só organiza algo no momento em que se encarna, isto é, no momento em que a virtualidade se atualiza em certos elementos, relações e funções. Ora, não é o todo virtual, coexistente na estrutura, que se encarna a cada vez. Não é a língua total, por exemplo, que se encarna numa articulação entre fonemas. O que se atualiza, no aqui e agora, são determinadas relações, determinadas possibilidades de articulação dos elementos, segundo uma direção exclusiva; neste sentido poderíamos dizer que a estrutura instaura um tempo irreversível, como nos sugere Deleuze:

Convém observarmos que o processo de atualização sempre implica uma temporalidade interna, variável segundo aquilo que se atualiza (...). Portanto, a posição do estruturalismo relativamente ao tempo é bastante clara: o tempo é sempre um tempo de atualização, segundo o qual se efetuam, em ritmos diversos, os elementos da coexistência virtual. O tempo vai do virtual ao atual, isto é, da estrutura às suas atualizações, e não de uma forma atual a outra forma.<sup>4</sup>

Um exemplo simples, como o jogo de xadrez, pode tornar mais clara esta idéia. Sabemos que o xadrez funciona segundo uma lógica relacional que rege a disposição das peças no tabuleiro. Mantendo-se esta lógica, infinitas combinações são possíveis: poderíamos dizer que todas elas coexistem virtualmente num reservatório ideal do xadrez. A cada jogo, ou a cada momento do jogo, uma dessas possibilidades se atualiza, ocasionando uma determinada disposição das peças. Como pensar, neste caso, a questão do tempo?

Se considerarmos apenas as relações atuais entre os elementos, teremos que afirmar o tempo como reversível: é indiferente que, no decorrer do jogo, tenhamos movido o cavalo antes ou depois do bispo; o que importa é a disposição das peças no tabuleiro num determinado momento. Mas se reconhecemos o movimento de atualização, ou seja, a passagem do xadrez virtual para o atual, devemos admitir sua irreversibilidade: a cada momento em que uma peça é movida, uma outra disposição se estabelece, um novo sentido se instaura no jogo, e não há como retornarmos à configuração anterior. O tempo se exerce neste passagem do virtual para o atual, da estrutura à sua atualização, diferenciando qualitativamente o antes do depois.

Se o movimento de atualização é fundamental para entendermos o modo da estrutura, ele o é mais ainda no caso da estrutura

---

<sup>4</sup> G. Deleuze, "Em que se pode reconhecer o estruturalismo?", in F. Chatélet (org.), *História da Filosofia. Idéias, doutrinas*, vol.8, p.284-5.

inconsciente, regida por uma lei de articulação que só poderia ser descrita como temporal. O inconsciente não funciona, naturalmente, segundo uma lógica simples como a do jogo de xadrez; sua estrutura é mais aberta, e nela a temporalidade se manifesta não só na passagem do virtual para o atual, como também no próprio plano das "peças" com que ele joga: o conjunto das representações inconscientes não está fixado a priori, como também não o está o movimento próprio de cada uma delas no jogo. A causa deste movimento e de suas mudanças está relacionada à esfera pulsional que, instituindo o vazio em torno do qual as diversas representações se articulam, transforma a subjetividade num *jogo* extremamente dinâmico: é só depois que se dão, simultaneamente, o jogo, as peças, e as regras de seu movimento.

Assim, podemos dizer que o termo *virtualidade* é capaz de designar precisamente o campo do inconsciente, ressaltando-se que ele não preexiste às atualizações através das quais se manifesta. Seria, de fato, mais rigoroso pensarmos o inconsciente no plano do virtual/atual, ao invés de relacioná-lo às dimensões do passado e do presente. Pois estas sugerem ainda a idéia de sucessão temporal, que o inconsciente despreza. Como nos diz Deleuze, o tempo numa estrutura não vai de uma forma atual a outra, e não podemos engendrâ-las sucessivamente. O que importa é o processo de atualização, exercendo-se numa direção exclusiva: as atualizações do inconsciente são súbitas e descontínuas, mas a cada momento que se efetuam, são irreversíveis. Vale acrescentar que o problema da irreversibilidade do tempo no inconsciente não passou despercebido a Lacan, que o menciona na introdução de seu "Seminário sobre 'A carta roubada'": a articulação da cadeia de significantes "dada sua

orientação, é com efeito recíproca; em outras palavras, ela não é reversível, mas retroativa".<sup>5</sup>

### A descontinuidade irreversível

Postular uma irreversibilidade a partir de instantes descontínuos: eis aí uma idéia que nos surpreende, à primeira vista. Estamos acostumados a criar uma certa imagem para a irreversibilidade do tempo: a imagem do rio que corre, continuamente, impossibilitando que nos banhemos duas vezes nas mesmas águas. A descontinuidade entre os instantes nos parece uma abstração criada pela ciência para tornar o tempo mensurável, e passível de inserção nas fórmulas científicas. A este respeito, tornou-se famosa a querela entre Bergson e Einstein, na década de 20: ao tempo reversível e abstrato da ciência, Bergson opunha o tempo real e irreversível da *duração*, fluxo contínuo identificado à criação constante do novo.<sup>6</sup> Para Bergson, teríamos apenas duas opções: ou bem trataríamos de um tempo real, necessariamente fluídico, irreversível e inovador; ou bem trabalharíamos com um tempo descontínuo e abstrato -- como faz a ciência clássica --, supondo que cada instante nada traz de novo com relação ao anterior, nada que não pudéssemos prever de algum modo.

Freud, porém, nos propõe uma outra temporalidade, impossível de ser situada em algum desses dois caminhos. O funcionamento inconsciente não se torna inteligível segundo o modelo científico do somatório de instantes, e tampouco se alinha ao fluxo contínuo da duração; o *Nachträglich* põe em jogo um tempo que é, paradoxalmente, irreversível e descontínuo. Ele não flui, não dura,

---

<sup>5</sup> J. Lacan, "Seminário sobre 'A carta roubada'", in *Escritos*, p.56.

<sup>6</sup> Cf. H. Bergson, *A evolução criadora*, p.30.

e nem por isso deve ser considerado abstrato: trata-se de um tempo real, porque de produção. Bergson dizia que o tempo real morde as coisas e nelas deixa a marca do seu dente.<sup>7</sup> Mas como não reconhecer nos sintomas, nos atos falhos e nos sonhos as marcas do *Nachträglich*, a despeito de sua descontinuidade?

Neste ponto Freud distancia-se de Bergson e aproxima-se bem mais de um pensador como Bachelard, para quem o tempo consiste numa série de rupturas: a única realidade temporal é a do instante, ou seja, o tempo é fundamentalmente descontínuo. Enfatizando a existência de lacunas na duração, Bachelard chega a afirmar que somos uma ponte de instante entre dois vazios.<sup>8</sup> No campo do inconsciente, é provável que Freud não o desmentisse.

Uma última observação merece ser feita a propósito do *Nachträglich*. Já vimos que na esfera do psiquismo a descontinuidade é o dado básico, e que mesmo a consciência não dá lugar a uma temporalidade contínua. Porém não é da mesma maneira, e segundo o mesmo modelo de tempo, que as operações conscientes e inconscientes são descontínuas. Temos no funcionamento do sistema Pcpt-Cs uma descontinuidade que nos permite demarcar instantes sucessivos, Ora, é justamente a idéia de sucessão que será descartada pelo *Nachträglich*. A partir da consciência, produzimos o conceito de um tempo linear, compreendido como um conjunto de pontos que se sucedem regular e previsivelmente. No inconsciente, em contrapartida, o tempo é que nos produz -- um tempo não pontual, mas espesso, contraindo em um único instante toda a rede da memória. A cada instante se institui um novo tempo, que emerge de forma repentina, irregular e inantecipável.

---

<sup>7</sup> Idem, p.49.

<sup>8</sup> Cf. G. Bachelard, *La dialectique de la durée*.

## MITO E HISTÓRIA: ORIGEM DO SUJEITO E MEMÓRIA FILOGENÉTICA

### Tempo mítico e *Nachträglich*

Dois outros caminhos podem ser percorridos em Freud com relação ao tempo. Esses caminhos ora seguem paralelos e ora se entrecruzam. Por este motivo, vamos apresentá-los conjuntamente.

O primeiro deles diz respeito à origem do aparelho psíquico. Podemos dizer que a pulsão é condição de possibilidade do psiquismo; é, entretanto, o recalçamento primário ou originário a marca que permite atualizar esta possibilidade, estabelecendo a fundação do sujeito e de sua história.

Seria útil aqui estabelecermos uma distinção entre *fundação* e *fundamento*.<sup>1</sup> A fundação de um edifício, por exemplo, refere-se aos seus alicerces, e ao modo como estes se fincam sobre o solo: o edifício repousa sobre esses elementos fundantes, e neles poderíamos localizar o ponto de origem da construção. Mas o que torna possível a construção do edifício não é dado deste modo. É necessário haver um fundamento, que concerne à situação a partir da qual as estacas podem ser lançadas e o prédio erguido (no caso

---

<sup>1</sup> Sobre a distinção entre fundação e fundamento ver G. Deleuze, *Différence et répétition*, cap.2.

da engenharia, a avaliação do solo, o capital disponível, o título de propriedade, etc.) Este fundamento não se reduz a um alicerce inicial, mas sustenta toda o edifício desde a fundação até o ápice, como a condição que permite à própria fundação se fundar. Assim, se o psiquismo se constitui para fazer frente às pulsões e dominá-las, é nestas que ele encontra o seu fundamento ou, em outros termos, a sua condição de possibilidade. Porém a fundação do aparelho psíquico é estabelecida por uma primeira operação de recalçamento, um primeiro alicerce que inaugura o "edifício" subjetivo.

Naturalmente, os elementos de engenharia são aqui utilizados apenas como metáforas, já que o fundamento e a fundação do psiquismo não poderiam ser entificados; pulsão e recalçamento originário não são entidades reais que estariam fora do alcance de nossa observação e de nosso conhecimento, mas conceitos psicanalíticos que possuem um lugar e um estatuto no interior de um aparato teórico, à medida em que se relacionam com outros conceitos.

A hipótese do recalçamento originário possui um estatuto peculiar em psicanálise. A maior parte dos conceitos freudianos são criados a partir de uma necessidade clínica e de uma necessidade lógica; eles devem, por um lado, tornar inteligíveis certos fenômenos provenientes da prática analítica e, por outro, obedecer à coerência interna da teoria. A noção de recalçamento secundário, por exemplo, possui essa dupla face: a partir da clínica Freud se dá conta de que algumas idéias de seus pacientes se mantêm fora do alcance da consciência; todavia, essas idéias não poderiam ser recalçadas se não sofressem uma atração por parte de outros conteúdos já inconscientes -- neste ponto Freud obedece a uma necessidade lógica.

A noção de recalçamento primário, entretanto, possui uma face única, já que nenhuma questão clínica a exige. Apenas por um raciocínio lógico Freud vê-se obrigado a explicar a existência de formações inconscientes que não tenham sido atraídas por outras formações, constituindo assim um primeiro momento do recalçamento:

Temos então razão para admitir uma repressão primeva [recalçamento originário], uma primeira fase de repressão, que consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico (ideativo) do instinto. Com isso, estabelece-se uma fixação; o representante em questão continua inalterado, e o instinto permanece ligado a ele.<sup>2</sup>

Deste modo, o recalçamento originário funda a cisão entre consciente e inconsciente, fixando a pulsão numa representação e inscrevendo-a no inconsciente. Através da fixação da pulsão este primeiro recalçamento permite a passagem da força pulsional ao campo das representações; diferenciando a atividade mental consciente da inconsciente, estabelece a ordenação psíquica. Lidamos assim com um conceito que pretende dar conta da exigência teórica de uma fundação: do inconsciente, do aparelho psíquico, do sujeito.

Para falar deste momento fundante Freud só vê um recurso: o mito. O apelo ao mito não implica um desprezo pela razão, mas um reconhecimento de sua parcialidade e de seu limite. Limite que se estabelece, no interior da teoria freudiana, como necessidade de admitir num além -- ou aquém -- do psiquismo a sua condição fundante: o aparelho psíquico não poderia compreender em si mesmo o seu princípio, sob risco de cairmos numa totalização. O recurso ao

---

<sup>2</sup> S. Freud, "Repressão", *ESB*, vol.14, p.171. (Os colchetes são meus, e referem-se a mais um problema da tradução realizada pela *ESB*. O termo *Verdrängung* seria melhor traduzido por recalçamento, ao invés de repressão. Por repressão entende-se uma exclusão para fora da consciência, enquanto que o recalçamento supõe, além disso, a passagem de um sistema (Pcs-Cs) a outro (Ics)).



mito é, portanto, indicação de que nem tudo em psicanálise é formalizável. O que não significa dizer -- bem entendido -- que a pulsão e o recalçamento originário indicam o inefável e o insondável como ponto de partida da construção freudiana. Enquanto conceitos, eles submetem-se às exigências lógicas da teoria psicanalítica; o que deve ser ressaltado é que faz parte desta lógica a produção de um limite.

Ao utilizar-se do mito, Freud não pretende erguer o seu edifício sobre uma região pantanosa. Bem ao contrário, é fundando-se na razão que ele chega ao ponto de admitir que a sua construção não se totaliza, não faz um *sistema* -- o que o leva a denunciar uma tal pretensão totalizante em outras construções teóricas. Somente deste modo poderíamos entender a afirmação freudiana de que a teoria das pulsões são "a nossa mitologia", bem como a denúncia implícita que é feita a Einstein, em 1932: "Talvez ao senhor possa parecer serem nossas teorias uma espécie de mitologia e, no presente caso, uma mitologia nada agradável. Todas as ciências, porém, não chegam, afinal, a uma espécie de mitologia como esta? Não se pode dizer o mesmo, atualmente, da sua física?"<sup>3</sup>

Sem dúvida, existe uma preocupação comum à psicanálise e à mitologia: a questão das origens. A procura de um evento fundador que dê conta do surgimento do humano é constante nos dois registros de pensamento. Em Freud a teorização sobre este evento inaugural se desenvolve através de duas linhas, uma relativa à história subjetiva e outra referente à história da espécie. A questão do Pai comanda a marcha da exposição, permitindo a convergência das duas linhas explicativas: o recalçamento originário -- momento de constituição do sujeito -- efetua-se pelo rompimento da relação

<sup>3</sup> S. Freud, "Por que a guerra?", *ESB*, vol.22, p.254.

fusional, causado pela entrada do Pai, como metáfora; a instituição da sociedade humana é reportada ao assassinato do Pai primitivo, engendrando-se a lei como metáfora do Pai morto. O que nos permite concluir que o mito descrito em *Totem e tabu* não diz respeito apenas à origem da cultura, mas também à origem do sujeito.<sup>4</sup> A partir da mediação estabelecida pela função paterna, o evento fundante da história subjetiva reproduzirá, em cada indivíduo, o momento de emergência da sociedade humana. Ou, como dirá Freud: a ontogênese repete a filogênese.

Neste momento Freud está fazendo uso de um correlação proposta pelo neo-darwinismo que, no plano da biologia, dominava a cena científica de seu tempo. Esta correlação foi formulada por Ernest Haeckel, através da "lei biogenética fundamental": "A história da evolução individual ou ontogênese é uma repetição abreviada, rápida, uma recapitulação da história evolutiva, paleontológica ou da filogênese, conforme às leis de hereditariedade e de adaptação ao meio."<sup>5</sup>

O interesse pelo problema da origem marca toda a teorização freudiana. O prefixo alemão *Ur* -- que significa originário, primordial, primitivo -- é encontrado em diversos conceitos, como *Urverdrängung* (recalcamento originário), *Urphantasie* (fantasia originária ou protofantasia) e *Urszene* (cena originária). Em todos esses casos, Freud é obrigado a penetrar um território mítico. O mito parece ser assim mais do que uma construção auxiliar, mais do que um deslize lírico da teoria. Não haveria outro modo de se postular uma "primeira" manhã, perdida, inapreensível, e contudo

<sup>4</sup> Cf. S. Freud, "Totem e tabu", *ESB*, vol.13.

<sup>5</sup> E. Haeckel, *Histoire de la création des êtres organisés* (1868), citado por P.L. Assoun, "L'Archaïque chez Freud: entre Logos e Anankè", in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº26.

logicamente necessária. Pois o mito é, talvez, a única forma de tornar representável o instante de origem.

Deveríamos então admitir que neste ponto Freud rompe com uma lógica temporal a posteriori, sugerindo um *antes* que teria sido dado de uma vez e desde sempre? Ora, mesmo no terreno da mitologia as relações temporais não são pensadas necessariamente segundo o modelo da sucessão entre o anterior e o posterior, o antecedente e o conseqüente. Na própria *Teogonia* de Hesíodo, por exemplo, assistimos a uma descrição da origem dos deuses que, do ponto de vista da cronologia, nos soa paradoxal: no momento em que impõe a sua ordenação ao universo, Zeus mostra ter poderes sobre a constituição de deuses "anteriores" à constituição do próprio Zeus e de seus poderes. "Isto demonstra", escreve Jaa Torrano, "que não é possível pensarmos a *Teogonia* segundo a representação de uma temporalidade sucessiva, organizada pelas relações de anterioridade e posterioridade, seja ela do tipo linear escoativo irreversível (como no Cristianismo, por exemplo), ou do tipo circular repetitivo-reversível".<sup>6</sup> Se na própria mitologia a origem não é pensada como um *antes* cronológico, em Freud estas relações temporais "contraditórias" serão vigorosamente investidas através da noção de *Nachträglich*.

Sob certo aspecto, seria possível afirmar que o recalçamento originário põe em jogo um tempo mítico, por oposição a um tempo histórico. A respeito deste último, Lacan escreve:

O que ensinamos ao sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história, ajudamo-lo a perfazer a história dos fatos que determinam já em sua existência um certo número de "volteios" históricos. Mas se tiveram esse papel é já

---

<sup>6</sup> J. Torrano, "O mundo como função de Musas". Estudo sobre Hesíodo, *Teogonia - a origem dos deuses*, p.109.

enquanto fatos da história, isto é, enquanto reconhecidos em um certo sentido ou censurados numa certa ordem.<sup>7</sup>

Neste caso, afirmar um tempo mítico equivaleria a postular o ponto zero desta história não-linear e tão cheia de "volteios". Todavia, este ponto zero estaria ainda submetido à mesma lógica temporal que rege a história subjetiva: se esta se apresenta com tantos volteios, é porque não está pautada por uma marcação cronológica capaz de estabelecer uma relação sucessiva entre o anterior e o posterior; da mesma forma, o ponto mítico e originário da subjetividade não teria sido dado desde o início, mas só poderia ser postulado *depois*, segundo a lógica do *Nachträglich*. O que significa levar ao extremo a noção de temporalidade psíquica proposta por Freud: o recalçamento originário não foi realizado de uma vez e desde sempre, mantendo-se a partir de então num presente eternizado. Ele é relançado constantemente, já que o passado é, na teoria freudiana, uma construção permanente -- e inacabada.

Quando foi a primeira manhã? Quando deu-se o recalçamento originário? São perguntas irrespondíveis, porque sem sentido. Primeira manhã ou momento inicial, ainda que sejam expressões temporais, não possuem neste caso implicações de ordem cronológica. Essas expressões constituem um dos recursos para se mostrar que o recalçamento originário tem um peso mais decisivo na constituição do sujeito do que todos os recalçamentos secundários, que escrevem a sua história. As implicações temporais dos termos "primeiro" e "inicial" se encontram no fato do primeiro recalçamento possibilitar os subseqüentes: é ele o núcleo atrator estável, em torno do qual se movimentam e se articulam as representações inconscientes; é sobre ele que a história se escreve e se volteia.

---

<sup>7</sup> J. Lacan, "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", in *Escritos*, p. 126.

Contudo, este núcleo é recolocado -- só-depois -- a cada um destes volteios históricos. O que demonstra o sentido lógico, e não cronológico, da anterioridade expressa por essas fórmulas. O tempo mítico estabelece a fundação do tempo histórico porque ele é suposto como um antes que não pôde deixar de acontecer, para que a própria história aconteça. Mas se este antes só pode ser postulado depois, ao tempo mítico é impingido um sentido lógico e retrospectivo: o começo, a origem, está perdida, mas retorna na repetição (já que a ontogênese repete a filogênese) para inscrever-se de novo.

#### **A memória da cultura**

Dissemos que Freud recorre ao mito para falar de um ato fundador, tanto do inconsciente quanto da civilização. A inserção do indivíduo na cultura, através da inscrição da metáfora paterna, seria uma espécie de repetição particular do evento que inaugurou a sociedade humana. A hipótese filogenética é, assim, requerida para explicar a gênese do sujeito; haveria uma mesma origem tanto para as instituições sociais quanto para a estrutura do desejo no homem. Mas de um ponto de vista temporal, a hipótese filogenética pode ser abordada por duas vias: se a origem da cultura é reportada a um tempo mítico, a transmissão desta cultura através de gerações sucessivas afirma a existência de uma história, capaz de conservar o passado da espécie humana. Em outras palavras: a civilização implica o funcionamento de dois tempos diversos, conforme se focalize a sua origem ou o seu processo.

Como a cultura se transmite? Segundo a explicação filogenética, todo homem traz consigo uma herança arcaica que é fruto da experiência de seus antepassados, e que pré-existe a

qualquer experiência própria. Somente através desses traços mnêmicos herdados se poderia entender a existência de alguns sonhos e fantasias "típicas", permanentemente encontrados sob a diversidade das fabulações individuais. E mais que isso: apenas uma memória filogenética poderia garantir a renovação, em cada sujeito humano, do ato que marcou a fundação de sua espécie. Deste modo a história dos eventos vivenciados não abarcaria toda a verdade de um sujeito, havendo que se supor um esquema prévio, capaz de funcionar como organizador:

É possível que todas as fantasias que nos são hoje contadas na análise (...) tenham sido realidade outrora, nos tempos originários da família humana (...) Ao criar fantasias, a criança apenas está preenchendo, com a ajuda da verdade pré-histórica, as lacunas da verdade individual.<sup>8</sup>

Postula-se assim a existência de um real que escapa ao nível da história subjetiva, mas que entretanto adquire um estatuto estruturante, ao se inscrever como traço de uma memória da espécie.<sup>9</sup>

O embasamento lamarckista dessa hipótese freudiana foi sempre muito contestado. A idéia dos traços mnêmicos herdados foi encarada como um possível desenvolvimento da tese de Lamarck, segundo a qual as espécies evoluem por meio da transmissão de caracteres adquiridos. De fato, podemos reconhecer no modo como Freud explica a constituição da memória filogenética -- isto é, a passagem do real ao traço -- a subsistência dessa tese:

... quando as experiências do ego se repetem com bastante frequência e com intensidade suficiente em muitos indivíduos, em gerações sucessivas, transformam-se, por assim dizer, em experiências do id, cujas impressões são preservadas por herança. Dessa maneira, no id, que é capaz de ser herdado,

<sup>8</sup> S. Freud, "O interesse científico da psicanálise, *ESB*, vol.13, p.224.

<sup>9</sup> Ver J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Fantasia originária, fantasia das origens, origens da fantasia*.

acham-se abrigados resíduos das existências de incontáveis egos...<sup>10</sup>

Todavia, o que Freud pretende não é revestir a sua hipótese de uma roupagem biológica. Por sob o apelo a uma tese lamarckista, seria preciso reconhecer a necessidade em que Freud se encontrava de postular a anterioridade de uma organização simbólica com relação aos acontecimentos vividos. A filogênese afirmaria a exigência de uma determinação pré-subjetiva da subjetividade, determinação que se daria pelo fato do simbólico preexistir ao nascimento de cada indivíduo. Assim, mais do que uma transmissão genética, no sentido biológico, trata-se de uma pré-existência lógica da cultura ao sujeito, ou seja, de uma pré-estrutura que escapa às suas possibilidades de apreensão e às suas iniciativas.

Se aceitamos essa interpretação, teremos que associar a memória filogenética a um registro de tempo que transcende o do sujeito, mas que nem por isso faz menção a um funcionamento mítico. Se essa memória é coextensiva à cultura, ela se encontra aquém da história do sujeito mas, não obstante, na história, no discurso, na organização simbólica que se transmite através das gerações. Apenas do ponto de vista do indivíduo ela é pré-histórica; enquanto patrimônio da humanidade, ela traz à cena uma história de maior amplitude, cuja escrita é a própria linguagem. Um tempo, portanto, de longa duração, extemporâneo ao sujeito, mas no qual ele deverá advir a fim de fundar sua própria temporalidade.

---

<sup>10</sup> S. Freud, "O ego e o id", *ESB*, vol.19, p.53.

## UM TEMPO PARA A PULSAO

A noção de *Nachträglich* tem sido considerada como o tempo por excelência da psicanálise. Vimos que a ela poderíamos subordinar inclusive a hipótese de um tempo mítico. Mas poderia esta noção abarcar todas as modalidades temporais que se colocam em jogo na cena analítica?

Sabemos que Freud recusou a tentação de submeter toda a sua metapsicologia a um monismo, nela enfatizando, ao contrário, a tensão entre dois domínios irreduzíveis um ao outro: o inconsciente e a pulsão, o campo das representações e o campo das intensidades. Esses campos não podem estar referidos a um único princípio: é esta impossibilidade que permite definir o pensamento freudiano como um pensamento do complexo. (Aqui é necessária uma rápida explicação: complexo é aquilo que não pode, de nenhuma maneira, ser reduzido à elementaridade, a uma estrutura simples, a um único princípio. Freud não institui um saber do complexo porque o ser humano é complicado, mas porque procura tornar a sua clínica inteligível a partir de dimensões teóricas que não encontram sua resolução numa síntese pacificadora). Se o princípio do prazer e o seu *além* constituem campos irreduzíveis, não podemos supor que uma mesma modalidade temporal os atravessa. Se o fizéssemos, estaríamos



valorizando o simples e não o complexo. E estaríamos desprezando justamente aquilo que confere vigor à psicanálise.

É certo que Freud jamais se preocupou em problematizar a pulsão sob a ótica do tempo: ele não afirma que ela seja atemporal, mas não faz tampouco qualquer menção à temporalidade que a constitui. O que encontramos em seus escritos são vagas indicações de que o campo das pulsões não funciona segundo a lógica do *Nachträglich*. Um exemplo: o *Nachträglich* supõe uma descontinuidade no tempo, ao passo que a pulsão se exerce, nos próprios termos de Freud, com pressão constante, isto é, continua no tempo. Sem dúvida, poderíamos relacionar -- como Lacan o fez -- o abrir e fechar-se do inconsciente à uma pulsação temporal, cujo motor seria, em última instância, o dinamismo das pulsões. Porém neste caso estaríamos subordinando a pulsão ao campo das representações e, portanto, ao princípio do prazer. Outra coisa seria pensarmos a pulsão enquanto exterior ao aparelho psíquico. Já vimos que o *Nachträglich* propõe uma articulação temporal entre diversas lembranças, entre diversas representações; como poderia a pulsão de morte, que não possui qualquer representação no psiquismo, estar submetida à mesma lógica temporal que rege as representações inconscientes?

O tempo da pulsão surge como um problema para a psicanálise. É um problema que costuma ser mais rapidamente descartado do que pensado. A maneira mais simples de se descartar o tempo da pulsão consiste em afirmar que ela está fora do tempo, à medida em que permanece exterior à temporalização subjetiva. Mas isto não impede que o problema permaneça: ainda que as pulsões se mantenham fora do psiquismo, elas são parte integrante da teoria freudiana; elas poderiam estar fora do tempo com relação ao sujeito, mas não com relação ao campo psicanalítico.

De fato, não seria ilícito afirmar que uma determinada concepção sobre o tempo subjaz às diversas características que Freud atribui às pulsões, constituindo o próprio fundamento do qual decorrem estas características. Podemos dizer inclusive que é esta modalidade temporal que impele Freud a operar a sua grande transformação teórica, em 1920: basta lembrarmos que a repetição, marco fundamental desta passagem, só pode ser concebida no tempo.

Freud situa a pulsão na fronteira entre o mental e o somático. Se ela é o limite de ambos, é também o que permite articulá-los: tendo sua fonte no registro corporal e seu objeto no registro psíquico, a pulsão faz a passagem das forças do corpo ao universo do sentido. É, portanto, condição de possibilidade do psiquismo e, como tal, um conceito mais vasto, que o ultrapassa. A constituição do aparelho psíquico, do inconsciente, do desejo seriam, na verdade, um momento de atividade das pulsões, momento este em que a força pulsional é transformada em inscrição no campo das representações.

### **A pulsão sexual e seu circuito**

A teoria psicanalítica nos fala da pulsão sexual a partir da sua fixação em representantes psíquicos -- a idéia e o afeto. Apenas por meio desses representantes poderia a pulsão se manifestar com algum ruído, como nos diz Freud. É evidente que a idéia e o afeto não são a própria pulsão -- eles simplesmente a representam. E é do lugar da representação que a psicanálise pode suspeitar da existência de uma força que, enquanto silenciosa, foge à possibilidade de detecção, mas cuja potência pode ser inferida a partir dos efeitos que produz. O momento anterior a estes efeitos, momento em que nenhum sentido poderia estar já configurado, seria

apenas suposto, como um além, indicando que a representação deixa necessariamente um resto, e que a força não pode ser inteiramente abarcada na linguagem.

Freud nos apresenta os quatro termos que balizariam o funcionamento das pulsões: a pressão, a finalidade, o objeto e a fonte. Contudo, ele faz a distinção: trata-se de termos utilizados com referência ao conceito de pulsão,<sup>1</sup> e não do próprio conceito. Mas é justamente por serem outra coisa que não a pulsão, e por se apresentarem, como frisa Lacan, necessariamente disjuntos,<sup>2</sup> que esses termos permitem estabelecer um traçado, fornecendo as marcações daquilo que se chama o percurso pulsional.

Assim, a pulsão partiria de uma zona erógena (a fonte), movida por uma certa tensão interna e, visando a satisfação, dirigiria o seu impulso sobre determinado objeto. Porém este objeto, assinala Freud, é o que existe de mais variável na pulsão ou, em outros termos, ele é não importa que objeto -- é, de certo modo, um "nada". Sem dúvida, não poderíamos estar no registro da necessidade, onde um objeto único e preciso pode satisfazer integralmente um instinto. No caso do humano, essa satisfação plena é barrada pela palavra, obrigando a pulsão a uma perpétua substituição de objetos, tentando sempre, mais uma vez, alcançar a satisfação impossível -- retomando, enfim, aquilo que não poderia tomar. O que configuraria um constante vaivém, sugerindo a circularidade do percurso: a pulsão se caracterizaria pelo seu circuito ao redor do objeto e por seu retorno em direção à fonte, para novamente recomeçar. Daí o caráter essencialmente repetitivo

---

<sup>1</sup> Cf. S. Freud, "O instinto e suas vicissitudes", *ESB*, vol.14, p.142.

<sup>2</sup> Cf. J. Lacan, *O seminário*, Livro 11, p.155: "Perguntamo-nos agora o que aparece primeiro quando olhamos mais de perto os quatro termos enunciados por Freud, no que concerne à pulsão. Digamos que esses quatro termos só podem aparecer disjuntos."

desta atividade -- o movimento visa desde já e desde sempre a sua própria repetição.

Não é difícil perceber-se que esse movimento se inscreve num registro temporal -- se a atividade é necessariamente um fenômeno no tempo, a atividade repetitiva traz o tempo em sua própria definição. Se enfatizamos a forma circular do percurso pulsional, diríamos que ele supõe a existência de um tempo em anel, que se fecha sobre si mesmo. Neste caso, estaríamos associando repetição a retorno do idêntico, e caracterizando o funcionamento pulsional pela reversibilidade do seu tempo. Lacan nos sugere esta hipótese, em determinado momento: "Freud nos apresenta como assentado", diz ele, "que parte alguma desse percurso pode ser separada do seu vaivém, de sua reversão fundamental, do caráter circular da pulsão."<sup>3</sup> Na esteira de Lacan, Alain Juranville levará esta hipótese ao extremo:

O que importa na pulsão não é a passagem do tempo, se por essa expressão entendemos que se passa de um modo de ser a outro de maneira irreversível (...) [Na pulsão] passa-se do primeiro modo de ser ao segundo e vice-versa, do segundo ao primeiro, indiferentemente (...) A pulsão se caracteriza pela reversibilidade do tempo nela.<sup>4</sup>

Poderíamos perguntar, contudo, se Freud nos permite pensar a repetição pulsional como uma repetição do mesmo, única possibilidade de atribuir à pulsão um tempo reversível.

Seria preciso fazermos aqui uma distinção entre *repetição do mesmo* e *repetição diferencial*.<sup>5</sup> A primeira aproxima-se da idéia de reprodução, enquanto que a segunda demanda necessariamente o novo,

---

<sup>3</sup> Idem, p.168.

<sup>4</sup> A. Juranville, *Lacan e a filosofia*, p.154-5.

<sup>5</sup> Ver L.A. Garcia-Roza, *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*, p.24; e também G. Deleuze, *Différence et répétition*.

produzindo transformação. A experiência de Kierkegaard<sup>6</sup> é, a este respeito, exemplar: Kierkegaard pretende retornar aos mesmos lugares onde outrora vivera momentos de felicidade. Mas ele comprova, ao realizar esta experiência, que os objetos, embora os mesmos, já não são os mesmos, porque não possuem para ele o mesmo sentido. Estando colocada a dimensão do sentido e da linguagem, a repetição é necessariamente diferencial. Mesmo a repetição de uma palavra não traz consigo a repetição de um mesmo sentido.

Ora, só há pulsão no falante, na medida em que Freud a define como não biológica. Poderíamos dizer, talvez, que um instinto conduz à reprodução de um determinado comportamento; porém com relação ao homem não se poderia pensar em tal estereotipia. Há no cerne de toda satisfação pulsional uma impossibilidade trazida pela linguagem; a pulsão, no entanto, não cessa de aspirar à total satisfação. Pois o que é que se repete, senão o que tem razões para recomeçar? A pulsão encontra uma satisfação parcial, mas nunca da mesma forma: é justamente essa diferença entre a satisfação encontrada e a esperada que funcionará como mola impulsora da vida psíquica, pois a procura é, de fato, sempre de outra coisa. Portanto, se a repetição é o flagelo do homem, ela é também sua condição de liberdade e sua possibilidade de criação. Não poderíamos retornar a um momento passado simplesmente porque não houve uma primeira vez; o objeto está, desde sempre, perdido, e a satisfação jamais aconteceu ou, se houve, ocorreu num momento em que não havia ainda uma diferenciação entre sujeito e objeto -- e desse modo não caberia falar em objeto de satisfação. Ainda que Freud não nos esclareça sobre a temporalidade pulsional, ele é incisivo em descartar sua reversibilidade:

---

<sup>6</sup> Cf. S. Kierkegaard, "La répétition", in *Œuvres Complètes*, vol.5.

(...) a diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é *exigida* e a que é realmente *conseguida*, é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas, mas nas palavras do poeta, '*ungebändigt immer vorwärts dringt*' ["pressiona sempre para frente, indomado"]. O caminho para trás que conduz à satisfação completa acha-se, via de regra, obstruído pelas resistências que mantêm as repressões, de maneira que não há alternativa senão avançar na direção que o crescimento ainda se acha livre (...) <sup>7</sup>

Ora, se só há caminho para a frente, somente a diferença poderia assegurar o retorno da repetição: se o inapreensível é também o irrenunciável, é sempre de outro modo que tentamos apreendê-lo.

A hipótese de uma repetição diferencial não coloca em questão a circularidade do percurso da pulsão, e tampouco o tempo em anel que nele estaria implicado. Ela apenas traz à cena um complicador: este tempo circular não poderia ser reversível, não poderia retornar ao que já foi. Pensar a temporalidade pulsional nos conduzirá, portanto, a combinar dois diferentes modos temporais -- um circular e outro irreversível -- num único e mesmo tempo. O que nos sugere a imagem de um tempo em espiral, onde a repetição não conduz a uma mesmidade, e o recomeço se faz sempre a partir de um novo momento. Esta é a tese de Edgard Morin, que atribui à semelhante combinação a única possibilidade de explicarmos o tempo nos sistemas ativos:

(...) o tempo, logo que se introduz na organização ativa, torna-se bífido, dissocia-se à entrada em dois tempos, sem deixar de continuar a ser o mesmo tempo, e, à saída, volta a ser um só (...) A unidade deste tempo vivo e duplo, associado e dissociado, é, à imagem do movimento espiral, simultaneamente irreversível e circular, voltando-se sobre si

---

<sup>7</sup> S. Freud, "Além do princípio de prazer", *ESB*, vol.18, p.60. Freud cita um trecho da fala de Mefistófoles, no Fausto, Parte I, cena 4.

mesmo, mordendo a cauda, encerrando-se continuamente na sua reabertura, recomeçando-se continuamente no seu escoamento.<sup>8</sup>

A idéia de Morin nos parece bastante adequada para pensar a temporalidade do percurso pulsional. Trata-se, sem dúvida, de uma organização -- pois sabemos que este percurso estende-se até o psiquismo, onde se dá a fixação da pulsão em seus representantes; mas trata-se primordialmente de uma organização ativa, já que a atividade é, na definição de Freud, a característica própria da pulsão. Devemos nos lembrar, contudo, que este tempo não poderia estar relacionado à própria pulsão: é apenas do lugar da representação que pode se falar em circuito pulsional, já que este é necessariamente ordenado, demarcado entre uma fonte e um objeto. Na teoria psicanalítica, ordenação é sinônimo de inscrição psíquica -- a ordem, no humano, é necessariamente simbólica. Nesse sentido, Lacan dirá que a pulsão comporta uma dimensão histórica. Porém acrescenta: "a rememoração, a historicização, é coextensiva ao funcionamento da pulsão no que se chama de *psiquismo humano*".<sup>9</sup> Deste modo, é na medida em que a pulsão é capturada pela ordem simbólica que se pode estabelecer a sua trajetória e o seu tempo, em busca de uma satisfação tornada impossível a partir da linguagem. Mas e quanto à pulsão propriamente dita -- aquela que é suposta como um além da linguagem, poderíamos lhe atribuir um tempo?

### A pulsão de morte

Até este momento trabalhamos com a pulsão submetida ao campo das representações. E o que caracteriza uma representação em

<sup>8</sup> E. Morin, *O método*, vol.1 (A natureza da natureza) 1. *A natureza da natureza*, p.201-2.

<sup>9</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 7, p.256. (O grifo é meu).

psicanálise é a sua condição sexual. Pode-se dizer que toda representação psíquica é necessariamente sexualizada ou, em outros termos, que representar consiste em tomar o real como uma realidade sexual. Assim, nossa investigação incidiu sobre um determinado polo do dualismo pulsional -- a pulsão sexual. Porém a pergunta que colocamos acima não se dirige ao funcionamento temporal da pulsão inscrita no psiquismo, mas à possibilidade de pensar o tempo da pulsão enquanto tal. Teremos então que nos dirigir ao outro polo do dualismo pulsional, aquele sobre o qual não há representação possível -- a pulsão de morte, ou como a denominou Freud, a "pulsão por excelência".

#### 1 - A interpretação fisicalista

Aqueles que privilegiam na metapsicologia "o ponto de vista econômico" (relativo à circulação e distribuição da energia) resolvem com facilidade esta questão. Consideram que a caracterização da pulsão de morte se assenta sobre bases biológicas e fisicalistas. Vertente biológica: a pulsão de morte é entendida como energia que conduz à morte biológica de um organismo; vertente fisicalista: a evolução para a morte é atribuída ao princípio de Nirvana, encarado como um exemplo da ação do segundo princípio da termodinâmica -- em seu limite, a pulsão de morte conduziria a um estado de equilíbrio final indiferenciado, no qual a entropia atinge o seu ponto máximo. Neste caso, a flecha de tempo da entropia poderia dar conta da hipótese freudiana, expressando-se com ela um funcionamento temporal monótono e previsível, já que o futuro é dado de antemão: a morte.

Sabemos que Freud, ao falar em princípio de Nirvana, retoma uma expressão criada pela psicanalista inglesa Bárbara Low para



designar a tendência do aparelho psíquico para levar a zero -- ou pelo menos ao mínimo possível -- a quantidade de excitação que nele circula<sup>10</sup>. Os partidários do ponto de vista econômico centram-se neste princípio, encarando a morte como um momento de descarga absoluta, onde a tendência a excluir toda a excitação se realiza efetivamente. Vale também lembrar que a formulação do princípio de Nirvana é, na teoria freudiana, uma radicalização do princípio de constância, segundo o qual o psiquismo tende a manter em nível tão baixo ou tão constante quanto possível a quantidade de excitação de origem interna e externa.

É este o ponto central da interpretação fisicalista da pulsão de morte: Freud estaria trabalhando com dois princípios -- a constância da energia e a evolução para um equilíbrio final indiferenciado -- que não seriam distintos dos que foram formulados pela termodinâmica, no século XIX. Vejamos porquê.

## 2 - O homem como máquina

Esta exigência do pensamento freudiano inscreve-se num solo cultural inteiramente marcado pelo registro do energético, desde meados do século XIX. Freud parte de uma concepção do aparelho psíquico segundo a qual este sempre tende a retornar a um estado de equilíbrio. E, de fato, ele não poderia partir de outro ponto: a noção de energia, intimamente ligada ao problema da constância e do equilíbrio, impregnava o espírito científico da época, e se impunha a todos os investigadores que se arrojavam em novas descobertas. "Há algo de que se fala em Freud", escreve Lacan, "e de que não se

---

<sup>10</sup> Ver J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulário de psicanálise*.  
Verbetes: princípio de constância e princípio de Nirvana.

fala em Hegel, é a energia (...). Entre Hegel e Freud, há o advento de um mundo da máquina."<sup>11</sup>

Lacan não está sozinho nesta hipótese. A maior parte dos estudiosos da ciência não hesita em atribuir ao surgimento da máquina a vapor a possibilidade de uma ciência do energético, com seus princípios correlatos de equilíbrio e homeostasia. Trata-se, com efeito, de uma máquina que possui a admissão do vapor regulada por um princípio homeostático: caso haja demasiada combustão, um mecanismo libera o excesso de pressão produzido, fazendo a máquina funcionar por uma oscilação num ponto de equilíbrio. A difusão das máquinas térmicas traz novas questões para a ciência, que passa a se interessar pelas transformações qualitativas que o calor produz nos corpos -- transformações impensáveis segundo o modelo da dinâmica newtoniana, que levava em conta apenas as mudanças de disposição espacial. Nas pesquisas em laboratório, descobre-se que algo se conserva quantitativamente e muda de forma qualitativa. É este *algo* que será chamado de "energia", grandeza física que é capaz de conservar-se independentemente das transformações sofridas por um sistema, ao mesmo tempo em que é capaz de nele introduzir diferenças qualitativas, contraindo-o, dilatando-o e produzindo movimento. Esta descoberta revolve todo o solo cultural do século XIX: as metáforas do corpo humano e da sociedade como máquinas, reguladas por um ponto de equilíbrio, entrarão na ordem do dia, na ciência, na história, e até mesmo na literatura.

A teoria freudiana não poderia se manter à margem de tal efervescência. Lacan atribuirá às máquinas térmicas o estabelecimento de uma distância intransponível entre os pensadores clássicos e a cultura do século XIX. Por que motivo,

---

<sup>11</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 2, p.99.

pergunta-se ele, um pensador da estatura de Condillac teria sido incapaz de formular o princípio do prazer? Sua resposta não deixa margem à dúvidas:

Porque, como diria o Sr. de la Palice, ele não possui a fórmula, porque ele vem antes da máquina a vapor. Foi preciso o tempo da máquina a vapor, e de sua exploração industrial, e de projetos de administração, e de balanço, para que a gente se perguntasse -- o que é que uma máquina rende?<sup>12</sup>

A analogia do ser humano com a máquina surge aí num relâmpago: por que não pensar o homem também como um homeostato? Lacan mostrará a que ponto esta metáfora do corpo humano como máquina será constitutiva da teoria freudiana. É a esta suposição básica que deverão estar referidas as noções de investimento, carga e descarga, energia livre e energia ligada, etc, -- que possuem estreita similaridade com conceitos da física --, utilizadas por Freud para pensar o funcionamento do psiquismo. As formulações do princípio de prazer e do princípio de constância serão compreendidas por Lacan como tentativas de Freud de aplicar ao psiquismo as leis mais gerais da física, que estavam na base de toda a ciência. Discípulo de Meynert, Brucke e Exner, e sofrendo a influência de Fechner, Herbart e Helmholtz, Freud não poderia deixar de se perguntar, em sua época: no registro do energético, o que é o psiquismo?

### 3 - Os dois princípios da termodinâmica

As leis mais gerais da física que impregnavam o espírito científico do século XIX provinham do novo campo de pesquisas que se erigiu a partir do advento da máquina a vapor -- o campo da termodinâmica. Nascida em 1824 com o trabalho de Carnot sobre a

---

<sup>12</sup> Idem, p.83.

força motriz do fogo, a termodinâmica parte de uma constatação aparentemente simples: o fogo é capaz de mover as coisas, mas também de transformá-las, produzindo nelas modificações irreversíveis. Constatação que permitirá introduzir uma nova concepção de tempo na ciência, sacudindo todo o aparato clássico da Dinâmica.<sup>13</sup>

A Dinâmica de Newton trabalhava com forças, velocidades, deslocamentos -- nada que causasse uma transformação qualitativa nos corpos. O tempo era uma grandeza que media apenas deslocamentos no espaço em condições ideais, sem atrito, sem mudanças, sem perdas de espécie alguma. Foi visto (capítulo 4) que, neste contexto, o tempo só poderia ser pensado como reversível. Todavia, as máquinas a vapor trazem consigo um fato novo: aquilo que elas consomem desaparece sem recuperação; nenhuma máquina térmica pode restituir o carvão que utilizou. Não há uma equivalência reversível entre o calor e a energia mecânica que ele produz: é próprio deste processo que haja uma perda sem retorno, uma dissipação inútil de uma certa quantidade de calor, impedindo a reversão da operação. Ou, mais especificamente: nem toda a energia calorífica resultante da queima de carvão transforma-se em energia mecânica capaz de mover uma locomotiva. Neste processo existem fluxos que se perdem; mesmo que fosse possível transformar o movimento da máquina novamente em calor, jamais atingiríamos a mesma energia utilizada anteriormente. Desse modo, não é mais o universo ideal -- onde podemos supor equivalências reversíveis -- que se torna objeto de ciência. "A ciência nova", escrevem Prigogine e Stengers, "não pretende mais

---

<sup>13</sup> Ver I. Prigogine e I. Stengers, *A nova aliança: a metamorfose da ciência*.

descrever uma idealização, mas a própria natureza, inclusive as 'perdas' ".<sup>14</sup>

A ênfase da termodinâmica não será mais sobre a noção de *força* -- ação instantânea e local sobre um corpo --, mas sobre a noção de *energia* -- força atuando num certo período de tempo, envolvendo trocas, armazenamento e dissipação; algo, em suma, processual e não mais instantâneo. A preocupação de Freud em descrever o funcionamento psíquico em termos de processos que se encaminham numa direção determinada, tal como ele o fez em sua primeira tópica, demonstram mais uma vez a presença de fundamentos da termodinâmica na teoria psicanalítica.

A primeira grande descoberta da termodinâmica é a de que nas transformações térmicas que ocorrem em sistemas fechados, onde não existe troca com o exterior, a energia se conserva. O princípio de conservação de energia torna-se o primeiro princípio da termodinâmica, podendo ser assim formulado: "O intercâmbio total de energia através das fronteiras de um dado sistema é igual à variação de energia deste sistema".<sup>15</sup> Lacan simplifica este enunciado em dois ditos curiosos: "quando se tira um coelho de uma cartola é que a gente o tinha previamente colocado lá dentro"; e também: "para que haja algo no fim é preciso que tenha havido, pelo menos, o mesmo tanto no começo".<sup>16</sup>

Não é difícil percebermos um eco deste enunciado na formulação freudiana do princípio de constância, que visa conservar o nível de excitação psíquica a despeito dos aumentos de estimulação interna ou externa. O aparelho psíquico, ainda que não possa ser considerado um sistema fechado, possui uma lei de regulação que se

---

<sup>14</sup> Idem, p.93.

<sup>15</sup> F. Reif, *Fundamentals of Statistical and Thermal Physics*, p.122.

<sup>16</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 2, p.108.

opõe às entradas e saídas ilimitadas da energia, a fim de que um certo equilíbrio seja mantido em seu interior. Lacan chama esta regulação de *função restituidora da organização psíquica*<sup>17</sup>. Poderíamos resumi-la nestes termos: não é bom que uma cartola tenha muitos coelhos, e tampouco que fique sem coelho nenhum.

Porém não se esgota aqui o problema trazido à tona pela termodinâmica. Já vimos que qualquer transformação energética implica na dissipação de certa quantidade de calor que impede a reversibilidade da operação. Como conciliar estas "perdas" com a conservação da energia? Ora, se no interior de uma sistema a quantidade de energia permanece constante, essa dissipação só poderia estar relacionada às suas transformações qualitativas. "Há na manifestação desta energia", escreve Lacan, "modos nobres e outros que não o são".<sup>18</sup> Seria possível se conceber uma hierarquia entre as diferentes formas de energia, considerando que uma forma mais nobre degrada-se em uma forma inferior: o que os processos irreversíveis estariam indicando é uma tendência universal à degradação da energia. Mas o que significa, neste contexto, degradar-se? Na física a degradação da energia se relaciona às suas perdas de ordem, ou seja, de diferenças capazes de produzir efeitos. Deste modo, quanto mais degradada é uma forma de energia menos diferenciada ela será, e menos rendimento poderá produzir. É este o aspecto marcado pela função de estado S, a entropia. O termo *entropia*, proposto por Clausius em 1865 significa "volta, retorno", expressando o quanto um sistema se afasta de sua possibilidade de retorno a um estado inicial, devido ao aumento de desordem interna que ele sofre pela ação de trocas energéticas.

---

<sup>17</sup> Idem, p.82.

<sup>18</sup> Idem, p.108.

Tornando-se um problema central na ciência, a entropia conduzirá à formulação do segundo princípio da termodinâmica: "Em qualquer transformação que se produza em um sistema isolado a entropia deste sistema aumenta ou permanece constante."<sup>19</sup> Se a entropia é sempre positiva e jamais decresce, o estado de equilíbrio final de uma sistema isolado deverá ser necessariamente mais desordenado do que o seu estado de equilíbrio inicial. E se pensarmos no universo inteiro como um sistema isolado, teremos que admitir que as suas diferenças não cessam de diminuir, que as trocas energéticas em seu interior esgotam pouco a pouco as suas singularidades, conduzindo-o para um estado de equilíbrio térmico onde não subsiste mais qualquer diferença. Todo o universo estaria caminhando para a homogeneidade.

É precisamente neste ponto que a termodinâmica introduz uma concepção de tempo contrária à da física newtoniana. Bergson dirá, em *A evolução criadora*, que o segundo princípio da termodinâmica é "a mais metafísica das leis da física" e que a entropia mostra "sem símbolos interpostos, sem artifícios de medida, a direção para onde caminha o mundo".<sup>20</sup> De fato, ao designar uma evolução espontânea e irreversível dos sistemas físicos, a entropia está indicando uma temporalidade intrínseca à matéria, e não mais um tempo abstrato, independente dos corpos. Ela se torna um indicador de evolução, um marco diferencial entre o *antes* e o *depois*, trazendo à ciência a possibilidade de admitir uma flecha do tempo: o futuro é a morte térmica, a indiferenciação absoluta.

---

<sup>19</sup> F. Reif, op. cit., p.122.

<sup>20</sup> H. Bergson, *A evolução criadora*, p.214.

#### 4 - Pulsão e entropia

Poderia o crescimento monótono da entropia dar conta da temporalidade da pulsão de morte?

Os partidários deste ponto de vista se crêem fundamentados nas indicações fornecidas pelo próprio Freud, em *Além do princípio de prazer* (1920). É fato que o termo *entropia* não é aí utilizado com todas as suas letras, mas é possível evocá-lo a partir da reformulação teórica empreendida neste texto. A tendência à degradação da energia aparece com a maior nitidez na dimensão de dispersão e desagregação que caracteriza a pulsão de morte enquanto oposta a Eros -- "aquele que faz com que todas as coisas vivas permaneçam juntas".<sup>21</sup> Não é outro o motivo que fará Lacan recorrer ao segundo princípio da termodinâmica quando introduz, em seu seminário, a leitura de *Além do princípio de prazer* (ainda que -- devemos fazer a ressalva -- não possamos situá-lo entre os defensores de uma leitura fisicalista do texto de Freud):

A entropia é um E maiúsculo, absolutamente indispensável ao nosso pensamento (...) este E maiúsculo (...) é, atualmente, o princípio de tudo (...) Pois bem, esta entropia, Freud depara-se com ela, e (...) sente que isso tem uma certa relação com seu instinto de morte.<sup>22</sup>

De certo modo, é da entropia que Freud nos fala quando afirma, em 1920, que

a tendência dominante da vida mental, e talvez da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, manter constante ou remover a tensão interna devido aos estímulos (o "princípio de Nirvana") (...) e o reconhecimento deste fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência dos instintos de morte.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> S. Freud, "Além do princípio de prazer", *ESB*, vol.18, p.50.

<sup>22</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 2, p.108-9.

<sup>23</sup> S. Freud, "Além do princípio de prazer", *ESB*, vol.18, p.76.



Ao buscar a fundamentação biológica desta hipótese, o que Freud procura é levá-la ao extremo, ou antes, ele a deixa estender-se até o extremo, como um gás ao qual seria deixado todo o espaço para se expandir. Assim, partindo dos sonhos traumáticos e da compulsão à repetição, e percorrendo uma série de meandros, ele termina por expressar a hipótese de uma evolução espontânea da vida no sentido da desordem e da indiferenciação: "Tudo o que vive morre por razões internas, torna-se mais uma vez inorgânico (...) o objetivo de toda vida é a morte."<sup>24</sup>

Todavia, por maiores que possam ser as aproximações entre o pensamento de Freud e as teses da termodinâmica, a leitura fisicalista da pulsão de morte é pouco vigorosa em diversos aspectos.

Poderíamos dizer, em primeiro lugar, que "o ponto de vista econômico" não pode ser tomado em separado do ponto de vista tópico e dinâmico, que a ele se juntam para constituir a metapsicologia freudiana. Pois o modelo conceitual da psicanálise não leva em conta simplesmente as vicissitudes da energia no aparelho psíquico, mas também, e principalmente, a luta ativa dos agrupamentos psíquicos uns contra os outros (tópica), alimentada em última instância pelo conflito de forças que se expressa num dualismo pulsional (dinâmica). Não podemos pensar a energia psíquica sem considerar este aspecto conflitual, que a insere num plano diverso do que o das simples transformações energéticas.

Freud não cansou de salientar, em vários pontos de sua obra, a impossibilidade de ligação imediata corpo/mente, processos físicos/processos psíquicos. Nestes últimos, a energia não pode ser tomada em separado da dimensão da estrutura, ou, em outros termos,

---

<sup>24</sup> Idem, p.56.

a energia circula conjugada a uma rede de traços mnésicos. E mesmo que a pulsão de morte não esteja vinculada a qualquer traço, é relativamente à linguagem -- enquanto seu horizonte, seu além -- que ela pode ser definida. Portanto, submeter aos dois princípios da termodinâmica o funcionamento psíquico e pulsional redonda em desconsiderar a máquina de escritura que age no homem e que o torna desejante, dimensão impensável segundo o modelo das máquinas termodinâmicas.

Do mesmo modo, reduzir a pulsão de morte à dimensão física de uma morte térmica significa perder o alcance do conceito na teoria freudiana: entre a morte natural e a pulsão de morte como hipótese metapsicológica, há uma considerável diferença. Lacan chama a atenção para o fato de que a pulsão de morte "não é uma confissão de impotência, não é o ato de estacar diante do irreduzível, de um derradeiro inefável, é um conceito".<sup>25</sup> Enquanto conceito, ela não pode ser confundida com a realidade material, nem tampouco com o inefável da existência.

A falta de vigor da interpretação fisicalista se manifesta principalmente sobre um outro aspecto: a entropia encontra-se indissociavelmente relacionada a uma suposição de constância e equilíbrio, sendo incapaz de dar conta da faceta mais surpreendente da pulsão de morte. É fato que algumas afirmações de Freud induzem a uma certa confusão: é impossível não aproximar a "tendência a restaurar um estado anterior" à tendência do aparelho psíquico de manter a quantidade de excitação nele presente no nível mais baixo possível, ou pelo menos mantê-la constante. A formulação do princípio de Nirvana não parece abalar o princípio de constância mas, ao contrário, radicalizá-lo. Ora, desta forma a pulsão de

---

<sup>25</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 2, p.93.

morte, introduzida para explicar o caráter pulsional da compulsão à repetição, não estaria além do princípio do prazer, e sim sob os auspícios deste: se o princípio do prazer -- que rege a ordenação psíquica -- expressa uma redução de tensão, e se a pulsão de morte marca a volta do ser vivo ao inorgânico, prazer e morte estariam no mesmo plano. Nestes termos, como poderíamos manter a hipótese de um dualismo pulsional?

### 5 - A máquina em desequilíbrio

Entretanto a pulsão de morte possui uma característica muito particular: sua insistência. E a tendência a restituir o equilíbrio, associada ao princípio do prazer (segundo o molde regulador do princípio de constância) é incapaz de coadunar-se esta atividade repetitiva. Sem dúvida, a pulsão sexual também apresenta uma dimensão repetitiva, mas sua repetição é movida por uma outra, mais fundamental: se a pulsão de morte é a pulsão por excelência, a sua repetição é a repetição primeira. O que nela se repete não é nenhuma representação psíquica -- já que a pulsão de morte não admite representantes -- mas uma pressão sem objeto ou direção, uma energia indiferenciada que desafia o psiquismo no sentido de dominá-la, de colocá-la sobre controle, a fim de que um certo equilíbrio possa ser assegurado.

Portanto, aqueles que insistem em definir pulsão de morte como descarga de tensão -- e, neste caso, passível de inscrição no registro do prazer -- não levam em conta o que esta noção introduz de realmente original: uma insistência sem descanso e sem finalidade, uma repetição que, inútil, gratuita, está a todo tempo incomodando o equilíbrio do sistema psíquico. A pulsão é uma força constante, assegura Freud, ao que Lacan arremata: "ela não tem dia

nem noite não tem primavera nem outono, nem subida nem descida".<sup>26</sup> Mais do que incomodar, a pulsão colocaria em dúvida a possibilidade de equilíbrio psíquico. Pois aquilo que se encontra além do princípio do prazer não poderia deixar de abalar, pela base, a hipótese de constância à qual se vincula o princípio do prazer.

Teríamos assim uma segunda interpretação do texto freudiano. Nesta, o que se privilegia não é o equilíbrio final, para o qual tenderiam todos os seres vivos, mas a dimensão de desarmonia que caracteriza o homem. A pulsão de morte torna o homem incapaz de progredir em linha reta; é devido à sua insistência que o sujeito não consegue assegurar um bom domínio dos impulsos que o invadem, não podendo, em consequência, adequar-se ao seu meio externo. A pulsão também não permite que o homem se degrade linearmente, como que comandado por uma dissipação progressiva que o conduziria a um equilíbrio final. O equilíbrio, nos ensina a termodinâmica, sempre se volta a ele. Entretanto a insistência pulsional faz do equilíbrio humano um estado raro e precário. E por este motivo ela escapa do pensamento do energético contemporâneo a Freud, como ele próprio é obrigado a admitir: como explicar que se repitam em nossas vidas, pergunta-se Freud, sonhos, atos, experiências que só nos trazem desprazer? Se o princípio de prazer se destina a conduzir o psiquismo a uma situação de equilíbrio, por que será que ele não consegue atingi-lo?

Lacan dirá que o precisar repetir evidencia no humano o privilégio das tarefas inacabadas, e a função do desejo de voltar a elas;<sup>27</sup> deste modo, a repetição introduz-se como um mecanismo que nada tem a ver com a descarga de energia. Só existe aí uma metáfora

<sup>26</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 11, p.157.

<sup>27</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 2, p.114.

de máquina possível: é a máquina em desequilíbrio, funcionando no emperramento ou, inversamente, aos saltos, aos pulos. Todavia, é esta mesma desarmonia que terminará por se constituir na fonte de toda a criação humana. Se em *Além do princípio de prazer* Freud esmerou-se em desfilar todas as características negativas da pulsão de morte, submetendo-a ainda a um modelo homeostático (princípio de Nirvana), num pequeno ensaio posterior, *A denegação* (1925), ele nos permite encará-la sob outra perspectiva: a pulsão teria uma dimensão produtiva, criadora, libertando o homem da mesmidade e trazendo-lhe a possibilidade do julgamento e do pensamento. Dimensão que teria sido desprezada por aqueles que a tomam como tendência à indiferenciação. Vejamos o texto de 1925:

O estudo do julgamento nos permite, talvez pela primeira vez, uma compreensão interna da origem de uma função intelectual a partir da ação recíproca de impulsos instintuais primários(...) A afirmação -- como um substituto da união -- pertence a Eros; a negativa, o sucessor da expulsão, pertence ao instinto de destruição(...) O desempenho da função de julgamento contudo não se tornou possível até que a criação do símbolo da negativa dotou o pensar de uma primeira medida de liberdade das conseqüências da repressão, e com isso, da compulsão do princípio de prazer.<sup>28</sup>

A leitura deste texto feita por Hyppolite,<sup>29</sup> durante o seminário de Lacan, tornou-se uma referência obrigatória: ele observa que Freud aqui nos apresenta uma hipótese sobre a própria gênese do pensamento a partir da *Verneinung* (traduzida por ele como *denegação*, ao invés de *negativa*), denegação esta que estaria associada à pulsão de morte. O domínio do "sim", que pertence a Eros, não possibilitaria ao indivíduo um afastamento com relação à sua vivência; se governado somente pela afirmação o homem se manteria imerso num estado de união primordial, onde não existe

<sup>28</sup> S. Freud, "A negativa", *ESB*, vol.19, p.299-300.

<sup>29</sup> Ver J. Hyppolite, "Commentaire parlé sur la 'Verneinung' de Freud", in J. Lacan, *Écrits*, p.881-7.

qualquer diferenciação entre interior e exterior, ou entre sujeito e objeto. Neste plano operariam os mecanismos de expulsão e introjeção (associados ao princípio do prazer: o ego incorpora o que é vivido como bom e expulsa o que se apresenta como ruim); mas não haveria ainda possibilidade de se estabelecer um diferencial interior-exterior (juízo de realidade que fugiria à compulsão do princípio do prazer). A possibilidade de dizer "não" -- sucessora da expulsão, associada à pulsão de morte -- dotaria o homem da capacidade de romper uma fusão primeira, separando e constituindo o objeto, ao mesmo tempo em que o institui como perdido. É a perda do objeto que funcionará como prova de realidade; ela permite diferenciar o objeto real do alucinado, e instiga o homem a buscar permanentemente aquilo que foi perdido, tentando encontrar sempre novas formas de alcançá-lo.

Ainda que todo este processo dependa da ação recíproca das pulsões de vida e de morte, é particularmente a esta última que deve ser atribuída a possibilidade de juízo e de pensamento, na medida em que ela é a responsável pela disjunção primordial: enquanto a afirmação não é produtora de diferenças, a denegação surge como potência disjuntiva, permitindo a discriminação e a ordenação do mundo humano. Sob este ponto de vista, a pulsão de morte seria criadora, estando na raiz da constituição do objeto e da estruturação do psiquismo.<sup>30</sup>

Freud encontra-se, neste momento, muito além do conceito de entropia: a pulsão de morte não é identificada à pura dispersão de energia, mas ao surgimento de uma ordem. Sendo assim, não se poderia a partir dela comungar de um ponto de vista sobre o tempo

---

<sup>30</sup> Sobre a pulsão de morte como potência criadora ver L.A. Garcia-Roza, *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*, p.72-80; e também *O mal radical em Freud*, p.134-7.

que toma como indicação o caminho da homogeneidade e da desordem. Apoiando-nos nas questões que Freud mais abre do que fecha, caberia, então, a pergunta: não estaria a pulsão de morte indicando a possibilidade de uma outra concepção de tempo na teoria psicanalítica, uma temporalidade mais complexa, capaz de conjugar a desagregação à produção de diferenças?

## 6 - Freud e a "nova ciência"

É esta mesma questão com relação ao tempo que surge na ciência contemporânea, a partir das décadas de 60 e 70: como pensar o problema da criação de ordem? Durante muito tempo os físicos acreditaram poder definir a evolução para a desordem e o primado da inércia como o único comportamento dedutível das leis da termodinâmica. Quando o tempo reversível de Newton tornou-se incapaz de explicar o funcionamento das máquinas térmicas no século XIX, a termodinâmica foi capaz de sobrepor a este o seu próprio ponto de vista sobre o tempo -- mas este ponto de vista era o da desagregação e da morte térmica. Ele não era suficiente para explicar, na natureza, a produção de novas ordens, a manifestação de uma crescente complexidade. Como articular, por exemplo, a evolução darwiniana com o crescimento monótono da entropia? Poderiam Carnot e Darwin ter razão ao mesmo tempo?<sup>31</sup>

O problema é que a evolução para o equilíbrio, fundamento dos dois princípios da termodinâmica, só é pertinente com relação aos sistemas isolados, que não mantêm trocas com o exterior. Donde se conclui que, para conseguir um sistema em equilíbrio, temos que necessariamente protegê-lo de tudo o que provém do meio externo, temos que colocá-lo numa redoma: só assim poderíamos lhe atribuir a

<sup>31</sup> Cf. I. Prigogine e I. Stengers, *A nova aliança: a metamorfose da ciência*.

flecha do tempo da entropia. Mas este modelo seria inadequado para pensar as formas vivas que, enquanto sistemas abertos, recebem e transformam informações provenientes de fora, através das quais amplificam suas inovações.

O próprio Lacan observa, no seminário 7, que as organizações vivas não podem ser pensadas no registro da entropia, à medida em que introduzem uma estrutura dinâmica, irreduzível à homogeneidade dos sistemas inanimados.<sup>32</sup> É exatamente esta insuficiência dos modelos de equilíbrio em conceber o surgimento de estruturas vivas que irá suscitar uma metamorfose na termodinâmica, e, em consequência, em seu ponto de vista sobre o tempo. Se a máquina a vapor foi determinante para a formulação do segundo princípio, é a complexidade do vivo a inspiração do que virá a seguir: a termodinâmica abandona a restrição aos sistemas isolados e volta a sua atenção para os sistemas longe do equilíbrio, capazes de promover uma evolução num sentido oposto ao da entropia, isto é, num sentido neguentrópico. Surge assim a termodinâmica de não-equilíbrio, uma nova área da atividade científica que se tornou definitivamente reconhecida com a atribuição do Prêmio Nobel a Ilya Prigogine, em 1977, por seus trabalhos sobre "estruturas dissipativas" -- criação de ordem a partir da desagregação da energia.<sup>33</sup>

Prigogine demonstra experimentalmente que os fluxos energéticos, em condições de desequilíbrio e instabilidade, podem transformar-se subita e imprevisivelmente em estruturas ou formas organizadas. Daí a sua noção de "estruturas dissipativas", cujo nome associa propositalmente a idéia de ordem e a idéia de

<sup>32</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 7, p.259.

<sup>33</sup> Ver I. Prigogine, *O nascimento do tempo*; I. Prigogine e I. Stengers, *A nova aliança: a metamorfose da ciência*; e também, dos mesmos autores, *Entre o tempo e a eternidade*.



dissipação ou desordem: a ordem emerge da desordem; a dissipação pode criar uma estrutura. Esta estrutura é, no entanto, imprevisível, inantecipável. Ela surge como um desvio que rompe um processo de dispersão generalizado, mas ao mesmo tempo não escapa a ele; estrutura e desordem coexistem sem que nenhuma delas possa se assenhorar de todo o processo.

O exemplo mais simples de uma estrutura dissipativa é o da instabilidade dita "de Bénard": aquece-se um líquido de forma a que sua camada inferior seja levada a uma temperatura mais alta do que a sua camada superior, criando-se assim uma instabilidade. No nível molecular, a tendência do líquido é desordenar-se e dispersar-se devido ao aquecimento, transformando-se em vapor. O que estaria absolutamente de acordo com o segundo princípio: há muito mais ordem entre as moléculas de um líquido do que entre as moléculas de gás, que se dispersam e se indiferenciam com relação ao meio. Nesse sentido microscópico, a entropia prevalece. Entretanto, a partir de um certo limiar de temperatura, formam-se turbilhões de moléculas que se movem de maneira coerente, criando um processo local de organização que pode aos poucos expandir-se tomando o líquido por completo. Desse modo, enquanto o aquecimento produz num nível microscópico a dispersão entrópica das moléculas de água, macroscopicamente ele produz a sua ordenação em pequenos turbilhões, capazes de se amplificar a ponto de estabelecer uma nova ordem no sistema -- a "ordem por flutuação", isto é, a ordem cuja fonte é constituída pelo não-equilíbrio -- correspondente, por conseguinte, à geração de entropia negativa ou neguentropia.

Por meio da noção de estruturas dissipativas, Prigogine depara-se não só com o papel construtivo dos fenômenos irreversíveis, mas também com o tema da multiplicidade de tempos. Haveria que se supor na natureza uma flecha do tempo tendendo para

a desagregação progressiva, coexistindo com outra que aponta para a produção de ordem. A natureza seria complexa, comportaria determinação e imprevisibilidade, agregação e desagregação, não podendo, portanto, ser reduzida à simplicidade de um tempo único. O que a ciência pretende hoje, escrevem Prigogine e Stengers, é explorar "uma natureza de evoluções múltiplas e divergentes que nos faz pensar não num tempo à custa de outros, mas na coexistência de tempos irredutivelmente diferentes e articulados".<sup>34</sup> Esta pretensão se estende a todas as áreas da chamada "nova ciência", surgida na década de 70, a partir das descobertas da teoria do caos e da termodinâmica de não-equilíbrio, entre outras. A nova ciência não mais nos fala do tempo, mas *dos tempos*, sempre no plural.

De fato, é ao se defrontar com o tempo que a ciência inaugura uma nova coerência, pondo em xeque o próprio modelo de inteligibilidade que a guiara até então. O campo de atuação da ciência clássica era solidário a uma determinada concepção de ciência, de objeto e de objetividade científicas, que se articulavam em torno de dois pressupostos: o objeto da ciência é simples e regido por leis matemáticas simples; o conhecimento científico se encaminharia para uma explicação totalizante da natureza (Vide capítulo 1). Foi ao se deparar com a multiplicidade de tempos, afirma Prigogine, que a ciência contemporânea precisou desistir dos objetos simples, tornando-se uma ciência do complexo; e ao elege o tempo como seu objeto primeiro, ela viu-se obrigada a reconhecer o limite de seu esquemas conceituais, admitindo a impossibilidade de um conhecimento absoluto:

Não foi por acaso que, no início do século, Bergson e muitos outros conseguiram fazer do tempo o problema crucial a partir do qual um julgamento global poderia ser pronunciado a propósito da ciência e de seus limites. Com efeito, pela

<sup>34</sup> I. Prigogine e I. Stengers, *A nova aliança: a metamorfose da*

primeira vez, a questão do tempo e o ideal de inteligibilidade da tradição física afrontaram-se de uma maneira direta e explícita.<sup>35</sup>

A multiplicidade de tempos se torna um fator essencial para a construção do que se chamará de "objeto complexo", objeto que, não estando submetido a um único princípio, ou a uma única lei estrutural, requer uma convergência de campos explicativos diversos. A pluralidade temporal colabora também para a nova concepção de objetividade científica que se institui desde então: as explicações a respeito de uma natureza múltipla serão sempre parciais, e dependerão do enfoque considerado. Pois se os fenômenos irreversíveis geram ordem e desordem, o que aí se estabelece não são dois novos universais, mas o próprio limite da universalidade: somente perto do equilíbrio as leis físicas podem exibir um caráter universal; longe do equilíbrio, elas são específicas.

Ora, este mesmo papel produtivo da dispersão e da desordem pode ser extraído dos textos de Freud a respeito das pulsões. Situadas numa esfera que se coloca para além da estruturação e da determinação psíquicas, as pulsões se impõem como a dimensão da desordem no campo psicanalítico. Já vimos que a essa dimensão não é atribuído um cunho apenas negativo, e que ela é condição da estruturação do psiquismo. Ao mesmo tempo, ela impede, enquanto potência disjuntiva, que as ordenações se perpetuem. Sob este aspecto, o pensamento de Freud convergiria com o de Prigogine: a dispersão pode gerar uma ordem, impedindo, ao mesmo tempo, que essa ordem se estabeleça como absoluta. Haveria neste caso, uma coexistência entre ordem e desordem que, na teoria freudiana, desterraria o homem do mundo do pleno e do eterno, colocando-o sempre na condição de novos começos.

---

ciência, p.15.

<sup>35</sup> I. Prigogine e I. Stengers, *Entre o tempo e a eternidade*, p.30.

Enfim, seria o plano da complexidade que permitiria a convergência do pensamento freudiano e o da nova ciência, por maiores que sejam as diferenças dos meios teóricos e técnicos que os embasam. Tal fato nos parece irônico, se nos lembramos do esforço de Freud em ser legitimado pela ciência de seu tempo. Esta, naturalmente, o encarou com reservas: Freud tinha a pretensão de contruir um objeto de ciência capaz de funcionar *apesar de e com a* equivocidade e a desordem. E pretendeu inaugurar um campo de saber capaz de conjugar o determinismo e a indeterminação, a ordem e o acaso, a estrutura e as contingências da história. Em confronto com o meio científico de seu tempo, Freud ousou fazer ciência com a complexidade, instaurando um campo de investigação irreduzível a uma lei simples ou a um único princípio. É justamente esta complexidade que faz com que a psicanálise perca hoje o estatuto de subvertedora da ordem científica e, curiosamente, passe a ser encarada como uma ciência de ponta, como recentemente admitiu Isabelle Stengers.<sup>36</sup> Ela vai ainda mais longe: define a ciência como "invenção das diferentes maneiras de fazer intervir os fenômenos nas discussões entre humanos"<sup>37</sup> e considera a psicanálise perfeitamente ombreada com as ciências *duras* atuais, ao contrário do behaviorismo e da psicologia experimental, que ainda estariam aferrados à ilusão do objeto simples e do procedimento neutro.

Por todos esses motivos, seria muito tentador aplicar o modelo temporal das estruturas dissipativas de Prigogine ao funcionamento das pulsões de morte. O que ele nos ensina é que o âmbito da desordem aponta para uma temporalidade complexa: se sob condições de agitação e turbulência essa desordem gera a ordem, teríamos que supor, no próprio seio da desordem, a coexistência de duas flechas

---

<sup>36</sup> Cf. I. Stengers, *Quem tem medo da ciência? Ciência e poderes*.

<sup>37</sup> Idem, p.152.

do tempo distintas e articuladas. Esta complexidade poderia ser apropriada para se pensar a pulsão de morte, à medida em que ela é a um só tempo, desagregadora e criadora. Se pretendêssemos construir uma imagem deste funcionamento temporal, talvez pudéssemos arrancá-la também de Prigogine: essa imagem seria a do redemoinho, do turbilhão, no qual o tempo trabalha, simultaneamente, para a dispersão e para a organização; um tempo irreversível e desintegrador que se transforma em tempo do recomeço e da reorganização, coexistindo ambos como se fossem um só.

A analogia é tentadora e produziria uma bela imagem... mas estaríamos, neste caso, mantendo a dimensão mais original do pensamento freudiano? É um procedimento válido nos servirmos de outros saberes para problematizar o campo psicanalítico, mas desde que eles nos permitam construir uma leitura mais vigorosa deste campo, isto é, desde que a partir deles possamos ir, com Freud, para além de Freud, levando mais adiante uma singularidade que não se encontrava ainda suficientemente desenvolvida ou valorizada em sua teoria.

É isto que acontece, por exemplo, quando a nova ciência nos permite conferir um aspecto positivo à complexidade presente no campo psicanalítico. Ao legitimar o complexo como um novo modelo de construção do saber, a ciência contemporânea passa a valorizar justamente aquilo que, à época de Freud, era tido como ilusão dos sentidos, demonstração de falta de rigor ou indício de instrumental teórico insuficiente. Desse modo, torna-se possível lançarmos um outro olhar sobre os textos freudianos, enfatizando o caráter irreduzível da esfera psíquica e da esfera pulsional, que não podem ser reduzidas a um único princípio ou a uma única lei.

Todavia, a nova ciência não poderia nos levar muito adiante com relação ao problema do tempo em Freud. É fato que a ciência nos

fala hoje de uma multiplicidade de tempos, e pudemos apontar diversas modalidades temporais na teoria psicanalítica. Mas isto não significa que o múltiplo seja concebido de uma mesma maneira por esses dois campos. A nova ciência pensa a multiplicidade como coexistência do diverso. Nesse caso, qualquer explicação sobre o problema do tempo deverá ser sempre parcial e eletiva: dependendo da escala escolhida -- atômica, molecular, macroscópica ou cosmológica -- uma modalidade de tempo será privilegiada.<sup>38</sup>

Tivemos um exemplo deste procedimento através das estruturas dissipativas: na escala molecular a flecha do tempo se dirige para a desordem entrópica, enquanto que na escala macroscópica o tempo caminha para a produção de ordem. Este modo de lidar com o múltiplo se estenderá por toda a física; trata-se sempre de garantir a sua coexistência pela diversidade de escalas. Assim, a física contemporânea vê-se obrigada a reconhecer, de igual forma, o tempo reversível da Dinâmica -- que se adequa à escala planetária; o tempo que expressa a indeterminação de comportamentos físicos microscópicos -- próprio da Mecânica Quântica; o tempo das evoluções para o equilíbrio -- relacionado à escala molecular, etc. "Cada ser complexo", escrevem Prigogine e Stengers, "é constituído por uma pluralidade de tempos, ramificados uns nos outros segundo articulações sutis e múltiplas (...) A oposição entre Carnot e Darwin deu lugar a uma complementaridade (...)"<sup>39</sup>

A multiplicidade é encarada, portanto, de modo conciliatório. Não se trata de opor ou de enfatizar a tensão entre o que é

<sup>38</sup> Vale ressaltar que neste trabalho não se pretende esgotar as aproximações possíveis entre o campo psicanalítico e os novos enunciados da ciência; as teorias quânticas, por exemplo - que talvez recolocassem sob um outro viés a exploração aqui realizada - não chegam a ser abordadas.

<sup>39</sup> I. Prigogine e I. Stengers, *A nova aliança: a metamorfose da ciência*, p.211.

diverso, mas de buscar uma "complementaridade alargada", como propõe Prigogine, englobando casos particulares num conjunto mais vasto. Todavia, o que marca a especificidade freudiana não é simplesmente a coexistência entre diversos tempos, entre ordem e desordem ou entre diferentes princípios reguladores -- ou, melhor dizendo, entre um princípio e o seu *além*. O próprio de Freud é a dimensão do conflito, do embate; há uma luta que se sobrepõe ao cohabitar das diferenças. A complexidade do objeto psicanalítico não se reduz a uma diversidade tópica e energética; ela põe em jogo, nos próprios termos de Freud "uma hierarquia de instâncias superiores e subordinadas, um labirinto de impulsos que se esforçam, independentemente um do outro, no sentido da ação, correspondentes à multiplicidade de instintos e de relações com o mundo externo, muitos dos quais antagônicos e incompatíveis".<sup>40</sup>

Esse embate se situa, em última análise, entre um aparelho psíquico e uma energia dispersa, que o excede e a qual ele tenta dominar, sem que jamais alcance uma vitória considerável. A atividade pulsional não pode ser tomada em exterioridade a esta luta. "Se tudo o que é imanente ou implícito na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão dita de morte", escreve Lacan, "é somente na medida em que há a cadeia significante."<sup>41</sup> É enquanto excesso com relação à ordenação psíquica que a pulsão de morte pode ser considerada desagregadora ou criadora, "uma vez que ela põe em causa tudo o que existe".<sup>42</sup>

Não estaríamos, ao desentranhar da termodinâmica de não-equilíbrio um modelo explicativo para a temporalidade pulsional,

<sup>40</sup> S. Freud, "Uma dificuldade no caminho da psicanálise", *ESB*, vol.17, p.175-6.

<sup>41</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 7, p.259.

<sup>42</sup> *Idem*, p.260.

privilegiando ainda "o ponto de vista econômico", embora de forma mais sofisticada? Haveria, neste caso, uma substancial diferença entre associar a pulsão de morte à dimensão da entropia ou procurar compreendê-la sob o modo das estruturas dissipativas?

Atribuindo ao dinamismo pulsional a causa suprema de todo conflito psíquico, Freud situa o homem no centro de uma luta entre Eros e Tanatos, forças incompatíveis que o tornam um adversário de si mesmo. Nesse sentido, Freud não é um pensador do convívio do diverso, mas do trágico: a repetição pulsional está na raiz de toda experiência de estranheza, fazendo do homem o anunciador de seu próprio esfacelamento. Não poderíamos pensar o tempo da pulsão de morte sem enfatizar o seu aspecto demoníaco, que faz advir a dispersão e o excesso a uma superfície precariamente equilibrada, ameaçando-a constantemente de dissolução. "O tempo fora de seus gonzos" de que falava Hamlet<sup>43</sup> talvez seja, neste caso, uma imagem mais fiel à estrutura trágica do pensamento de Freud. É o que veremos a seguir.

---

<sup>43</sup> Cf. W. Shakespeare, *Hamlet*, Ato 1, Cena 5:  
"The time is out of joint. Oh cursed spite,  
That ever I was born to set it right."  
[O tempo está fora de seus gonzos. Oh! maldição de vida!  
Que eu tenha nascido para endireitá-lo.]



## O TEMPO E O TRAGICO

Mas nós, amigo, chegamos muito tarde. Os deuses, de fato,  
Vivem ainda, mas lá nas alturas, em outro mundo.  
Infinita é sua ação ali, e aos Celestes parece  
Importar pouco a nossa vida, pelo muito que nos poupam.<sup>1</sup>

*F. Hölderlin*

Uma conversa entre Freud e o poeta Rilke deu origem a um dos mais belos textos da literatura psicanalítica: o pequeno ensaio *Sobre a Transitoriedade*,<sup>2</sup> publicado em 1916. Durante uma caminhada pelos campos das Dolomitas, às portas da Primeira Guerra, o poeta lastimava que toda beleza natural ou criada pelo homem estivesse fadada à corrosão do tempo, o que o impedia de extrair do belo qualquer alegria. Freud responde, contra o pessimismo de Rilke, que "uma flor que dura apenas uma noite nem por isso nos parece menos bela"<sup>3</sup> e que o valor da beleza é determinado apenas pela sua significação para nós, independendo de uma duração absoluta. O que retirava do poeta a fruição da beleza, escreve Freud, era a antecipação do luto por seus objetos de estima. Sua mente recuava

---

<sup>1</sup> F. Hölderlin, *Poemas* (Trad. José Paulo Paes), p.169.

<sup>2</sup> S. Freud, *ESB*, vol.14. Cabe observar que neste ensaio Freud não revela a identidade do "poeta jovem mas já famoso" com quem mantivera esta conversa. É Lou Andreas-Salomé quem declara mais tarde ter se tratado de Rainer Maria Rilke.

<sup>3</sup> Idem, p.346.

diante desta experiência penosa, privando de valor aquilo que lhe era mais caro.

Freud entrelaça os temas da dor, da perda e do luto para escrever sobre a transitoriedade. O que está em pauta é o tempo como substrato de tudo aquilo que se degrada -- o *Chronos devorador*, concebido neste texto como uma força exterior ao homem, capaz de roubar o que ele ama e de mostrar-lhe o quanto são efêmeras as coisas que ele toma por imutáveis. Rilke esmorece diante desta força, enquanto Freud se mantém positivo. Contudo, este pequeno ensaio não nos fala do trágico. O tempo é aí considerado como um "inimigo" exterior ao homem: o debate entre Freud e Rilke se trava em torno da transitoriedade dos objetos, e não a de si próprios, enquanto sujeitos. O que faz com que o tema do tempo seja abordado em sua dimensão dramática, mas não trágica.

Devemos então estabelecer uma distinção entre o drama e a tragédia: há drama quando o "inimigo" é pensado como uma exterioridade, mesmo que ele seja inelutável, mesmo que um homem seja obrigado a lutar sozinho contra forças mais poderosas do que as suas. Pois neste caso admite-se uma interferência externa vindo tolher uma existência que, sem ela, poderia ser, em si mesma, feliz e harmoniosa. Há, implícito em todo drama, a afirmação nostálgica de um bem-estar: o que se mantém no exterior é capaz de assegurar, por esta exterioridade, a permanência e a solidez do sujeito em sua esfera própria -- seja esta permanência expressa com dor ou com otimismo.

Na tragédia, todavia, o homem se defronta com um "inimigo" que está também nele mesmo. A fonte de horror deixa de ser situada "alhures", para provir do que lhe é, ao mesmo tempo, mais familiar e mais estranho. Seu horror primeiro é diante de si próprio -- o que implica em afirmar o mal-estar como uma dimensão constituinte

do humano, a partir da qual ele é obrigado a interrogar-se. Aí reside o caráter trágico do *Édipo*, segundo Clément Rosset:<sup>4</sup> o que faz de Édipo um herói tanto psicanalítico quanto trágico, não é que ele seja incestuoso ou parricida, mas que ele interrogue uma exterioridade acerca de um tema que não concerne senão ao seu lugar e ao seu destino. O horror não reside propriamente em seus atos, mas no fato de tê-los praticado *à sua revelia*. Na tragédia não é a perda de *algo* que está em jogo; ao contrário, é o herói quem está perdido, estilhaçado. Mais do que da perda, trata-se da perdição, e de uma perdição que tem no homem o seu próprio artífice.

Em suma: não há caráter trágico naquilo que se coloca como um "alhures" com relação ao sujeito, como uma potência fatal que vem de fora, mas pela qual o próprio sujeito não é posto em questão. O "alhures" é a própria negação do trágico, escreve Monnerot; este só se afirma quando "as forças exteriores, cósmicas, naturais estão também em nós".<sup>5</sup> A respeito do que aqui nos interessa, poderíamos acrescentar: a transitoriedade não é, em si mesma, trágica; ela só toma esta dimensão quando coloca o sujeito diante de sua própria transitoriedade.

Em Rilke, a dor da perda se apresenta como um modo de assegurar o seu afastamento do trágico. Lastimar que o tempo possa varrer os objetos de amor e de admiração é, de algum modo, acreditar na perenidade de si mesmo.<sup>6</sup> Rilke sofre porque tudo passa, enquanto ele é aquele que permanece, esmorecido pela

<sup>4</sup> Cf. C. Rosset, *Lógica do pior*, p.70.

<sup>5</sup> J. Monnerot, *Les lois du tragique*, p.51.

<sup>6</sup> É este o tema da IX Elegia de Rilke: "... Cada vez mais dissipam-se as coisas que ao nosso lado viviam/... Entre malhos subsiste/nosso coração, como a língua/ entre os dentes, e que, no entanto,/ permanece a exaltadora./ ... E essas coisas, cuja vida/ é declínio, compreendem que tu as celebras; perecíveis,/ elas nos conferem o poder de nos salvarmos, a nós, os mais perecíveis..." *Elegias de Duíno* (Trad. Dora Ferreira da Silva), p.52-3.

transitoriedade das coisas belas, antecipando o luto por sua perda. Porém dor, perda e luto são noções que mantêm como referência um objeto assinalável; o fato do tempo fazê-los passar não garante ao sujeito que ele próprio passe, com o tempo. Se um objeto valorizado passa, o sujeito se depara com uma falta; mas esta falta supõe um conteúdo capaz de preenchê-la. É ainda mantida a expectativa de um encontro, de um encaixe, de uma simetria -- a falta é, de algum modo, protetora. O sujeito sofre pela perda do que ama, e esse padecimento o protege do tempo: aferrado ao objeto, ele escapa de confrontar-se com o trágico de sua própria condição finita.

Mas o que faria o homem transformar o tempo que passa numa questão que lhe concerne?

A resposta mais imediata seria: a morte, ou melhor dizendo, a relação que ele estabelece com a sua morte. O vislumbre da morte própria seria a questão trágica por excelência, e é este o tema de Lacan em sua análise da *Antígona* de Sófocles: "como o homem, isto é, um vivente, pode aceder ao conhecimento desse instinto de morte, de sua própria relação com a morte"?<sup>7</sup> Lacan não enfatiza neste texto a relação entre a morte e o tempo, ainda que aí permaneça implícita a vinculação de ambos. Recentemente, dois psicanalistas franceses -- Maurice Dayan e Alexandra Triandafillidis<sup>8</sup> -- interessaram-se pelo tema, desenvolvendo o argumento de que o tempo só se torna uma questão para o sujeito quando sua morte se coloca no horizonte. Vamos examinar esta hipótese, a partir dos textos freudianos.

<sup>7</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 7, p.354.

<sup>8</sup> Ver M. Dayan, "Déni de la mort et passage du temps", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.15, nº57; e A. Triandafillidis, "Temps du savoir et temps de l'incertitude", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.15, nº60.

### A morte e o tempo

A grosso modo, o ponto de partida de Dayan e Triandafillidis é o mesmo: se Freud atribui ao inconsciente a ignorância da morte e a do tempo, pode ser estabelecido um laço entre ambos, marcado pela negatividade. Para dizer em palavras simples: a morte chega e o tempo passa -- mas apenas para os outros, jamais para o próprio sujeito. Por maior que seja a evidência destes dois fatos, eles não constituem uma certeza íntima. A constatação empírica de que eles ocorrem para outrem não é suficiente para um sujeito admitir que o mesmo ocorre ou ocorrerá consigo. Assim, quando o próprio sujeito está em questão, a morte e o tempo são imediatamente descartados. O famoso silogismo aristotélico (Todo homem é mortal/ Sócrates é homem/ Sócrates é mortal) só é objeto de certeza com relação a terceiros: o que garante a um sujeito que ele não possa constituir uma exceção ao silogismo? Naturalmente, na esfera lógica ele admite estar também incluído, mas na esfera íntima esta inclusão é colocada entre parênteses, ou eternamente postergada para um futuro longínquo: "Sei que vou morrer... mas um dia, não agora".

Com relação ao tempo, dá-se um procedimento semelhante. O tempo que passa para os outros, é uma evidência, mas não o tempo que passa para si. São os outros que vêm e vão, enquanto que o sujeito se crê permanecer, ainda que com a dor pela perda de outrem. Nada mais fácil de afirmar, mas nada tão difícil de admitir quanto a passagem do tempo para si, e o fato de que o próprio sujeito também passa, com o tempo. Deste modo, a passagem do tempo e a morte própria seriam objeto de uma recusa (Dayan utiliza o termo *déni*, referindo-se à *Verleugnung* de Freud), operação muito sutil que implica numa aceitação, no plano do discurso consciente, de algo que na verdade não se crê, inconscientemente.

Dayan e Triandafillidis vão então situar de maneira hierárquica a recusa da morte própria e a recusa da passagem do tempo, pensando esta última em função da primeira. Neste contexto, Triandafillidis poderá escrever que "a relação com o tempo se constrói a partir da relação com a morte",<sup>9</sup> e Dayan admite, de modo semelhante, que "é porque recusa seu fim inevitável que o sujeito se imagina imune ao tempo que passa".<sup>10</sup> Ora, neste caso seria preciso se fazer igualmente o raciocínio inverso: a possibilidade de admitir a própria passagem no tempo seria proveniente de uma subjetivação da morte; apenas um vislumbre da morte seria capaz de produzir no sujeito uma nova relação com a temporalidade. Deste modo, só o fim da vida seria capaz de dar sentido ao problema da transitoriedade, tanto em sua recusa quanto em sua aceitação.

O implícito desta hipótese é o de que a finitude é sinônimo de mortalidade: a possibilidade da própria morte traria ao homem a idéia de finitude, sem a qual não poderia se colocar o problema do tempo. Em outros termos, a morte seria o fim absoluto, estabelecendo o limite a partir do qual a própria temporalidade se tornaria pensável. Limite indeterminado mas certo da vida, ela permitiria "dar sentido às peripécias da história individual".<sup>11</sup> Mas se nesta perspectiva o tempo é pensável a partir de seu fim, é preciso que este fim esteja dado de antemão, para que seja possível ao homem questionar sua transitoriedade. É necessário que este fim possa ser, de algum modo, antecipado, para que o problema do tempo ganhe um sentido trágico. E se este sentido advém da morte, o homem

---

<sup>9</sup> A. Triandafillidis, op. cit., p.139.

<sup>10</sup> M. Dayan, op. cit., p.11.

<sup>11</sup> Idem, p.19: "(...) essas peripécias são ordenadas tendo a morte como último termo, ou seja, (...) a própria ordem do tempo onde se faz esta história é orientada em direção a um limite certo mas indeterminado da vida".

se mede pela possibilidade de seu desaparecimento: o que aí se coloca é a questão do ser-para-a-morte.

O colorido heideggeriano desta hipótese salta facilmente aos olhos. Morrer é, para Heidegger, o que caracteriza o próprio modo de ser do homem.<sup>12</sup> Daí a sua noção de ser-para-a-morte, que significa ser à medida em que é posta a possibilidade de *não ser*, caracterizando o homem como o único capaz de admitir esta possibilidade. A morte é sua única certeza, fonte de todas as demais certezas, e de todas as indagações a respeito de si mesmo. Mas embora seja certa, possível a cada instante, seu "quando" permanece indeterminado. Nesse caso, a relação do homem com a morte implica numa antecipação da iminência da morte, não enquanto realidade, mas enquanto possibilidade: possibilidade sempre aberta, indeterminada, porém absolutamente certa. É a partir desta antecipação da morte que o tempo se coloca como uma questão para o homem. A morte é o horizonte do ser, e a temporalização se faz na medida em que o homem se projeta em direção ao porvir, onde se encontra a possibilidade de seu aniquilamento. Em suma, no encaminhamento heideggeriano, o tempo e o trágico são pensados a partir da morte.

Poderíamos perguntar, todavia, se Freud nos permite chegar a uma conclusão semelhante em seus textos: poderia o homem antecipar, de algum modo, a sua morte? Ou seria esta antecipação incompatível com a teoria freudiana?

---

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p.141: "(...) o fenômeno do ser-para-a-morte distingue-se (...) como o ser para a possibilidade específica, privilegiada, da relação humana. Mas esta possibilidade absolutamente própria, incondicional e insuperável, a realidade humana não a constitui nem posteriormente, nem ocasionalmente no curso de seu ser. Não, se a realidade humana existe, é que também ela já está lançada nessa possibilidade da morte."

Tudo nos leva a crer na segunda hipótese. A forte influência de Heidegger na psicanálise francesa, denuncia Jacques Derrida,<sup>13</sup> termina por inverter a importância de determinados temas na obra de Freud: não se pode ser fiel a ambos ao mesmo tempo.

A condição para que a morte seja antecipada é a possibilidade de sua certeza. Pois não há como anteciparmos algo de que não estamos certos -- daí o argumento de Heidegger de que a morte é a fonte de toda certeza para o homem. Freud examina o problema da morte em vários textos, mas é principalmente em dois deles que o enfoque se dá sobre a *certeza* da morte. E, sob formas diversas, ele é levado a uma mesma conclusão. No trabalho sobre *O estranho*, de 1919, é enfatizada a insuficiência de nosso conhecimento científico a esse respeito:

A biologia não conseguiu ainda responder se a morte é o destino inevitável de todo ser vivo ou se é apenas um evento regular, mas ainda assim talvez evitável, da vida.<sup>14</sup>

Enunciado que merece destaque, num momento em que Freud já havia concluído *seu Além do princípio de prazer*<sup>15</sup> (publicado um ano mais tarde), onde se defronta com a pulsão de morte: a ciência não é capaz de nos oferecer qualquer certeza de que possamos morrer um dia -- o que por si só já indicaria uma distância entre o fato biológico da morte e a hipótese metapsicológica da pulsão. Alguns anos antes, Freud marcara esta distância também com relação à metafísica:

(...) a escola psicanalítica pôde aventurar-se a afirmar que no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou, dizendo a

<sup>13</sup> J. Derrida, *Le secret*, curso ministrado na École de Hautes Études en Sciences Sociales, inédito.

<sup>14</sup> S. Freud, *ESB*, vol.17, p.301.

<sup>15</sup> Apesar de "O estranho" ter sido publicado um ano antes, já se encontra aí uma referência ao trabalho de 1920. Cf. p.297: "[Sobre a compulsão à repetição] devo referir ao leitor um outro trabalho,



mesma coisa de outra maneira, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade (...) não existe nada de instintual em nós que reaja a uma crença na morte.<sup>16</sup>

Freud secundariza, portanto, o problema metafísico da morte, excluindo-a tanto do registro inconsciente quanto do campo pulsional: nem um nem outro podem conduzir a uma certeza da morte. Tornando-a tão *indeterminada* quanto *incerta*, Freud apresenta uma posição bem diversa da de Heidegger, que a vê como a possibilidade mais certa para o homem, ainda que indeterminada. Não há, nos textos freudianos, nenhum sentido pressuposto, originário, com relação à morte. E, por este motivo, ela não poderia revestir o tempo de qualquer significação trágica: a antecipação da morte -- que define em Heidegger o ser-para-a-morte -- está descartada. Na verdade, se quiséssemos, a partir de Freud, atribuir algum estatuto ao ser-para-a-morte, deveríamos considerá-lo uma representação secundária, construída a partir da morte de outrem -- como aliás, qualquer discurso sobre a condição mortal do homem. Derrida, marcando as diferenças entre Freud e Heidegger, procura se deter sobre este aspecto: o ser-para-a-morte em Freud permaneceria derivado, não originário; ele seria de fato uma formação de cultura que poderia ter raízes na angústia (de castração, não de morte),<sup>17</sup>.

---

já concluído, no qual o problema foi colocado em detalhes, mas numa relação diferente."

<sup>16</sup> S. Freud, "Reflexões para os tempos de guerra e morte", *ESB*, vol.14, p.327 e 335.

<sup>17</sup> Cf. S. Freud, "Inibições, sintomas e ansiedade", *ESB*, vol.20, p.153: "(...) o inconsciente parece nada conter que pudesse dar conteúdo ao nosso conceito de aniquilamento da vida. A castração pode ser retratada com base na experiência diária das fezes que estão sendo separadas do corpo ou com base na perda do seio da mãe no desmame. Mas nada que se assemelhe à morte jamais pode ter sido experimentado (...) Estou inclinado, portanto, a aderir ao ponto de vista de que o medo a morte deve ser considerado como análogo ao medo da castração".

no luto ou na culpabilidade suscitada pela perda de um ser próximo... mas jamais na morte própria.<sup>18</sup>

Se é possível, a partir de Freud, atribuímos um sentido trágico ao tempo, este não pode decorrer da finitude absoluta da morte. Neste caso, deve estar em jogo uma finitude de outra ordem. Mas estando descartada a morte, o que permitiria ao homem confrontar-se com o aspecto trágico do tempo?

### O tempo trágico

Talvez devêssemos perguntar perguntar, antes de qualquer outra coisa: o que quer dizer *trágico*? E o que caracteriza um *tempo trágico*?

Ninguém melhor do que um poeta, Hölderlin, interessado em pensar o tema do tempo nas tragédias de Sófocles, para nos responder a essas duas perguntas. Seguiremos aqui suas "Observações sobre Édipo/Observações sobre Antígona",<sup>19</sup> juntamente com o pequeno ensaio de Jean Beaufret, "Hölderlin e Sófocles",<sup>20</sup> que lhe serve de prefácio.

Aos olhos de Hölderlin, o afrontamento entre o divino e o humano é a questão trágica por excelência. O herói de Sófocles não é o homem da desmedida (*hybris*), ultrapassando o limite estabelecido pelos deuses;<sup>21</sup> ao contrário, é quando este limite se dissolve, quando todas as referências desaparecem que o

<sup>18</sup> Cf. J. Derrida, op. cit.

<sup>19</sup> F. Hölderlin, *Remarques sur Oedipe / Remarques sur Antigone*.

<sup>20</sup> J. Beaufret, "Hölderlin et Sophocle", prefácio a F. Hölderlin, op. cit.

<sup>21</sup> Como em Ésquilo, por exemplo, onde a ação trágica é a história de um retorno à ordem a partir de uma violação dos limites. Mas para Hölderlin, Ésquilo e Eurípides não vão ao coração do trágico, já que "dispõem-se mais a objetivar o sofrimento e a cólera, e menos o sentido do homem, enquanto errante sob o impensável". Idem, p.13.

acontecimento trágico encontra o seu lugar. Hölderlin resume este momento numa frase: "O Pai desviou dos homens o seu rosto."<sup>22</sup> Não é, portanto, a morte de Deus que está em questão -- já que Ele continua a "viver e a fazer infinitamente a sua obra, mas acima de nossas cabeças, lá no alto, num mundo inteiramente outro"<sup>23</sup> --, mas uma infidelidade do divino com relação aos homens: Hölderlin a chama de *desvio categórico* dos deuses.

Este abandono do divino, contudo, não basta para definir a situação trágica. Lembremos aqui de Monnerot: o que se mantém "alhures" não é capaz de instaurar o trágico; para isso é preciso que o "inimigo" esteja no interior do próprio homem. Hölderlin não descarta esta idéia, mas a apresenta de modo muito singular: à infidelidade divina o herói trágico deverá responder com a sua própria, fazendo seu um tal abandono, suportando este distanciamento sem preenchê-lo com queixas ou vãs consolações, mantendo-o como lugar vazio, vivendo puramente esta separação. "E como sobre os ombros uma carga de achas de lenha, há muito a conter... E o desejo caminha para o ilimitado. Mas há muito a conter."<sup>24</sup> Mas o que há a conter, senão a ilusão do ilimitado, que só a presença de Deus poderia garantir? O herói trágico permanece entregue a seu vazio, a uma total despossessão, sem que lhe seja possível, contudo, abandonar-se à falta de mediação dessa experiência, porque o imediato é impossível. É esta a dimensão mais própria da tragédia, exemplarmente retratada no *Édipo em Colona*. Deus não é mais um pai ou um amigo, e nem mesmo um adversário a combater (tomá-lo como adversário seria ainda buscar, pelo avesso, a sua proteção e a sua garantia); Deus é simplesmente indiferente,

<sup>22</sup> F. Hölderlin, *Pão e Vinho*. Citado por J. Beaufret, op. cit. p.15.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Citado por J. Beaufret, op. cit, p.19.

lançando o homem no mais puro acaso, no mais absoluto vazio, através do qual ele só poderá ser reenviado a si mesmo e ao seu próprio desamparo.

Situar a indiferença dos deuses na origem de uma experiência trágica não parece uma idéia estranha a Lacan, que a expressou em diversos momentos de seus seminários. Merece destaque, por exemplo, um pequeno trecho publicado em seu *Seminário 11*:

(...) a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto* -- mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai -- a verdadeira fórmula do ateísmo é que *Deus é inconsciente*.<sup>25</sup>

Lacan não afirma que Deus é o inconsciente; ele não está se reportando a uma instância psíquica, que poderia manter uma relação com Deus, enquanto "tesouro dos significantes". O que aqui está em questão é a figura de um pai que não é capaz de nos oferecer qualquer garantia, já que perdeu a sua função. Matar o pai pode ser um modo de manter o seu lugar; por este motivo, a morte de Deus não caracteriza necessariamente um pensamento ateu. O próprio do ateísmo não é a existência ou não-existência do divino, mas sua indiferença; a verdadeira fórmula é, neste caso, a inconsciência de Deus com relação ao mundo humano. Somente deste modo poderia lhe ser retirada toda e qualquer função paterna, seja ela a de proteção ou a de tirania.

Lacan já havia introduzido este tema a propósito de *L'Otage* de Claudel e do *Édipo em Colona* de Sófocles. Na medida em que nos falta este amparo divino, ele escreve, "tudo aquilo que é condição torna-se perdição".<sup>26</sup> O Verbo, o Deus encarnado, funciona como Lei onde nos inserimos pela dívida -- a dívida com relação a um Pai

<sup>25</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 11, p.60.

<sup>26</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 8, p.295.

morto, que nos teria propiciado um lugar e um destino na ordem simbólica. Mas se Deus desaparece,

(...) é a própria dívida onde tínhamos nosso lugar que nos pode ser retirada, e é ali que podemos nos sentir nós mesmos totalmente alienados. Sem dúvida o Atê antigo nos tornava culpados dessa dívida, mas ao renunciar a ela (...) somos tomados por uma infelicidade ainda maior, a de que nosso destino não seja mais nada.<sup>27</sup>

Ao enfatizar o estado de perdição proveniente da ausência de suporte divino, Lacan estaria colorindo com tintas mais vivas um argumento que se encontra presente em Freud, ainda que sob forma invertida: o desamparo do homem diante de forças que lhe parecem superiores seria o motivo da criação das figuras divinas. Freud afirma que instituímos os deuses para acreditar que

tudo o que acontece neste mundo constitui expressão das intenções de uma inteligência superior para conosco (...) sobre cada um de nós vela uma Providência benevolente que só aparentemente é severa e que não permitirá que nos tornemos um brinquedo das forças poderosas e impiedosas da natureza.<sup>28</sup>

O estado de desamparo é, portanto, creditado ao acaso, à ausência de intenção do que nos acontece, quando nos tornamos brinquedos de forças que não podemos dominar. Freud não nos fala do desamparo como uma experiência trágica; o nome por ele atribuído a um tal tipo de experiência é o de "situação traumática", e assim ele a descreve: "a situação a qual o ego está reagindo [pela angústia] é de ser abandonado pelo superego protetor -- os poderes do destino -- de modo que ele não dispõe mais de qualquer salvaguarda contra todos os perigos que o cercam".<sup>29</sup>

Mas podemos considerar esta situação como trágica na medida em que as "forças poderosas e impiedosas" não provêm de uma

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> S. Freud, "O futuro de uma ilusão", *ESB*, vol.21, p.30.

<sup>29</sup> S. Freud, "Inibições, sintomas e ansiedade", *ESB*, vol.20, p.153.

natureza externa, mas de nós mesmos: Freud afirma, neste mesmo texto, que só há "desamparo psíquico se [o perigo] for instintual".<sup>30</sup> Perigo que não poderia provir, evidentemente, das pulsões sexuais, já capturadas pelo psiquismo, mas apenas da pulsões de destruição, que podem transbordar no eu. É esta luta entre o transbordamento e o controle pulsional, escreve Freud, "que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu".<sup>31</sup> Os deuses são criados, de fato, para nos proteger de um acaso que carregamos permanentemente conosco.<sup>32</sup>

Deste modo, não é apenas nos gregos que podemos distinguir os temas da perdição, do acaso e do desamparo que se entrecruzam para definir a experiência trágica. Na própria teoria analítica esses temas comparecem, associados à esfera pulsional. No que se refere à pulsão, três outros temas devem ser acrescentados na definição desta experiência: o silêncio, a repetição e a estranheza. Podemos encontrar um bom exemplo na leitura feita por Lacan de uma passagem enigmática de *A interpretação de sonhos*. Vamos transcrever inicialmente a sua fonte - o "sonho tocante" que abre o capítulo 7 do texto freudiano:

Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de enfermo do filho por dias e noites a fio. Após a criança falecer, passou para o quarto contíguo a fim de repousar, mas deixou a porta aberta de maneira a poder enxergar de seu quarto a peça em que o corpo do filho jazia, com longas velas erguidas em torno dele. Um velho fora contratado para velá-lo e sentou-se ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai teve um sonho de que seu filho estava de pé ao lado de seu leito, que o apanhou pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: 'Pai, não vês que estou queimando?' Ele

<sup>30</sup> Idem, p.191.

<sup>31</sup> S. Freud, "O mal-estar na civilização", *ESB*, vol.21, p.145.

<sup>32</sup> L.A. Garcia-Roza, em diversos trabalhos, aponta a pulsão de morte como dimensão do acaso no campo psicanalítico. Ver, por exemplo, *O mal radical em Freud*, p. 127: "A pulsão ocupa um outro lugar, situado além da ordem e da lei, além do inconsciente e da

acordou, notou um clarão brilhante no quarto contíguo, correu para ele e descobriu que o velho vigia havia caído no sono e que as roupas e um dos braços do cadáver de seu querido filho haviam sido queimados por uma vela acesa que tombara sobre ele.<sup>33</sup>

Freud se preocupa apenas em confirmar sua tese de que os sonhos são guardiães do sono, trazendo consigo a realização de um desejo: "Por causa da efetivação deste desejo, o pai prolongou seu sono por um momento. O sonho foi preferido a uma reflexão desperta, porque podia mostrar a criança novamente viva."<sup>34</sup> Mas Lacan não está interessado na confirmação desta tese; ele quer ir além, até o que Freud denominou *umbigo do sonho*, e por isso pergunta: o que é faz com que este pai desperte? Será simplesmente a realidade do acidente no quarto contíguo -- o sono do velho vigia e o clarão brilhante da vela que queima? Não, pensa Lacan, há neste sonho algo de "mais fatal" repetindo-se *por meio* deste acidente: trata-se da realidade ligada ao enigma da própria morte da criança, e que é capaz de queimar bem mais a vista do que o fogo no quarto ao lado:

Mas o filho morto pegando seu pai pelo braço, visão atroz, designa um mais-além que se faz ouvir no sonho (...) *Pai, não vês, estou queimando*. Esta frase, ela própria é uma tocha -- ela sozinha põe fogo onde cai -- e não vemos o que queima, pois a chama nos cega sobre o fato de que o fogo pega no *Unterlegt*, no *Untertragen* [ o subjacente, a sustentação] do real.<sup>35</sup>

A realidade neste sonho terrível não está no acontecimento do aposento contíguo, nem na realização do desejo de um pai de esquivar-se da perda dolorosa de um filho. Ela passa por esta

---

rede de significantes, além do princípio do prazer e do princípio de realidade, além da linguagem: é o lugar do acaso."

<sup>33</sup> S. Freud, "A interpretação de sonhos", *ESB*, vol.5, p.543.

<sup>34</sup> *Idem*, p.544.

<sup>35</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 11, p.60-1. (Os colchetes são meus).

frase, pela voz, pela solicitação do olhar -- *Pai, não vês* -- que o atinge da maneira mais cruel: assim como o velho vigia, ele, pai, não esteve à altura de sua tarefa; ele não pôde garantir a vida de seu filho, porque ele próprio não pode garantir-se com relação ao destino.

[A realidade que determina o despertar] não será o que se exprime no fundo de angústia desse sonho? -- isto é, o mais íntimo da relação do pai ao filho, e que vem a surgir, não tanto nessa morte quanto no fato de ela estar mais além, no seu sentido de destino.<sup>36</sup>

Lacan utiliza aqui o termo *destino* em sua expressão mais antiga, utilizada pelos Trágicos gregos, que lhe fornecem o sentido de não-necessário, isto é, de acaso. É apenas posteriormente, com Aristóteles, que o destino será relacionado a algo que o homem é submetido para além do seu controle, mas que todavia está determinado.<sup>37</sup> Assim, atribuir à morte de um filho o caráter de destino, no sentido aristotélico, é uma forma de conjurar o acaso, tornando-a o efeito de uma determinação exterior que, mesmo pelo avesso, ainda é capaz de funcionar como garantia. Mas é justamente

<sup>36</sup> Idem, p.70.

<sup>37</sup> Cf. C. Rosset, *Lógica do pior*, p.66-7. Segundo Rosset, é possível atribuir-se dois sentidos bem diferentes à noção de necessidade ou destino, conforme se privilegie os próprios autores trágicos ou a interpretação fornecida por Aristóteles. Para este último, o destino possui um caráter causal, ainda que esta causa seja oculta para o homem. Os Trágicos, contudo, trabalham esta questão por um outra via; para eles a necessidade "baseia-se no ser-aí, não no ser porque: o destino não designa nada além do caráter irrefutavelmente presente de tudo o que existe (...) Não-necessidade global de uma cadeia de necessidades fatais, é assim que se pode definir o que os Trágicos gregos entendiam por esta noção (...) Ela se distingue da necessidade no sentido ordinário, por designar fatos antes que efeitos". Lacan aproxima-se mais desta concepção trágica, uma vez que relaciona a noção de *Tyché* (encontro com o real) à idéia de acaso, ao invés de associá-la a uma causa accidental onde é suposta uma deliberação desconhecida (como em Aristóteles).



esta garantia que se esfacela quando, nas palavras de Lacan, "o fogo pega na sustentação do real".

Este pai teria buscado proteger o filho de seu próprio desamparo diante do acaso, e a este desamparo ele é devolvido: o reproche do menino testemunha o fracasso paterno. Onde estaria, neste momento, a Providência, às vezes severa, outras benevolente, mas sempre possuidora de uma intenção a respeito de tudo o que nos acontece? A que Lei poderia um pai se agarrar quando um filho morto o pega pelo braço, solicitando-o em sua função? Quando todos os referenciais deixam de existir, quando a Lei lhe vira as costas, revela-se a este pai -- tarde demais -- o que estava dado desde o início, o que ele já sabia, e que se repete infinitamente: nada nos protege do acaso.<sup>38</sup> E, contudo, nós o trazemos sempre conosco, trabalhando em silêncio, como já nos indicara Freud.

Assim, por meio do acidente casual -- o barulho no quarto contíguo, a vela que tomba -- é algo mais fatídico que se repete e se reafirma: um real inoportuno, mal-vindo, que é, para Lacan, o maior cúmplice da pulsão. "O que nos desperta", ele escreve, "é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar na representação - é o *Trieb*, nos diz Freud."<sup>39</sup> O desamparo psíquico provém, necessariamente, da esfera pulsional. Esta realidade silenciosa, irrepresentável, constitui o *umbigo do sonho*, "o que o causa e no que ele fracassa",<sup>40</sup> indicando-nos, em seu

---

<sup>38</sup> O acaso reafirmado pela repetição pulsional não deve ser entendido como desvio da ordem, como exceção casual de uma lei, pois desse modo ele a confirmaria. Ele deve ser situado no além da ordem e da lei, como um *acaso constituinte*, como nos indica C. Rosset, *Lógica do pior*, p.82: "O acaso, no sentido trágico, é anterior a todo acontecimento como a toda necessidade, do mesmo modo que o 'caos', pelo qual os antigos filósofos gregos designavam o estado primeiro do mundo, é anterior de direito como de fato a toda 'ordem'."

<sup>39</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 11, p.61.

<sup>40</sup> Idem, p.72.

transbordamento, uma cisão maior do que aquela que atravessa o sujeito: a cisão entre o psiquismo e as pulsões, responsável, em última instância, por todo o sentimento de estranheza que faz o homem "reconhecer-se" naquilo que acontece à sua revelia. Se os deuses são varridos, ele não dispõe mais de qualquer salvaguarda contra aquilo que lhe é mais distante e, simultaneamente, mais íntimo.

Quando os deuses são varridos, pergunta-se Lacan, o que é que resta como limite? Em sua análise de *Antígona*, o limite que permanece é o da segunda morte -- a morte simbólica. A pulsão se presentifica na tragédia nesta terra-de-ninguém, nesse entre-duas-mortes onde *Antígona* situa o seu desafio de viver "a partir desse limite onde ela já perdeu a vida".<sup>41</sup> Em Freud, contudo, a zona de *no man's land* não poderia ser pensada nestes termos: um entre-duas-mortes supõe, num de seus extremos, a relação do homem com a morte real, relação esta que ele não seria capaz de estabelecer, nem no plano da pulsão, nem na esfera psíquica, e tampouco no campo dos saberes que erige: a própria ciência não assegura, segundo Freud, o caráter inevitável da morte. Mantenhamos então a pergunta de Lacan: o que é que resta, quando os deuses são varridos?

Hölderlin dirá: o tempo. Quando o divino se distancia do humano instala-se um hiato, um vazio que a partir de então deverá constituir a relação entre os dois mundos. É neste vazio que Hölderlin verá a dimensão própria do tempo trágico, e é ela que vamos agora desenvolver.

O afrontamento entre o homem e o Deus faz surgir o tempo, afirma Hölderlin. Não é que antes ele não existisse; mas tratava-se de um tempo subordinado à ordem divina -- a ordem de *Chronos* --,

---

<sup>41</sup> J. Lacan, *O seminário*, Livro 7, p.339.

que lhe proporcionava uma curvatura, uma forma cíclica, para que assim ele pudesse se tornar a imagem e a semelhança do eterno. (O tempo como imagem móvel da eternidade, como o definira Platão).

De fato, se a esfera do divino permanece idêntica a si mesma, eterna e imutável, o tempo dos homens só pode a ela assemelhar-se pelo movimento circular, no qual começo e fim coincidem, e onde a lei da recorrência ao mesmo ponto garante, sob certo aspecto, a permanência e a perpetuidade: pois se é sempre o mesmo que retorna, o tempo não deixa de imitar, ainda que através do movimento, a eternidade imóvel. Um tempo circular implica não apenas uma repetição do mesmo, como também uma sucessão logicamente encadeada de causas e efeitos, onde todos os acontecimentos se encontram rigorosamente prescritos. Temos assim um tempo obediente às determinações divinas, no qual não há lugar para o acaso: o que define a temporalidade é a ordem causal impingida por *Chronos* e que se expressa no encadeamento regular dos eventos que dão ao tempo um conteúdo material -- sucessão de coisas, de estados, etc.<sup>42</sup>

Porém no momento em que o divino vira as costas aos homens, o tempo liberta-se da curvatura que lhe era imposta por *Chronos*, perde o seu caráter circular, e nele início e fim não mais coincidem. Ou, nas palavras de Hölderlin, "início e fim não se deixam mais combinar, como rimas".<sup>43</sup> É esta estranha temporalidade, deflagrada quando os limites se dissolvem, que será associada ao trágico. O homem, reenviado a si mesmo pelo abandono do divino, vê-se diante de um tempo onde não há lugar para a repetição do mesmo, estando também destituído de toda ordenação causal capaz de encadear um antes, um durante e um depois: "o tempo está então sem

<sup>42</sup> Sobre o tempo submetido ou libertado da ordem de *Chronos* ver G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 119-20.

<sup>43</sup> F. Hölderlin, *Remarques sur Oedipe/Remarques sur Antigone*, p.65.

governo, é o espírito da selvageria inexpressa e totalmente viva".<sup>44</sup> Hölderlin o chama de "tempo vazio" porque ele é vazio de toda determinação, de todo conteúdo. Nele não há, como no tempo de *Chronos*, causa e efeito, antecedente e conseqüente, "em sucessões diversas, mas sempre segundo uma regra segura, que encadeia uns aos outros".<sup>45</sup> Em outros termos, perde-se toda possibilidade de articulação temporal, seja qual for a regra que presida o seu encadeamento -- regra da continuidade ou da descontinuidade, da duração ou do instante. No tempo trágico não há ordenação lógica e nem cronológica; ao contrário, ele é vazio de toda ordenação, "é, propriamente falando, o não-ligado",<sup>46</sup> o disperso.

E contudo é ele que permite separar a esfera divina e a humana, escavando um abismo entre os dois mundos; o tempo trágico situa-se num *entre-dois*, entre a eternidade e o tempo instituído por *Chronos* (um "tempo do entretempo", o denomina Blanchot) para além da Lei eterna e da lei mundana, no lugar do não-ligado, do acaso. O homem deve fazer seu este vazio, pois é no seu interior que o distanciamento categórico se cumpre. Com este gesto, ele é relançado a si próprio, ao seu desnudamento e ao seu desamparo. O homem perde a semelhança com Deus, e, tornando seu este afastamento, perde a semelhança consigo mesmo, que lhe era garantida pela presença divina.

Se não há como relacionar a este tempo vazio nenhum conteúdo material ou mnemônico -- nenhuma representação, diríamos --; defrontamo-nos com um tempo paradoxal, onde se torna impossível qualquer distinção entre antes e depois, ou entre passado, presente e futuro: na esfera trágica eles se dão simultaneamente.

<sup>44</sup> Idem, p.71.

<sup>45</sup> Idem, p.49.

<sup>46</sup> Ibidem.

Estas dimensões temporais não se dispõem com relação a uma ordem que permita articulá-las; elas tampouco estão associadas a qualquer conteúdo material ou mnemônico capaz de marcar uma diferença entre o *até aqui* e o *doravante*. Daí a impossibilidade de se estabelecerem rimas, ou seja, repetições ordenadas. Uma rima é sempre a repetição de *algo* (na poesia, por exemplo, de uma sonoridade) segundo uma regra determinada, capaz de ordenar as repetições no espaço e no tempo. Mas Hölderlin nos propõe uma temporalidade desvinculada de qualquer representação e liberta de toda regra, onde passado, presente e futuro se tornam simultâneos. É o tempo da pura repetição, não havendo um *algo* que se repita; o que retorna é a diferença -- não uma diferença com relação a um momento precedente, mas uma diferença em si mesma, já que não há qualquer conteúdo que a ela esteja associado. Nesse caso, o que retorna é apenas o movimento de *tornar-se*, sem que ainda se tenha tornado coisa alguma.

Este tempo paradoxal, sempre já passado e eternamente ainda por vir, já havia sido pensado pelos gregos; Hölderlin o retoma, aplicando-o à tragédia de Sófocles, mas sem mencionar o seu antigo nome: *Aion*.<sup>47</sup>

Não desenvolveremos aqui a noção de tempo aiônico. Através de Hölderlin já teríamos apontado aquilo que o caracteriza: o acaso, a

---

<sup>47</sup> Sobre a relação entre o tempo trágico em Hölderlin e o *Aion* ver G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 193-4. Vale também ressaltar que o *Aion* conheceu entre os gregos acepções diversas; aqui estou privilegiando a que lhe foi dada por Heráclito, um dos filósofos trágicos, segundo Nietzsche. Num de seus fragmentos o *Aion* aparece, através da metáfora do jogo de crianças, como intimamente ligado ao acaso. Posteriormente, os filósofos estóicos, dizendo-se descendentes de Heráclito, desenvolveram esta noção, enfatizando a simultaneidade entre passado e futuro que aí estaria implicada.

ausência de encadeamento lógico entre o anterior e o posterior, o puro vir a ser (ou *tornar-se*).

Naturalmente, Freud jamais chegou a abordar estes temas com relação à pulsão de morte. Entretanto eles nos permitem inseri-la na dimensão do tempo, e de um tempo consonante com a descrição que Freud nos fornece a seu respeito: uma energia caótica, dispersa e, como tal, excessiva.<sup>48</sup> É fato que não podemos estabelecer marcações de passado, presente e futuro num campo de energia indiferenciada, pois não seria possível aí distinguirmos o que é anterior do que é posterior. Mas nem por isso precisamos privar a pulsão de temporalidade; só o fazemos quando estamos de algum modo aferrados às imposições de *Chronos*, onde o tempo só é pensável quando há um encadeamento lógico entre um antes e um depois, e quando diferentes representações permitem articulá-los. Na esfera do trágico, ao contrário, o tempo se dá como um vazio de determinações -- um devir não-ligado, disperso, sem governo.

Ligar a pulsão ao tempo implica em retirar de ambos a vinculação com a morte própria, seja esta pensada em termos biológicos ou metafísicos. Se a pulsão se relaciona com a morte, é apenas na medida em que promove a morte de tudo o que é uno, possibilitando o surgimento do diverso; ela é antes uma potência disjuntiva do que um "retorno ao inanimado". Ela não se define como uma tendência ao limite último e certo da vida, mas é, em si mesma, o próprio limite do princípio do prazer e do campo subjetivo que ele ordena; é por se chocar com a energia indiferenciada da pulsão que esta ordem não pode se tornar absoluta, e é por este choque que o sujeito é impedido de unificar-

---

<sup>48</sup> É importante ressaltar que a pulsão de morte não é tomada como algo em si, mas pensada a partir da organização psíquica; somente neste sentido ela poderia ser considerada excessiva.

se: a existência do conflito psíquico, escreve Freud, "dificilmente pode ser atribuída a algo que não seja a intervenção de um elemento de agressividade livre".<sup>49</sup>

Lacan chamará de "encontro com o real" este esbarrão do psiquismo com a energia pulsional livre e indomada. Este encontro é descrito como mal-vindo e traumático: nele marca-se, a um só tempo, a falência do imaginário e o limite do simbólico, trazendo-nos o esboroamento de todas as garantias -- o distanciamento dos deuses, segundo Hölderlin -- e que se traduz na sensação "de que nosso destino não seja mais nada". Freud privilegiará a dimensão do *unheimlich* na descrição desta experiência. Na medida em que o aparato psíquico não é capaz de domar esta insistência desagregadora que insiste em pressioná-lo, ele escreve, o homem vê-se tomado por uma "sensação de desamparo e estranheza".<sup>50</sup> Freud enfatiza que será percebido como estranho "o que quer que nos lembre esta íntima 'compulsão à repetição'",<sup>51</sup> e que o transbordamento pulsional no campo estruturado do eu "nos impõe a idéia de algo fatídico e inescapável"<sup>52</sup> que nos subjuga, a partir de nós mesmos.

A pulsão é assim a potência fatal que vem do exterior do psiquismo, mas do interior do homem, tornando-o dessemelhante consigo próprio. "Ver de súbito", escreve Rosset, "o presente, o próximo, o familiar, como ausente, longínquo e estranho, é a experiência trágica por excelência."<sup>53</sup> Desse modo, não é da morte, da qual não temos qualquer certeza e a qual não podemos antecipar, que o tempo retira o seu caráter trágico; mas de uma situação onde

<sup>49</sup> S. Freud, "Análise terminável e interminável", *ESB*, vol.23, p.278.

<sup>50</sup> S. Freud, "O estranho", *ESB*, vol.17, p.296.

<sup>51</sup> Idem, p.298.

<sup>52</sup> Idem, p.296.

<sup>53</sup> C. Rosset, *Lógica do pior*, p.69.

alguma coisa de dissimétrico -- que não mais permite a combinação de rimas, segundo Hölderlin -- aparece, no interior do próprio homem. Dito de outro modo, não é pela relação com a morte que a finitude torna-se uma questão para o homem, e sim pela desproporção que o constitui e que ele porta consigo. Neste sentido, o tempo trágico não é um tempo da pulsão em si mesma, mas de seu *mau encontro* com a ordem psíquica. O tempo estaria referido a uma disjunção ou, para utilizar uma expressão de Hölderlin, a uma impossibilidade de se combinar as rimas. A insistência silenciosa da pulsão de morte é, em última instância, a causa desta disjunção, engendrando o tempo "fora de seus gonzos" que deverá ser articulado pelo psiquismo. Poderíamos então dizer que o tempo vazio de qualquer determinação e de qualquer conteúdo é próprio do excesso pulsional, enquanto que a estrutura temporal define o campo subjetivo. Ou, dito de outro modo: teríamos de um lado uma articulação temporal entre diversas representações e, de outro, um campo onde o tempo deixa de ser um modo de operação para apresentar-se em estado puro.

Sem dúvida, há também uma desproporção interna ao campo subjetivo -- o sujeito do inconsciente também é um outro com relação ao sujeito da consciência. Mas neste caso trata-se de uma alteridade relativa, passível de ser descrita como diversidade de lugares psíquicos, cada qual possuindo um regime temporal determinado. Entre a pulsão e o psiquismo, entretanto, -- ou entre a subjetividade e aquilo que ameaça aboli-la -- instaura-se uma alteridade radical, não mais pensável em termos tópicos (lugares psíquicos) e não demarcável com relação a regimes de tempo. A relação não se coloca entre dois sujeitos, ou entre dois modos de articulação temporal, mas entre o estruturado e o disperso, a representação e o irrepresentável, entre a função organizadora do



tempo e um estado de indeterminação onde ele não se liga a nenhum traço mnemônico.

Ou ainda, para exprimir no plano do tempo esta relação tão desigual, e, todavia, constitutiva da subjetividade, a pulsão se apresenta como eterno retorno *do outro*, do Estranho, ameaçando destruir as articulações temporais impostas por *Chronos* (mesmo que estas não sejam, necessariamente, circulares). Mas se conjugamos a destruição à possibilidade do recomeço, podemos considerar a pulsão como determinante da temporalização humana: é o seu tempo selvagem e não-ligado que o psiquismo tentará dominar, produzindo modos de encadear lógica ou cronologicamente o antes e o depois, transformando o tempo puro em ordenações temporais.

**DAIMON KAI TYCHÉ**

Ninguém se banha, costumamos dizer, duas vezes nas águas de um mesmo rio, porque este corre irreversivelmente, e as águas que passam agora não são as mesmas que passaram antes ou que passarão depois. É comum utilizarmos esta metáfora para afirmar o caráter irreversível do tempo: sua imagem primordial seria a do fluxo, do escoamento, onde os instantes passam como se pertencessem a uma grande corrente, abarcando todas as coisas e empurrando-as sempre para diante.

Rastreamos neste trabalho diversas concepções de tempo na obra de Freud. Mas a imagem do fluxo não se mostrou adequada para pensar nenhuma delas, e muito menos para definir o seu conjunto. O que pudemos encontrar nas entrelinhas de Freud foram acepções variadas, e algumas vezes bastante heterogêneas entre si: uma idéia abstrata, proveniente do funcionamento descontínuo da consciência; uma lógica temporal *a posteriori*, regendo as operações inconscientes, e a qual poderíamos também referir a origem do sujeito e a memória filogenética; o tempo circular e irreversível da pulsão no psiquismo; o tempo puro e vazio da pulsão de morte. Seria empobrecedor criarmos artificialmente um plano de referência sobre o qual estas diversas concepções pudessem adquirir uma unidade; não desejamos estabelecer aqui nenhuma síntese temporal na

obra freudiana, preferindo manter e frisar este caráter múltiplo, mais em consonância com os funcionamentos marcadamente distintos que Freud atribui ao psiquismo e às pulsões.

Há, contudo, uma imagem do tempo que parece se destacar na teoria freudiana -- mesmo que não englobe todas as suas concepções: é a imagem da *inquiétude*. Haveria um não-reposo no tempo que, sem fazer apelo a qualquer idéia de fluxo ou de escoamento, se expressaria na inquietude do Mesmo pelo Outro, isto é, na relação diferencial que constitui a subjetividade. Em outros termos, o tempo estaria referido sempre à uma disjunção, pela qual o Mesmo é impedido de reunir-se ao Mesmo. Esta disjunção estaria presente nos diversos registros psíquicos e pulsionais, engendrando a modalidade temporal que caracteriza cada um deles: no plano da pulsão sexual, a disjunção aparece entre os quatro termos que balizam o funcionamento pulsional, possibilitando o seu circuito espiralado; no registro inconsciente, ela ocorre entre a experiência do real e a representação que permite contorná-lo, produzida apenas a *posteriori*; o campo da pulsão de morte é disjuntivo por excelência, revelando-se então um tempo puro.

Mas a inquietude aparece também sobre uma outra forma, mais fundamental, e que define o próprio campo de operação da psicanálise. Freud expressou-a muito bem, numa carta a Else Voigtländer:

Entendemos que não lidamos na psicanálise com uma única disposição mas com um número infinito delas (...) A disposição é, por assim dizer, polimorfa (...) A questão de saber o que é mais importante, a constituição ou a experiência, qual dos elementos decide a personalidade, só

pode ser respondida, a meu ver, com *daímon kai tyché* (destino e acaso) e não com um *ou outro* (...)<sup>1</sup>

Considerar o acaso como parte do campo psicanalítico é notável para um pensador que desejava ver o saber que construía legitimado pelas ciências de seu tempo (que, naturalmente, excluía o acaso, encarando-o como um indício de um aparato científico insuficiente, e passível de ser dominado pelo progresso do conhecimento). Esta passagem é notável também com relação ao próprio Freud, que, alguns anos antes, escrevera *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901), obra onde não há lugar para o acaso: sua tentativa neste livro fora a de demonstrar o quanto as parapraxias que nos pareciam casuais em nosso dia-a-dia eram regidas, de fato, por um férreo determinismo. Mas agora Freud aponta para o fato de que a psicanálise lida com uma dimensão que está para além da causalidade das ciências, e para além do próprio determinismo inconsciente: o campo psicanalítico envolve destino e acaso, e não um *ou outro*.

Esta passagem foi escrita em 1911 e, portanto, bem antes da hipótese da pulsão de morte surgir no horizonte da teoria freudiana. Aqui, o destino é associado à constituição, concebida como um tipo de padrão determinante e fatídico, do qual não podemos fugir. Discutir se tal padrão é ou não atribuído a uma disposição inata não é, neste caso, o elemento essencial; mais importante é o fato dos fatores constitutivos não poderem ser explicados pelo plano da experiência: "o que permanecer inexplicado após um estudo do acidental pode ser imputado à constituição".<sup>2</sup> O acaso então parece ser descrito como o fortuito, o contingente, a

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Letters*, carta de 1-10-1911, p.292-4. Citado por J. Forrester, *Seduções da Psicanálise: Freud, Lacan e Derrida*, p. 209, nota 138.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

dimensão inesperada da experiência que é capaz de desenvolver e fixar -- ou não -- o padrão constitucional.

Todavia, a noção de pulsão de morte será capaz de revolver estas relações. Pois Freud é a ela conduzido justamente quando a esfera do accidental não consegue mais dar conta das explicações de alguns fenômenos observados na clínica. Porque repetimos, à nossa revelia, experiências que só nos trazem desprazer? Como é possível imputarmos ao accidental este modo de repetição cega? Nesse caso, o accidental só poderá explicar o que está para além do princípio do prazer se o pensarmos como acidente *original*, constitutivo, e, como tal, inapreensível segundo o modelo da causalidade fortuita. Dito em outros termos: esse "acidente" funcionaria como causa dos encadeamentos psíquicos, mas ele seria, em si mesmo, indeterminado, não-causado: ele não estaria se desviando de ou sendo produzido a partir de uma ordenação qualquer, mas se colocaria para além de qualquer ordenação -- entramos então no terreno do acaso.

Assim, com o advento teórico da pulsão de morte, a relação entre destino/constituição e acaso/experiência deverá ser retraçada, invertendo-se os termos que a definiam anteriormente: o acaso estará no lugar da pulsão, e o destino será associado ao determinismo que preside os nossos gestos, falas e atitudes, por mais casuais que estes nos possam parecer. Contudo, mesmo que colocada sob novas bases, a oposição que define o campo psicanalítico permanece: destino e acaso, e não um ou outro.

Já dissemos que o acaso era recháçado pelo campo científico contemporâneo a Freud. E, de fato, este foi um tema que sofreu um constante repúdio, tanto pela ciência como pela filosofia, por furtar-se à toda tentativa de interpretação. A filosofia e a ciência constituem diferentes modos de inteligibilidade sobre o mundo, mas em ambos os casos trata-se de reduzir a dimensão do

arbitrário. Esses sistemas interpretativos já aparecem, portanto, comprometidos com a ordem, ordem esta que o acaso teima em revogar. Por este motivo, o acaso é objeto de repúdio: ele traz a pane ao discurso, designando o momento em que as explicações estancam e emudecem.

Fala-se hoje numa metamorfose do saber científico. Nas últimas décadas deste século, a ciência abre um espaço teórico capaz de inscrever alguns temas que, até então, tinham definido as suas fronteiras. A biologia molecular, a partir do trabalho de Jacques Monod sobre o código genético, já havia integrado o acaso em seu sistema interpretativo, explicando a evolução da vida como produto do acaso e da necessidade: acaso das mutações, necessidade das leis estatísticas da seleção natural.<sup>3</sup> Neste contexto, todavia, o acaso era concebido como um acidente fortuito, imprevisível, produzido pelo encontro inesperado de ordens causais -- um encontro semelhante ao de dois fonemas que se juntam, acidentalmente, e que passam desde então a constituir um símbolo necessário: o encontro é fortuito, embora cada um dos fonemas já constituísse uma ordem. Desse modo, o que está em questão não é exatamente o acaso, mas uma combinação imprevisível -- como teríamos, no campo da psicanálise, entre duas ou mais representações inconscientes que produzem um ato falho inantecipável: o acidental é aqui incluído na esfera do determinismo.

Mas Monod ainda se encontra no limite da ciência clássica, e é visível o seu esforço em adaptar a evolução da vida ao segundo princípio da termodinâmica. A biologia é situada no contexto da

---

<sup>3</sup> Cf. J. Monod, *Le hasard et la nécessité*. Naturalmente, a nova biologia molecular superou em muitos pontos as concepções de Monod, mas não vamos aqui de discutir esses avanços; os novos desenvolvimentos da ciência são abordados através da física contemporânea.

termodinâmica de equilíbrio, contexto em que se opõem um acidente inesperado -- concebido como particularidade das condições iniciais -- e a universalidade determinista das leis de evolução. As particularidades iniciais devem ser capturadas pelo determinismo, e inseridas na única lei de evolução previsível e reproduzível -- a evolução para o equilíbrio.

No campo da nova ciência, que privilegia os processos longe do equilíbrio e as instabilidades, o problema do acaso receberá tratamento diverso. Num domínio onde os processos produtores de entropia são fonte de ordem, a própria concepção de lei científica deverá ser reformulada: ao invés de uma lei universal, teremos leis capazes de explicar determinadas estruturas estáveis, criadas no seio da desordem, em certas circunstâncias. A dedução universal dá lugar a uma exploração local, que deve levar em conta a ordem e a desordem, as configurações estáveis e as zonas de instabilidade.

Assim, a oposição defendida por Monod entre o acaso (configurações iniciais) e a necessidade (universalidade determinista e previsível) é substituída por uma coexistência entre o determinismo e o acaso. "A descrição teórica a qual chegamos", escrevem Prigogine e Stengers, "combinam o determinismo estatístico e o acaso das flutuações incontroladas".<sup>4</sup> O que significa dizer que a nova ciência deixa de trabalhar com as grandes oposições -- caos/ordem ou acaso/necessidade -- e passa a incluir nas suas próprias leis o elemento de acaso. A coexistência é, de fato, a palavra chave da nova ciência. O acaso deve ser englobado nas formulações científicas, para que estas continuem produzindo um modo de inteligibilidade sobre o mundo.

---

<sup>4</sup> I. Prigogine e I. Stengers, *A nova aliança: a metamorfose da ciência*, p.144.

Estaria Freud nos sugerindo um procedimento semelhante quando afirma que a psicanálise lida com destino e acaso, e não um ou outro? Ora, não é disto que se trata. Freud afirma que é preciso se atentar para um e outro, e, nesse sentido, o campo teórico da psicanálise engloba o acaso; mas isto não significa que este possa ser incluído no âmbito do determinismo. A noção de causalidade psíquica *a posteriori* integra, de fato, a esfera do imprevisível; mas o imprevisível e o acaso não são necessariamente sinônimos. O melhor exemplo seria aqui o do inconsciente: não podemos prever as suas manifestações, e, no entanto, elas são determinadas. Integrar o imprevisível no campo da causalidade é o que fez também Monod, ao explicar a evolução da vida por um acidente fortuito que se tornou, desde então, absolutamente necessário -- ainda que de um modo, é importante dizer, diferente do de Freud: a partir do momento em que o imprevisível se torna necessário, ele participa de uma evolução em larga escala previsível, tendendo invariavelmente para o equilíbrio.

Em Freud o acaso é lançado para uma esfera que não é a da determinação psíquica -- a esfera pulsional. E, coerentemente, ele não procura subordiná-la a um princípio. Não existem dois princípios na obra de Freud, regendo dois planos distintos; há *um* princípio regulador e o seu *além*, ou seja, um limite a partir do qual esta regulação não funciona -- mas que não constitui um outro princípio. Pois como poderia o caos pulsional estar submetido a um mecanismo regulador? Desse modo, o campo psicanalítico engloba o acaso, mas o campo psíquico mantém-se determinista. Há em Freud a dimensão da lei e aquela que se coloca para além dela, e a psicanálise lida com ambas. Ou seja, o fato de nada se dar ao acaso na experiência analítica -- à medida em que as associações discursivas são determinadas pelo desejo inconsciente -- não é



incoerente com o fato do mais puro acaso poder estar aí incluído: o real da pulsão que sustenta a realidade psíquica.

Com este pano de fundo, podemos compreender as diversas modalidades temporais que extraímos da obra de Freud.

A psicanálise engloba o domínio do acaso e o da ordem psíquica. Este último comporta diversos modos de organização, e a cada um deles corresponde um regime temporal específico: o psiquismo traz consigo diversas modalidades de tempo. Em compensação, o outro domínio é tão somente intensivo, e nele encontramos uma energia caótica e indeterminada -- um puro devir. Os dois registros coexistem, mas sob a forma da tensão, ou, melhor dizendo, de uma inquietação permanente. A razão de ser do aparato psíquico é o domínio pulsional; ele procura capturar a energia dispersa ligando-a e inscrevendo-a enquanto representação articulada. A pulsão, por sua vez, pressiona pelo exterior o psiquismo, ameaçando desfazer as ordenações por ele constituídas.

Mas o domínio das pulsões envolve também a dimensão do tempo. Para haver estruturação subjetiva, é preciso ordenar aquilo que, puramente intensivo, escapa às marcações de passado, presente e futuro, de antes e depois. Ou, dito de outro modo: é preciso dominar o devir, produzindo modalidades de encadeamento entre o antes e o depois, tornando possível para o sujeito a referência ao e no tempo. E dessa forma surgem os diversos regimes temporais que extraímos na obra freudiana, relacionados ao modo de funcionamento das várias instâncias psíquicas e ao registro da pulsão sexual, onde a energia já se encontra ligada a uma representação. Em contrapartida, o fundo de acaso que sustenta e alimenta a ordenação psíquica, e que determina, em última instância, a temporalização humana é o devir puro das pulsões.

Lida nesta chave, a questão do tempo no pensamento freudiano ganha uma amplitude considerável, excedendo não só a hipótese que Freud construiu a esse respeito -- a idéia de que a representação temporal decorre do funcionamento descontínuo da consciência -- como também a própria noção de *a posteriori*, decantada como a sua grande contribuição sobre a temporalidade psíquica. Se o campo psicanalítico lida com o destino e o acaso, ele engloba, na mesma medida, o devir e os diversos modos de dominá-lo, isto é, o tempo puro e o tempo articulado pela subjetividade -- e não um ou outro.

Pensar o tempo sob a égide da disjunção e da diferença; fornecer um estatuto teórico ao puro devir, como fonte de modalidades temporais diversas; postular um determinismo *a posteriori*, com uma plasticidade sem precedentes na esfera científica; são essas, ao nosso ver, algumas das contribuições que podem ser feitas, a partir de Freud, ao pensamento do tempo. Apesar de não ter se debruçado sobre este problema, de não ter erigido sobre ele uma única teoria -- e, talvez, por isso mesmo -- Freud liberou dimensões temporais múltiplas em sua obra, e indicou a complexidade do campo psicanalítico.

## BIBLIOGRAFIA

- Agostinho, *Confissões*. Porto, Apostolado da Imprensa, 1984
- Aristóteles, *Physique*. Paris, Les Belles Lettres, 1980
- Alquié, F., *Le désir d'éternité*. Paris, PUF, 1943
- Assoun, P.L., "L'Archaïque chez Freud: entre Logos et Ananké", in *L'Archaïque. Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº26. Paris, Gallimard, 1982
- Atlan, H., *Entre le cristal et la fumée*. Paris, Seuil, 1979
- Bachelard, G., *La dialectique de la durée*. Paris, PUF, 1950 [Ed. bras: *A dialética da duração*. São Paulo, Atica, 1988]
- Barros, C.P., "Thermodynamics and Evolutionary Concepts in the Formal Structure of Freud's Metapsychology", in S. Arieti, *The World Biennial of Psychiatry and Psychoterapy*. Nova York, Basic Books, 1970
- Beaufret, J., "Hölderlin et Sophocle". Prefácio a F. Hölderlin, *Remarques sur Oedipe/Remarques sur Antigone*. Paris, UGE, 1965
- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1927 [Ed. portuguesa: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa, Edições 70, 1988]
- \_\_\_\_\_, *A evolução criadora*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979

- Blanchot, M., *L'Espace littéraire*. Paris, Gallimard, 1955 [Ed. bras: *O espaço literário*. Rio de Janeiro, Rocco, 1987]
- Dayan, M., "Déni de la mort et passage du temps", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.15, nº57. Paris, PUF, 1990
- Descartes, R., *Méditations*. Paris, PUF, 1962 [Ed. bras: *Meditações*, São Paulo, Difel, 1962]
- Deleuze, G., *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968 [Ed. bras: *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro, Graal, 1988]
- \_\_\_\_\_, "Em que se pode reconhecer o estruturalismo?", in F. Chatélet (org.) *História da Filosofia. Idéias, doutrinas*, vol.8. Rio de Janeiro, Zahar, 1974
- \_\_\_\_\_, "Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne", in *Philosophie*, n.9. Paris, Minuit, 1986
- Derrida, J., *Le secret*, texto inédito. (Curso ministrado na École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, ano universitário 1991-92)
- Einstein, A., *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981
- \_\_\_\_\_, *The meaning of relativity*. Princeton, PUP, 1950
- Ekeland, I., *O cálculo e o imprevisto*. São Paulo, Martins Fontes, 1987
- Fédida, P., *L'Absence*. Paris, Gallimard, 1978
- \_\_\_\_\_, "Temps et négation" in *Psychanalyse à l'Université*, vol.2, nº7. Paris, Réplique, 1977
- Ferrari, O., *Borges em diálogo: conversas de Jorge Luis Borges com Osvaldo Ferrari*. Rio de Janeiro, Rocco, 1986
- Forrester, J., *Seduções da psicanálise: Freud, Lacan e Derrida*. Campinas, Papyrus, 1990

Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud [ESB]*. Rio de Janeiro, Imago, 1972-80, 24 vols. [Os volumes abaixo relacionados referem-se a esta edição]

"Projeto para uma psicologia científica" (1950 [1895]), vol.1

"Carta 52. Estratificação dos traços de memória" (1950 [1896]), vol.1

"Estudos sobre a histeria" (1893-1895), vol.2

"A interpretação de sonhos" (1900), vol.4 e 5

"Recordar, repetir, elaborar" (1914), vol.12.

"Totem e tabu" (1913), vol.13

"O interesse científico da psicanálise" (1913), vol.13

"Os instintos e suas vicissitudes" (1915), vol.14

"Repressão" (1915), vol.14

"O inconsciente" (1915), vol.14

"Reflexões para os tempos de guerra e morte" (1915), vol.14

"Sobre a transitoriedade" (1916 [1915]), vol.14

"Uma dificuldade no caminho da psicanálise" (1917), vol.17

"História de uma neurose infantil" (1918 [1914]), vol.17

"O estranho" (1919), vol.17

"Além do princípio de prazer" (1920), vol.18

"O ego e o id" (1923), vol.19

- "O problema econômico do masoquismo" (1924), vol.19
- "Uma nota sobre o 'Bloco Mágico'" (1925 [1924]), vol.19
- "A negativa" (1925), vol.19
- "Inibições, sintomas e ansiedade" (1926 [1925]), vol.20
- "O futuro de uma ilusão" (1927), vol.21
- "O mal-estar na civilização" (1930 [1929]), vol.21
- "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise" (1933 [1932]), conferência 31, vol.22
- "Por que a guerra? (1933 [1932]), vol.22
- "Análise terminável e interminável" (1937), vol.23
- "Esboço de psicanálise" (1940 [1938]), vol.23

Foucault, M., *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966 [Ed. bras: *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1981]

Gagey, J. et al., "Débat: Temporalité et traduction" in *Psychanalyse à l'Université*, vol. 14, nº 53. Paris, PUF, 1989

Garcia-Roza, L.A., *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986

\_\_\_\_\_, *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990

\_\_\_\_\_, *Introdução à metapsicologia freudiana*, vol.1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991

\_\_\_\_\_, "O vazio e a falta - a questão do sujeito na psicanálise", in *Anuário Brasileiro de Psicanálise*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1991

Gondar, J., "Tempo do sujeito, tempo da pulsão", in *Tempo Psicanalítico*, nº24. Rio de Janeiro, SPID, 1990

- \_\_\_\_\_, "Consciência e tempo", in *Anuário Brasileiro de Psicanálise*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1991
- \_\_\_\_\_, "A passagem do tempo: psicanálise e nova ciência", in *Anuário Brasileiro de Psicanálise*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1992
- \_\_\_\_\_, "Tempo e castração", in S. Figueira (org.), *A palavra e o silêncio: construções do saber psicanalítico na universidade*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993
- Granon-Lafont, J., *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990
- Heidegger, M., *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris, Gallimard, 1978
- Herzog, R., "O tempo em dois tempos", in *Caderno da SPID*, nº11. Rio de Janeiro, SPID, 1992
- Hesíodo, *Teogonia - a origem dos deuses*. Estudo e tradução de J. Torrano. São Paulo, Roswitha Kempf, 1986
- Hölderlin, F., *Remarques sur OEdipe/Remarques sur Antigone*. Paris, UGE, 1965
- \_\_\_\_\_, *Poemas* (Trad. José Carlos Paes). São Paulo, Companhia das Letras, 1991
- Husserl, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris, PUF, 1983, 2ª ed.
- Hyppolite, J., "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966
- Jarczyk, G., e P.-J. Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance*. Paris, Aubier, 1987
- Juranville, A., *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987


- Kant, E., "Critique de la raison pure", in *Œuvres philosophiques*, vol.1. Paris, Gallimard, 1980
- Katz, C., "Capítulos da psicanálise", in J. Birman (org.), *Freud 50 anos depois*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1989
- Kierkegaard, S., "La répétition", in *Œuvres Complètes*, vol.5. Paris, L'Orante, 1972
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Plon, 1947
- Labarrière, P.-J., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, 1979
- Lacan, J., *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 [Ed. bras: *Escritos*. São Paulo, Perspectiva, 1978]
- \_\_\_\_\_, *O seminário*, Livro 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1983
- \_\_\_\_\_, *O seminário*, Livro 2. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985
- \_\_\_\_\_, *O seminário*, Livro 7. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988
- \_\_\_\_\_, *O seminário*, Livro 8. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992
- \_\_\_\_\_, *O seminário*, Livro 11. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979
- Lagrange, J., "Problématiques du temps: phénoménologie et psychanalyse", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.13, nº52. Paris, Aurepp-Réplique, 1988
- Laplanche, J., "Temporalité et traduction", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.14, nº53. Paris, PUF, 1989
- \_\_\_\_\_, "Le temps et l'autre", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.16, nº61. Paris, PUF, 1991
- Laplanche, J., e J.-B. Pontalis, *Vocabulário de psicanálise*. Santos, Martins Fontes, 1977, 5ª ed.
- \_\_\_\_\_, *Fantasia originária, fantasia das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988

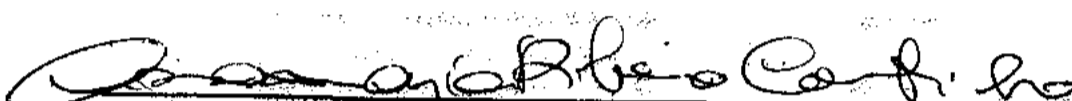


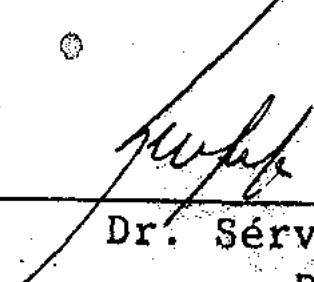
- Lévinas, E., *La mort et le temps*. Paris, L'Herne, 1991
- Lisboña, Y., "O domínio da presença", in *Anuário Brasileiro de Psicanálise*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1992
- Loparic, Z., "Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano", in F. Knobloch (org.), *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo, Escuta, 1991
- Monnerot, J., *Les lois du tragique*. Paris, PUF, 1969
- Monod, J., *Le hasard et la nécessité*. Paris, Seuil, 1970 [Ed. bras: *O acaso e a necessidade*. Petrópolis, Vozes, 1971]
- Morin, E., *O Método 1. A natureza da natureza*. Publicações Europa-América s/d
- Newton, I., *Princípios matemáticos*. (Trad. C.L. Mattos e P.R. Mariconda) São Paulo, Abril, 1983
- Platão, "Timée" in *Œuvres Complètes*, vol.2. Paris, Gallimard, 1950 [Ed. bras: *Timeu*. São Paulo, Hemus, 1981]
- Prigogine, I., *O nascimento do tempo*. Lisboa, Ed. 70, 1990
- Prigogine, I. e I. Stengers, *A nova aliança: a metamorfose da ciência*. Brasília, UnB, 1984
- \_\_\_\_\_, *Entre o tempo e a eternidade*. Lisboa, Gradiva, 1990
- Reif, F., *Fundamental of Statistical and Thermal Physics*. N. York, Mc Graw Hill, 1965
- Rilke, R.M., *Elegias de Duíno* (Trad. Dora Ferreira da Silva). Porto Alegre, Globo, 1972
- Rosset, C., *Lógica do pior*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989
- Sá, A., *Psicanálise e energia psíquica: fundamentos de termodinâmica no discurso psicanalítico*. Rio de Janeiro, Colégio Freudiano, 1989, mimeo

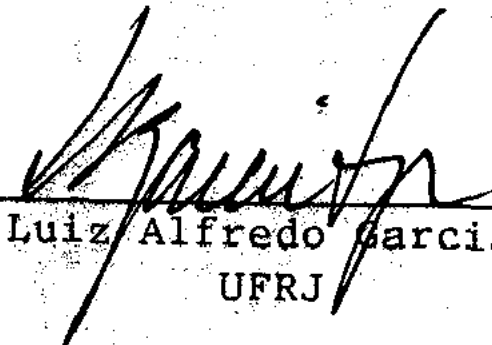
- Serres, M., "Temps", in A. Nysenholc e J.P. Boon (org.), *Redécouvrir le temps*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988
- Stengers, I., *Quem tem medo da ciência? Ciência e poderes*. São Paulo, Siciliano, 1990
- Triandafillidis, A., "Temps du savoir et temps de l'incertitude", in *Psychanalyse à l'Université*, vol.15, nº60. Paris, PUF, 1990
- Vital-Brazil, H., *Dois ensaios entre psicanálise e literatura*. Rio de Janeiro, Imago, 1992
- Wahl, J., *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris, J. Vrin, 1953, 2ª ed.
- Wine, N., *Pulsão e inconsciente: a sublimação e o advento do sujeito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992


Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/Rio, pelo aluno Josaida de Oliveira Gondar, intitulada "Os Tempos de Freud". Fazendo parte da Banca Examinadora os seguintes professores:

  
Dra. Circe Navarro Vital Brazil  
Profa. Orientadora - PUC - Rio

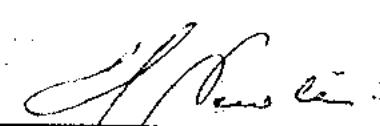
  
Dra. Anamaria R. Coutinho  
PUC - Rio

  
Dr. Sérvulo A. Figueira  
PUC - Rio

  
Dr. Luiz Alfredo Garcia-Roza  
UFRJ

  
Dr. Luiz Alberto Oliveira  
CBPF

Está e permitida a impressão  
Rio de Janeiro, 29 de Janeiro de 1993

  
Ana Mª Nicolaci-da-Costa  
Coordenadora dos programas de  
Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas