

a partir do reestranhamento a que ela convida o sujeito. Ao apresentar-se no lugar de in-dignidade da Coisa, a obra faz uma promessa que ela não cumprirá totalmente e nos convida a refazer o que ela não é, enganchando-nos à maneira do amor, que é, para Lacan, sempre dar o que não se tem.

Referências bibliográficas

1. DUCHAMP, Marcel. “Le processus créatif”. In *Duchamp du Signe*. Paris: Flammarion, 1994.
2. FREUD, Sigmund. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, vol. VII, 1996 (1905).
3. ———. “Triebe und Triebeschicksale”. In *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, tomo X, 1946a (1915).
4. ———. *Das Unheimliche*. In: *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, tomo XII, 1946b (1915).
5. HEGEL, Georg. W. F. *Introdução à Estética*. Barcelona: Nexus, 1985.
6. HEIDEGGER, Martin. “A Coisa”. In DE SOUZA, E. *Mitologia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.
7. HUGO, Victor. *Do grotesco e do sublime*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
8. LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XX: Encore*. Paris: Seuil, 1975.
9. LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.
10. LACAN, Jacques. “L'acte psychanalytique”. In *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.
11. LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
12. LONGIN, O. *Traité du Sublime*. [S.l.]: Le Livre de Poche/Bibliothèque Classique, 1995.
13. ROUDINESCO, Elizabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
14. STRACHEY, James. “Introdução aos escritos sobre metapsicologia”. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, vol. XIV, 1996 (1969).

Observações sobre o tema da atemporalidade em Freud, Kant e Bergson

Hélio Lopes

Professor da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Observações sobre o tema da atemporalidade em Freud, Kant e Bergson

Este artigo mostra que a freudiana “atemporalidade” dos processos psíquicos não deve ser entendida como uma consequência trivial da distinção entre processos psíquicos conscientes e inconscientes. Ele mostra que Freud possui uma caracterização positiva e fenomenológica dessa atemporalidade, obtida e afirmada para além e contra aquela distinção, e que o desafio que Freud, com esta atemporalidade, lança a uma filosofia “kantiana” não é completamente desprovido de sentido, mas pode ser re-elaborado numa perspectiva de algum modo bergsoniana.

Palavras-chave: atemporalidade, Freud, Kant, Bergson

On timelessness according to Freud, Kant and Bergson

This paper shows that the Freudian “timelessness” of psychical process is not to be understood as a bare consequence of his distinction between conscious and unconscious psychical process. It shows that Freud have a positive and phenomenological characterization of that timelessness, obtained and affirmed beyond and against that distinction, and that the challenge that Freud, with this timelessness, throws to a “Kantian” philosophy is not completely senseless, but can be well worked-out in a somewhat Bergsonian lines.

Key words: timelessness, Freud, Kant, Bergson

Quando Kant, nas célebres páginas da “Estética transcendental” da *Crítica da razão pura*, diferenciava o tempo do espaço como formas dos sentidos interno e externo, respectivamente, dava ele expressão a uma concepção que, indiferente à argumentação transcendental propriamente dita, permanecia (e permanece) ao mesmo tempo como uma concepção fundamental e não-explicitada, tanto do entendimento comum como do entendimento filosoficamente instigado. Tal como quando Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas*, se refere a Santo Agostinho para trazer à luz uma concepção que, não é, em todos os seus contornos e pormenores, nem explicitamente defendida por Santo Agostinho nem por nenhum outro filósofo, mas que, por outro lado, permanece surda e obscuramente como a base de *todas* as concepções anteriores sobre a linguagem, podemos aqui denominar como “kantiana” a esta concepção, e isto tão só por ter sido Kant quem, como o “Santo Agostinho” de Wittgenstein, mais chegou perto de se referir explicitamente a ela¹. Tal concepção é facilmente apreensível mediante uma análise a respeito do uso de algumas expressões na linguagem comum: supondo como não problemática² uma distinção entre um

¹ Tal concepção, conforme afirmamos há pouco, é indiferente à argumentação kantiana propriamente dita, quer dizer, a consideração do tempo e do espaço como formas puras da intuição sensível, e o aporte oferecido por tais formas à questão sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, em nada é afetada pela diferenciação e “distribuição” daquelas formas entre um sentido interno e um sentido externo.

² Nem seria preciso dizer o quanto esta distinção, presente espontaneamente no entendimento comum, já se tornou problemática para o entendimento filosófico. Por enquanto, porém, interessa-nos somente delinear os contornos daquela concepção, e, de um modo geral, mesmo que já não se trate de “dois mundos”, trata-se de dois modos radicalmente distintos mediante os quais empregamos conceitos “mentalísticos” em contraposição ao emprego de conceitos “fiscalistas”.

mundo mental, privado, e um mundo físico, público, entre um mundo povoado por representações, pensamentos etc, e outro mundo povoado por objetos e processos materiais, podemos constatar facilmente que, enquanto a “forma” ou a estrutura fundamental do primeiro mundo é suposta ser unicamente o tempo, a forma e a estrutura fundamental do segundo é suposta ser o espaço, ou o espaço e o tempo conjuntamente. Em relação a objetos e eventos físicos, faz sempre sentido perguntar, além do “Quando?”, também o “Onde?”, ao passo que, em relação às representações e pensamentos, ou em relação àquilo que pertence ao mundo “mental”, só faz sentido perguntar pelo “Quando?”, e não faz sentido perguntar pelo “Onde?”. Unicamente a forma do tempo parece pertinente aos eventos do mundo mental. É claro que, às vezes, pretendemos estar falando de forma significativa ao dizer que, apesar de tudo, pensamentos e representações ocorrem “na cabeça” das pessoas, mas isto não corresponde a uma localização espacial efetiva, já que esse procedimento aparentemente localizacionista tem um limite, o que não é próprio das verdadeiras localizações: dizer, por exemplo, que um pensamento ocorre “na cabeça” de uma pessoa não nos obriga a atribuir sentido à questão sobre que distância há entre este pensamento e outros, ou sobre se o pensamento ocupa a cabeça toda ou só uma parte, ou ainda, estando essa pessoa (com sua cabeça) a três metros de outra, se o que pensa a primeira pessoa está ou não a três metros do que pensa a outra pessoa. É claro também que há, na linguagem comum, uma enorme quantidade de localizações e espacializações “metafóricas” de eventos mentais, como quando se diz, de um pensamento que ele é “profundo” ou “superficial”, que ele, por um instante, “passou” por nossa cabeça, ou, de uma intenção, que nada mais “longe” ou mais “distante” de nós, etc. No entanto, justamente por serem metafóricas, e por serem reconhecidas imediatamente como tais, é que essas expressões indicam a diferença essencial no modo como empregamos os conceitos mentalísticos enquanto contrastados aos conceitos

pertinentes ao mundo físico: uma metáfora não consiste apenas na ultrapassagem de um limite lógico-conceitual, mas também no reconhecimento do limite assim ultrapassado. Sem a ultrapassagem, não teremos uma metáfora, e sim uma expressão literal, mas sem o reconhecimento do limite ultrapassado tampouco teremos uma metáfora, mas um erro ou equívoco categorial, tal como o equívoco no qual estaria enredado o sujeito que, munido de uma fita métrica, tentasse avaliar a “profundidade” de um pensamento. Ora, se nós, diante de tais metáforas, imediatamente as reconhecemos como tais, reconhecemos também imediatamente, e por esse mesmo ato, o limite lógico-conceitual por elas propositalmente ultrapassado. Ou seja, reconhecemos que os eventos mentais não podem ser submetidos à forma do espaço. Em relação ao tempo, por outro lado, ocorre justamente o contrário: não só acontece de acharmos pertinente a indagação sobre, por exemplo, o momento do tempo em que nos ocorreu um pensamento, ou sobre se esse pensamento é uma divagação passageira ou uma preocupação constante, mas, mais ainda, pode-se suspeitar se o tempo não constitui o modo de existência mesmo dos eventos mentais. De qualquer modo, e sem querer aqui fazer referência a uma boa quantidade de autores para quem o tempo constitui uma categoria ontológica fundamental, na linguagem comum as expressões que afirmam uma “temporalização” de eventos mentais não são metafóricas nem constituem erros categoriais, mas parecem sim expressões literais, as únicas adequadas para a descrição do “mundo mental”. E, como sempre é difícil falar daquilo que é “óbvio” a ponto de se tornar não explicitável, vejamos como Kant mesmo se refere, na “Estética transcendental”, à concepção que procuramos invocar aqui:

I-“O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos...”(B-43), e “O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e nosso estado interno”. (B-50)

II- Mediante o sentido externo [...] representamo-nos objetos como fora de nós e todos juntos no espaço [...] *O sentido interno*, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno [...] consiste apenas numa forma determinada unicamente sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo a *tudo o que pertence às determinações internas ser representado em relações de tempo*. O tempo não pode ser intuído externamente, tampouco quanto o espaço como algo em nós. (B-38)

III- *O tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral* [...] (pois) [...] todas as representações, tenham como objeto coisas externas ou não, em si mesmas, como determinações da mente, pertencem ao estado interno, ao passo que este estado interno subsume-se à condição formal de intuição interna e portanto ao tempo [...] (ou seja, o tempo é) [...] a condição imediata dos fenômenos internos (das nossas almas) e por isso também mediatamente a dos fenômenos externos (B-51)

Um dos aspectos mais estranhos e exóticos da teoria psicanalítica, tal como elaborada por Freud³, é aquele em que se pretende justamente negar tal concepção, e isto, ainda, na forma pela qual ela foi, acima, esboçada por Kant; em *Além do princípio do prazer*, Freud diz:

O teorema kantiano de que Tempo e Espaço são formas necessárias de nosso pensamento pode hoje, devido a certos conhecimentos psicanalíticos, ser colocado sob discussão. Nós aprendemos que os processos psíquicos inconscientes são em si *atemporais* (zeitlos). Isto quer dizer, em primeiro lugar, que eles não são temporalmente ordenados, que o tempo em nada os alteram, que não se pode lhes aplicar a idéia do tempo (Freud 1, p. 238; vol. XVIII, p. 28)

³ Por teoria psicanalítica, aqui, deve-se entender apenas aquela constante dos textos de Freud. Não nos interessa discutir desenvolvimentos dessa teoria realizados por seus discípulos e seguidores.

Essa passagem de Freud é notável sob vários aspectos: em primeiro lugar, Freud, com ela, pretende “embarcar numa discussão filosófica”, e essa atitude contraria a disposição mais comum e freqüente de Freud em relação à filosofia, onde, colocando-se normalmente na posição do cientista, cujo trabalho persistente e humilde acaba por demolir os majestosos “castelos de cartas” *a priori* dos filósofos, Freud, diante da objeção destes, no sentido de que todos os processos psíquicos são processos conscientes, não tinha outra atitude que não o “dar de ombros” do cientista natural às admoestações e “primeiros princípios” dos filósofos. Em segundo lugar, nela, Freud se dirige a uma filosofia específica, a filosofia kantiana, e dirige um *desafio* a ela: ele quer que os filósofos kantianos atentem para uma “descoberta” do cientista natural, descoberta esta que, em seu entender, abalaria ou contrariaria algumas das formulações *a priori* dessa filosofia. Esse desafio parece ter tido pouca repercussão junto aos filósofos, e a atitude mais comum destes pode ser exemplificada pelo tratamento, muito breve, que Assoun dá a respeito: segundo ele, tal desafio da atemporalidade tem origem num desvio schopenhaueriano da doutrina de Kant, numa equivocada psicologização ou antropomorfização da “Estética transcendental”, que Freud teria assumido, tornando-se assim equívoca a referência, por parte de Freud, à questão da atemporalidade a Kant. Desse modo, segundo Assoun, a questão da atemporalidade deveria ser redirecionada: “não é por simples carência de informação filosófica, como poderíamos suspeitar, mas como antagonista de Schopenhauer que Freud se comporta aqui” (Assoun 2, p. 163). No entanto, a questão da atemporalidade não repercute, como pretende Assoun, de modo significativo na doutrina de Schopenhauer, ou, se repercute, o faz apenas onde, nessa doutrina, Schopenhauer se pretende absolutamente fiel a Kant. Ou melhor: mesmo tendo sido Schopenhauer quem, entre outros, procedeu àquela antropomorfização da doutrina transcendental de Kant, essa antropomorfização, por si mesma, ou o reconhecimento dessa antropomorfização como equívoca, por si mesma, não é suficiente

para resolver ou dissolver o problema da atemporalidade. Essa atitude de Assoun serve-nos aqui como exemplo da posição mais comum assumida pelos filósofos kantianos frente àquele desafio lançado por Freud: segundo eles, Freud, desconhecendo o caráter propriamente transcendental da filosofia kantiana, teria erroneamente entendido a “Estética transcendental” como veiculando uma espécie de teoria empírica a respeito dos processos psicológicos envolvidos na percepção do tempo e do espaço, de modo que sua “descoberta”, ela mesma empírica, a respeito de processos psíquicos atemporais deveria ser direcionada não a Kant, mas a alguma de tais teorias empíricas e psicológicas a respeito da percepção do tempo e do espaço. Em nosso entender, tal atitude não resolve o problema: vimos, acima, Kant se estender em considerações que, embora desvinculadas da argumentação transcendental propriamente dita, são, porém, considerações suas, de Kant. Filósofos como Assoun acabariam por concluir que não apenas Freud, mas Kant também estaria equivocado ao não separar claramente aquilo que era daquilo que não era pertinente a essa argumentação transcendental, e ao ter se estendido em considerações cuja única utilidade foi a de ter dado ocasião à equivocada antropologização de sua doutrina. Contudo, podemos deixar esses filósofos com o transcendentalismo kantiano inteiramente preservado e intacto, e nos referir a um “outro” Kant, o Kant visado por Freud, pois nosso interesse é avançar no problema. A questão sobre se, dada a tarefa transcendental mesma, Kant deveria ou não ter se estendido naquelas considerações, é uma questão que compete àqueles filósofos resolver, e não nos interessa aqui.

Aquele desafio que Freud dirige a Kant, no entanto, repercute num outro tipo de referência de Freud a Kant: com efeito, em algumas das inúmeras tentativas em que Freud procura contestar a equivalência que, segundo ele, os “filósofos” em geral admitem entre processos psíquicos e processos conscientes, ou em algumas das inúmeras tentativas que Freud faz no sentido de avançar a idéia de processos psíquicos inconscientes, ele invoca (legitimamente ou não – isto, con-

forme vimos acima, já não nos interessa decidir) a filosofia kantiana, tal como nesta passagem dos escritos *Metapsicológicos* de 1915:

Assim como Kant nos advertiu para que não negligenciássemos o condicionamento subjetivo de nossas percepções, e para que não tomássemos nossas percepções por idênticas ao percebido incognoscível, assim adverte também a psicanálise para que não se coloque a percepção consciente em lugar dos processos psíquicos inconscientes que são seu objeto. (Freud 1, vol III, p.130 . Vol XIV, p. 171)

Ao procurar estabelecer, assim, uma equivalência entre o seu conceito de Inconsciente e a “coisa-em-si” kantiana, Freud, mais uma vez, poderia contar com o apoio de uma série de considerações do próprio Kant: com efeito, ainda na “Estética transcendental”, Kant nega a realidade absoluta do tempo em relação ao objeto do sentido interno, o que redundava na reafirmação da idealidade do tempo em relação ao objeto do sentido interno (B-55 e ss), e, além disso, afirma que o sentido interno é realmente um “sentido”, quer dizer, que através dele a mente ou a alma intui a si mesma, não como é em si mesma, mas apenas como aparece a si mesma, conseqüentemente apenas como fenômeno, e não como coisa-em-si-mesma (B-68-70). É claro que Freud nem sempre mantém esta equivalência de forma completa e, de um modo geral, ela é duvidosa à medida em que a afirmação, por parte de Freud, de tal equivalência fosse algo mais do que um artifício retórico. Porém, é curiosa a maneira como essa passagem, quando considerada conjuntamente com a passagem anterior, na qual Freud veicula o seu desafio da atemporalidade, causa perplexidade mesmo antes de serem conduzidas a Kant: basta colocarmos as duas passagens de Freud, acima citadas, em relação entre si, para apercebermo-nos de que uma anula a outra. O desafio, veiculado pela primeira passagem, se torna inócuo e incompreensível se admitirmos, tal como admite a segunda passagem, uma completa equivalência entre o Inconsciente freudiano e a coisa-em-si kantiana, por outro lado, essa equivalência

precisaria ao menos ser atenuada, caso se queira preservar aquele desafio. Imagine-se, por exemplo, como reagiria um desafiado filósofo kantiano. Ele provavelmente diria a Freud:

Pois bem, se o seu conceito de Inconsciente é equivalente à coisa-em-si, então, naturalmente, e por definição, ele é atemporal, do mesmo modo como a coisa-em-si é atemporal, e não vejo onde poderia estar o caráter polêmico dessa afirmação da atemporalidade com que você pretende me desafiar.

É claro então que, se os processos psíquicos que são, segundo Freud, atemporais são os processos psíquicos inconscientes, e se esses processos inconscientes são da mesma ordem da coisa-em-si kantiana, então tais processos seriam, por definição, atemporais, já que o conceito de coisa-em-si é obtido justamente mediante a abstração das formas puras da intuição sensível, e, dentre estas, do tempo. Porém, nesse caso, o caráter de desafio com que Freud reveste a afirmação de tal atemporalidade seria incompreensível, absolutamente deslocado e equivocado. Seria como se alguém, querendo contestar o que acabamos de dizer, dissesse a mesmíssima coisa que dissemos. Vemos, assim, que o caráter polêmico da afirmação da atemporalidade só poderia ser preservado se admitíssemos, como Freud admitirá na seqüência da última passagem, acima, que o Inconsciente e a coisa-em-si kantiana não coincidem perfeitamente, que não são, ambos, igualmente incognoscíveis, que o Inconsciente é “menos incognoscível” que a coisa-em-si.

Este, portanto, é o primeiro aspecto com que se apresenta o problema da atemporalidade em Freud: ou a afirmação dessa atemporalidade não passa de uma nova forma de estabelecer a equivalência entre Inconsciente e coisa-em-si, ou a afirmação da atemporalidade, mantendo o caráter de desafio com que Freud a reveste, constitui-se em fato polêmico frente a essa equivalência. A primeira alternativa, além do inconveniente de, conforme vimos, tornar o desafio inócuo

e incompreensível, tem ainda o inconveniente de fazer a questão da atemporalidade depender da questão, de contornos menos precisos, a respeito do “psíquico não-consciente ou Inconsciente em geral”. Se aquela afirmação da atemporalidade fosse um mero desdobramento da equivalência entre Inconsciente e coisa-em-si, então teríamos de nos entender, primeiro, a respeito dos “processos psíquicos inconscientes em geral”, para só depois abordar os “processos psíquicos atemporais”. Foi seguindo esta alternativa que, para muitos, o tema da atemporalidade tornou-se algo de incompreensível na teoria freudiana: juntamente com as outras “características especiais do sistema Ics”, tais como mencionadas por Freud nos escritos *Metapsicológicos* de 1915 (Freud 1, vol III, p. 145-6; vol. XIV, p. 187), a atemporalidade, assim como a “ausência de negação”, a “ausência de teste de realidade” etc., seria o resultado de uma inferência, seria uma espécie de “construto teórico” que, tal como a coisa-em-si kantiana, não é imediata e diretamente dado, mas algo que devemos apenas postular como subjacente aos fenômenos, de modo a tornar compreensível aquilo que é diretamente dado. Em suma, se, conforme admite a concepção que procuramos invocar no início desse, a consciência é, de ponta a ponta, temporalmente estruturada, então, pensa-se, o “outro” dessa consciência não comportará a estruturação que essencialmente caracteriza essa consciência, e, portanto, este Inconsciente será, naturalmente, atemporal, já que a temporalidade só vigoraria onde vigora uma consciência. Daí a afirmação da atemporalidade, segundo essa alternativa, seria trivial, e incompreensível seria apenas a atitude de Freud, que pretende revesti-la com um caráter “fenomenológico”, que insinua ser ela algo diretamente dado à experiência. Ora, vê-se claramente que, seguindo essa alternativa, o tema da atemporalidade em Freud esvai-se completamente. É preciso, portanto, levar a sério a segunda alternativa; é preciso dar, ao menos provisoriamente, um crédito ao desafio com que Freud reveste a sua afirmação da atemporalidade. É preciso entender tal afirmação como sendo conquistada para além e contra uma suposta

equivalência entre inconsciente e coisa-em-si admitir que Freud, ao revesti-la com um caráter fenomenológico, não estava enganando-se a si mesmo, nem estava procurando nos enganar. É isto o que, na seqüência, procuraremos demonstrar.

II

Freud esteve às voltas com o problema da atemporalidade em *toda* a sua obra⁴. Com efeito, já na *Comunicação preliminar* encontramos Freud (e Breuer) anunciando a descoberta de que o evocar de uma determinada lembrança coincidia com o desaparecimento de um determinado tipo de sintoma histérico, e isso é ocasião para que eles proponham uma extensão do conceito de histeria traumática (na medida em que se determina, assim, um trauma “psíquico” para um maior número de sintomas históricos), e para que eles determinem a natureza da relação causal entre trauma e sintoma; trata-se daquilo que chamam de “causação direta ou contínua”, oposta a uma causação indireta ou apenas desencadeadora. O trauma agora é suposto agir continuamente, através de sua lembrança, na produção do sintoma. Essa conclusão, dizem Freud e Breuer, é apoiada na primeira das duas características da lembrança patogênica que eles descobrem: “as lembranças que se tornaram os determinantes do fenômeno histérico persistem, por muito tempo, com um frescor impressionante e com toda sua coloração afetiva” (Freud 1, vol. II, p. 9) Essas lembranças

⁴ Este texto desenvolve algumas das considerações já feitas em 1991, em minha dissertação de mestrado, apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Lógica e Filosofia da Ciência da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Lá procedi a uma detalhada análise do tema da atemporalidade ao longo de toda a obra freudiana.

que datavam de quinze a vinte e cinco anos atrás, encontravam-se impressionantemente intactas, e possuidoras de notável força sensória, e, quando retornavam, elas agiam com toda a força afetiva de (própria às) novas experiências. (Freud 1, vol. II, pp. 9-10)

Graças a essa característica atemporal, essas lembranças prolongavam o efeito de um evento traumático que, há muito tempo, deixava de ocorrer, e constituíam evidência de que esse evento, contínua e diretamente, através de sua lembrança, mantivera o sintoma até então. O fato de a lembrança se conservar intacta por longos períodos de tempo é condição de um traumatismo contínuo, e a determinação do traumatismo psíquico como contínuo é, segundo Freud e Breuer, a principal contribuição que então se faz, nos *Estudos sobre a histeria*, para a teoria da histeria. Acomodar teoricamente esse processo causal, assim como a característica atemporal da lembrança, que o torna possível, é a principal tarefa a que se dedicam Breuer e Freud. Com esse fim, eles mobilizam considerações extraídas de uma segunda característica da lembrança patogênica. Estas “estão completamente ausentes da memória dos pacientes, quando eles estão num estado psíquico normal, ou estão presentes apenas numa forma extremamente sumária” (Freud 1, vol II, p. 9). Apenas sob hipnose elas aparecem. Essa ressalva já nos adverte de que tal característica não é tão decididamente afirmada quanto a primeira, pois tais “estados hipnóides” não podiam ser sempre distinguidos de maneira precisa dos estados de consciência normal, e, de fato, seus conteúdos formavam uma escala contínua entre idéias perfeitamente conscientes e idéias que nunca entrariam numa consciência não hipnotizada, entre uma rememoração completa e uma amnésia total (Freud 1, vol. II, p. 12 e 229). Ou seja, enquanto a primeira característica, a característica atemporal, é diretamente extraída da constatação de que o sintoma é uma forma de lembrar e que “histéricos sofrem principalmente de reminiscências”, a segunda característica, a característica “inconsciente” da lembrança, parece corresponder a um nível de teorização

mais elevado. Podemos notar, sobretudo, que um dos aspectos com que a atemporalidade de certos processos psíquicos costumeiramente se apresenta a Freud, a indestrutibilidade ou o “não passar com o tempo”, já está aqui presente, e é afirmado como pertinente ao nível fenomenal, como sendo da ordem dos fatos ou dados diretos à observação⁵. Tal atemporalidade não é, já aqui, um mero desdobramento da hipótese a respeito do “psíquico inconsciente”, hipótese cujo embrião, a segunda característica mencionada acima, não é nem tão decididamente afirmada nem pertence ao mesmo nível fenomenal.

Sabe-se que Freud, logo depois, viria a abandonar essa idéia de “estados hipnóides”, assim como o uso da hipnose, e desenvolveria uma “teoria da sedução”, que veiculava um mecanismo causal mais complexo: durante a infância, a criança teria sido vítima de um assalto sexual, experiência que, na ocasião, lhe foi indiferente, dado que a criança não estava sexualmente preparada; mas essa lembrança permaneceu na memória, tal como todas as outras lembranças, e, ao ser associativamente evocada por outra experiência, ocorrida após a puberdade, provocaria uma inusitada liberação de desprazer, já que, nesse meio-tempo, a puberdade trouxe consigo um aumento descomunal na quantidade de excitação. Essa produção de desprazer toma o Eu de surpresa, pois ele está acostumado a espreitar fontes de desprazer apenas nas percepções, não em lembranças, de modo que o Eu se vê forçado a proceder a uma defesa patológica, retirando o afeto da lembrança e alocando-o, seja em inervações somáticas, seja em outras idéias, ao mesmo tempo em que reprime e torna inconsciente a lembrança. Assim, o surgimento de lembranças atemporais,

⁵ Para uma maior confirmação dessa afirmação, poderíamos nos referir ao impressionante relato que Breuer faz da alternância de estados pela qual passava sua paciente, Anna O., onde ela, num estado hipnóide, literalmente vivia numa época anterior à atual, chegando mesmo a desviar de móveis que já não se encontravam no mesmo lugar; que isso era efetivamente o que estava ocorrendo, diz Breuer, não é nenhuma suspeita, ou nenhuma inferência, mas é um fato “confirmado acima de qualquer dúvida”. (Freud 1, vol. II, p. 33)

lembranças que não eram desgastadas pelo tempo, seria devido não ao fato de que foram produzidas num estado diferenciado, “hipnóide”, de consciência, mas ao fato de terem recebido uma “quantidade de investimento ou afeto” que não receberam na origem. Todo esse complexo mecanismo, que viria a ser substituído em breve, dada a descoberta da “sexualidade infantil”, é claramente mobilizado por Freud com vistas à acomodação teórica do fenômeno da atemporalidade. E, já nessa época, Freud exprime dúvidas a respeito da medida em que ele próprio teria conseguido tal acomodação. Numa conferência em que expõe sua teoria das neuroses da época, diz ele:

por que pessoas saudáveis se comportam de modo diferente? Por que todas as suas excitações de muito tempo atrás não entram em operação mais uma vez, quando ocorre uma excitação nova, presente? Tem-se a impressão, de fato, de que, com pacientes histéricos, é como se todas suas experiências antigas [...] retiveram seu poder efetivo [...] Parece que a dificuldade de dispor de uma impressão presente, a impossibilidade de transformá-la numa lembrança impotente, é ligada precisamente ao caráter do inconsciente psíquico [...] o restante do problema situa-se, uma vez mais, no campo da psicologia – e, mais ainda, de uma psicologia de um tipo para a qual os filósofos têm feito pouco para preparar o caminho para nós (grifo nosso). (Freud 1, vol. III, p. 218-9)

Vemos, assim, que já nessa época Freud endereçava a afirmação da atemporalidade à filosofia, e queixava-se do fato de que esta ainda não havia sequer vislumbrado instrumentos conceituais mediante os quais tal fenômeno poderia ser acolhido. Quanto à outra afirmação, a afirmação do “psíquico inconsciente”, não é inteiramente justificada a costureira queixa freudiana no sentido de que a filosofia, em uníssono, não a admitiria: pois tal como Freud o cita, em *Chistes e sua relação com o inconsciente*, Lipps já havia antecipado aquilo que, depois, se tornaria a forma, digamos, padrão mediante a qual Freud introduziria seu conceito de Inconsciente: os dados da cons-

ciência apresentariam várias lacunas, e permaneceriam ininteligíveis enquanto não fossem interpolados, entre eles, processos psíquicos inconscientes, processos que, embora não encontrem representação alguma na consciência – sendo, portanto, apenas inferidos –, são, no entanto, imprescindíveis à intelegibilidade dos próprios processos conscientes etc etc (Freud 1, vol. IV, p. 139 n. 1; vol. VIII, p. 147 n.1). Além disso, e conforme vimos, Kant já havia admitido que, mediante o sentido interno, a mente ou a alma apreende a si mesma, não tal qual é em si mesma, mas apenas como aparece a si mesma. Ou seja, a afirmação do “psíquico inconsciente” não apresentava, relativamente à filosofia, um caráter tão polêmico quanto a afirmação da atemporalidade.

O capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* procura, justamente, fornecer a psicologia mencionada por Freud, acima. Freud abre o capítulo com a apresentação de um sonho que, segundo ele, não apresenta problemas relacionados à sua interpretação, mas que, apresenta a característica *essencial* dos sonhos, a característica que os distinguem da vigília, e que não é outra que não o fato de que, nos sonhos, um pensamento, geralmente o pensamento de algo desejado, é objetivado, é representado como cena *presente e atual*, é experienciado (Freud 1, vol. V, p. 534). Freud considera essa característica sob dois aspectos: sob o primeiro, um pensamento é, no sonho, representado como uma situação presente, é transformado para o tempo presente, e, sob o segundo aspecto, o pensamento (abstrato-verbal) é transformado em imagens visuais e sensíveis. De um modo geral, o primeiro aspecto consiste no fato de que o pensamento, sob o trabalho do sonho, perde suas cláusulas condicionais e flexões temporais: um pensamento da forma “Ah, quem me dera ocorresse tal e tal...” é transformado num enunciado no tempo presente, que afirma que tal e tal ocorrem, agora, de fato.

Ao comparar brevemente esses dois aspectos, Freud diz que o primeiro aspecto, mas não o segundo, está presente em todos os sonhos, pois há sonhos em que o pensamento é transformado no tempo pre-

sente, mas não em imagens sensíveis; ou seja, o aspecto atemporal é, segundo ele, uma característica universal dos sonhos. Apesar disso, é em relação ao segundo aspecto que Freud dedica todo o esforço, é a tornar possível esse aspecto do sonho que visa a construção do aparelho psíquico veiculado pelo capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*. Pois, segundo Freud, o primeiro aspecto tornar-se-ia facilmente inteligível quando fosse inteligível a tese do sonho como realização de desejos, pois apenas no tempo presente um desejo pode ser representado como realizado.

O modo como Freud argumenta em favor da tese do sonho como realização de desejo é bastante curioso: antes de mostrar que apenas desejos (e não outros atos mentais, tais como dúvidas, temores, expectativas etc.) podem figurar como produtores de sonhos, Freud argumenta que apenas desejos inconscientes (e não desejos conscientes) podem ser tais produtores e antes de estabelecer isso, ele argumenta que apenas desejos inconscientes e *infantis* (e não desejos que, originando-se no pré-consciente, foram, durante o dia, repudiados para o Inconsciente) podem ser os produtores de sonhos:

Conforme indicações da psicanálise das neuroses, encaro esses desejos inconscientes como sempre ativos [...] Estes sempre ativos e, por assim dizer, imortais desejos de nosso inconsciente [...] são [...] de origem infantil [...] Eles compartilham esse caráter de indestrutibilidade com todos os outros atos psíquicos realmente inconscientes [...] É mesmo uma particularidade proeminente dos processos inconscientes que eles permaneçam indestrutíveis. No Inconsciente nada chega ao fim, nada é passado ou esquecido [...] Mesmo o que nós estamos inclinados a tomar por auto-evidente e a explicar por uma influência primária do tempo sobre os traços de memória, qual seja, o definhamento das lembranças e o enfraquecimento do afeto das impressões não mais recentes, são, em realidade, transformações secundárias. (Freud 1, vol II, p. 550; vol. V, p. 577-8)

Essa “imortalidade” ou “indestrutibilidade” dos desejos que produzem o sonho são ditas características de um “outro domínio”, de um outro sistema que não o sistema Pcs-Cs. Ou seja, aqui a afirmação da atemporalidade perde o caráter de dado fenomenal, e já se encontra na dependência da afirmação a respeito do Inconsciente em geral; conforme veremos, é sob essa dependência que lhe advirá caracterizações eminentemente negativas. Antes, porém, observemos a maneira como a afirmação da atemporalidade, o primeiro e essencial aspecto dos sonhos mencionado acima, se acopla à tese do sonho como realização de desejo. Modelado sobre a “vivência de satisfação”, o desejo será definido como um impulso que procura restabelecer uma situação anterior de satisfação, como um impulso que procura reinvestir a imagem mnêmica da percepção do objeto, cuja aparição anterior foi simultânea à eliminação da tensão produzida pela necessidade. E, por “realização de desejo”, Freud entende o reaparecimento dessa percepção do objeto desejado. Freud supõe que as primeiras realizações de desejo foram alucinatórias, onde a tensão gerada pela necessidade era imediatamente transferida de modo integral para a imagem mnêmica do objeto, que antes fora concomitante ao desaparecimento da tensão. Numa segunda fase dessa vivência, a realização alucinatória de desejos cede lugar a modos mais eficientes de realizar desejos, aquela imagem mnêmica não é mais integralmente investida, e esses modos mais eficientes cobrem a totalidade dos atos mentais. Nesses modos mais eficientes, porém, o que se deseja é o mesmo, quer dizer, realizar desejos, e estes últimos modos representam apenas desvios ou adiantamentos provisórios em relação ao que era visado na primeira fase. Poderíamos dizer que, segundo Freud, em *todos* os atos psíquicos vigora este mesmo e único esquema temporal: *trata-se de restabelecer, no futuro, um estado de coisas anterior e passado*. Presente não só nos sonhos (Freud I, vol. II, p. 588; vol. V, p. 621) mas também nas ações-com-propósitos, esse mesmo esquema temporal é muito bem descrito por Freud, em *Poeta e o fantasiar* (Freud I, vol. X, p. 147-8), no que diz respeito aos devaneios, que constituem um meio-termo entre os sonhos e as ações-

com-propósito. Porém, é fácil observar que esse esquema temporal nada mais é que a atemporalidade numa outra perspectiva: Freud fala do sujeito desejando restabelecer no *futuro* um estado de coisas *passado*; nós o descreveríamos assim, mas é de supor-se que, para o sujeito mesmo, esse passado não seja “passado”, que ele recusa-se justamente a reconhecer tal estado de coisas como “passado”, e que adere a um eterno presente. Em suma, não se trata apenas de dizer que o desejo é atemporal, mas sim, e também, que o que se deseja primordialmente é a própria atemporalidade.

Nos escritos *Metapsicológicos* de 1915, a atemporalidade, designada como uma das “características especiais do sistema Inconsciente”, ganha uma caracterização eminentemente negativa:

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

Tais características especiais, que, além da atemporalidade, contam com a “ausência de negação” e o “processo primário”, são aquilo que, para além do atributo de ser ou não consciente, serviriam para caracterizar os processos psíquicos inconscientes, e constituiriam, no entender de Freud, uma forte razão para a divisão da mente em “sistemas”, na medida em que se referem a leis diferenciadas de funcionamento dos processos psíquicos. Trata-se de uma caracterização eminentemente *negativa*: negar a atribuição de um predicado a um sujeito não é o mesmo que predicar esse sujeito com outro predicado, a não ser quando o número de predicados possíveis seja limitado, o que não parece ser o caso aqui. Dizer que os processos psíquicos em questão não são temporalmente ordenados não nos informa sobre como eles são ordenados (se é que são ordenados de algum modo); dizer que eles não são alterados pela passagem do tempo não nos informa sobre

o que os pode alterar (se é que são alterados de algum modo); enfim, dizer que não mantém relação alguma com o tempo não nos informa sobre seus outros tipos de relações, se é que as há. Além de negativa, porém, essa caracterização da atemporalidade comporta uma aparência *fenomenológica*; Freud parece pretender estar descrevendo um estado de coisas, não inferido ou hipoteticamente construído, mas diretamente dado. Há, portanto, uma certa tensão, nessa caracterização da atemporalidade, entre os seus aspectos negativo e fenomenológico, e, conforme afirmamos anteriormente, é essa tensão o que tem feito do tema da atemporalidade um tema ao mesmo tempo exótico e não elaborado da teoria freudiana.

Com o objetivo de resolver essa tensão, formou-se uma opinião que procura representar Freud como querendo dar-nos a impressão de ter descoberto um outro domínio da realidade, domínio este tão “outro” que, a princípio, não poderia ser descrito a não ser negativamente: Freud estaria se comportando aqui como o sujeito que, querendo se passar pelo “descobridor” de um novo continente, afirmasse que constatou lá não haver nem ar, nem água, nem terra. O modo como aquela afirmação da atemporalidade surge, continua tal opinião, nos faria suspeitar que, antes de entendê-la, deveríamos nos entender primeiro a respeito da distinção entre processos psíquicos conscientes e inconscientes, já que a atemporalidade é dita ser um atributo, entre outros, destes últimos. Segundo essa opinião, bastaria considerar essa distinção, juntamente com a idéia da ordenação eminentemente (talvez, mesmo, exclusivamente) temporal da consciência, para que a atemporalidade fosse facilmente deduzida. Nesse caso, a atemporalidade não seria nada mais do que um caso particular e trivial da distinção entre consciente e inconsciente. Acrescente-se a isso as inúmeras passagens de Freud, em que ele afirma serem os processos psíquicos inconscientes apenas um construto teórico, uma “construção auxiliar”, que não se refere, nem pretende se referir, a nada. Tais processos inconscientes seriam apenas inferidos a partir dos processos conscientes, e seriam entre

estes interpolados apenas com o objetivo de preencher as lacunas destes últimos e torná-los inteligíveis. Quer dizer, o “descobridor”, que mencionamos há pouco, reconheceria, agora mais sóbrio, que na realidade não viu um não-ar, nem uma não-água, nem uma não-terra. É sob essa perspectiva, finaliza esta opinião, que devemos considerar as analogias, retiradas da mitologia, da arqueologia e de outros domínios exóticos, às quais Freud recorre ao comunicar a “descoberta” da atemporalidade: com elas, Freud estaria tentando dar a ilusão de que se trata da descrição de um estado de coisas quando, na realidade, nada está sendo descrito. A caracterização negativa da atemporalidade seria um desdobramento trivial do alegado caráter incognoscível do Inconsciente, e o caráter fenomenológico com que Freud a cerca não deveria ser levado a sério.

Para mostrar o equívoco presente nessa opinião, basta-nos demonstrar que a afirmação freudiana da atemporalidade não é um mero desdobramento da distinção entre processos psíquicos conscientes e inconscientes; que ela, ao contrário, é obtida e mantida *contra* e para além dessa distinção. Deveremos, assim, encontrar Freud fornecendo uma caracterização *positiva* da atemporalidade, pois, conforme vimos, a monótona caracterização negativa desta, a simples “imutabilidade” ou “indestrutibilidade” de determinados processos psíquicos, era o resultado direto do fato de esta atemporalidade ser pensada como um mero desdobramento da distinção entre consciente e Inconsciente. E, uma vez de posse dessa caracterização positiva, estaremos dando conta do caráter fenomenológico com que Freud cerca sua afirmação da atemporalidade, e, assim, estaremos restituindo o caráter polêmico do desafio que, com ela, Freud endereça a “Kant”.

III

A caracterização negativa da atemporalidade parecia estar estreitamente ligada àquilo que Freud pensava como ocorrendo na *histeria*; desde a *Comunicação preliminar*, como vimos, a *repressão*, na histeria, comportava dois aspectos principais: a idéia rejeitada era excluída da consciência e essa idéia permanecia inalterada no inconsciente. Tanto aquela exclusão como esta inalterabilidade eram pensadas de forma absoluta, e a caracterização da atemporalidade não podia ser mais que negativa: era preciso que a idéia existisse inalterada pelo tempo, pois os sintomas, que são formas pelas quais esta idéia era lembrada, ainda existiam igualmente inalterados pelo tempo, ao mesmo tempo em que as formas não patológicas de lembrar pareciam completamente excluídas. Quando se voltou para a *neurose obsessiva*, e com o conseqüente desenvolvimento da noção de *regressão*, Freud começou a vislumbrar a possibilidade de haver *modificações* no Inconsciente (Freud 1, vol. VII, p. 250; vol. XVIII, p. 199), pois a noção de regressão é construída sobre as de “mudança” e “desenvolvimento”, e significa o regresso a fases anteriores de desenvolvimento, de modo que uma fase posterior, uma vez abandonada, pode não ser recuperada novamente (Freud 1, vol. XI, p. 45; vol. XIV, p. 286). De fato, na primeira vez em que usa o termo *Zeitlosigkeit*, Freud já afirma que tais processos psíquicos são preservados não apenas na forma em que foram primeiramente recebidos, mas também em todas as formas que eles adotaram em seus *posteriores desenvolvimentos* (Freud 1, vol. VI, p. 274-5). Começamos a perceber, assim, que Freud, a respeito da atemporalidade, não se limita mais a afirmar apenas a “indestrutibilidade” ou “inalterabilidade pelo tempo” do recalcado; não se limita mais a excluir tais processos psíquicos do domínio daquilo que está sujeito ao tempo, mas em conexão com a regressão e a neurose obsessiva, aproxima-se de uma caracterização *positiva* da atemporalidade, como podemos ver nesta passagem de *O homem dos ratos*, onde, em meio às discussões sobre

os aspectos que ele chama, significativamente, de “fenomenológicos” do pensamento obsessivo, afirma:

Não procurarei empreender, desta vez, uma apreciação psicológica do pensamento obsessivo. Ela traria resultados extraordinariamente valiosos e faria mais, para a clarificação de nosso conhecimento da natureza do *consciente* e do inconsciente, do que o estudo da histeria ou dos fenômenos hipnóticos. Seria muito desejável que os filósofos e psicólogos, que desenvolvem suas perspicazes teorias sobre o inconsciente por “ouvir dizer” ou a partir de definições convencionais, fossem, antes, buscar a mais decisiva impressão no fenômeno do pensamento obsessivo... Mencionarei aqui, apenas, que na neurose obsessiva ocasionalmente *os processos psíquicos inconscientes irrompem na consciência de forma pura e não distorcida*, que tais irrupções podem efetuar-se nos mais variados *estágios* do processo de pensamento inconsciente, e que a idéia obsessiva, no momento da irrupção, deve ser reconhecida em sua maior parte como *formações há muito existentes*” (grifo nosso) (Freud 1, vol. VII, p. 88; vol. X, p. 228)

Essa passagem é muito importante: ao invocar os “filósofos”, Freud deixa claro o âmbito propriamente filosófico das implicações daquilo que, a seguir, ele vai afirmar. A maior relevância do estudo da neurose obsessiva, enquanto contrastada a menor relevância do estudo da histeria, no que diz respeito ao conhecimento da natureza da *consciência*, torna-se mais compreensível quando notamos que, em outro lugar desse mesmo texto, Freud afirma que na repressão, realizada mediante regressão, própria às neuroses obsessivas não ocorre a amnésia característica da histeria, e a idéia traumática permanece consciente (Freud 1, vol. X, p. 195-6). Ou seja, parece que o estudo da histeria acabou sendo contaminado pelo ambiente, “espetacular e misterioso”, dos experimentos hipnóticos, onde parecia haver uma clara e incisiva distinção entre o que era e o que não era consciente para o paciente. Tudo isto vem corroborar a principal e

surpreendente afirmação de Freud: esses processos “inconscientes” irrompem na *consciência* de forma pura e não distorcida, e aí, na consciência, eles se mostram *atemporais*. Tais processos atemporais perdem, aqui, qualquer conotação de “processos inacessíveis à consciência” e de “processos apenas inferidos”. Ao enfatizar que tais processos irrompem de forma “pura e não distorcida” na consciência, Freud está, talvez como em nenhum outro lugar de sua obra, pondo em questão aquela que, normalmente, é entendida como a proposição fundamental da psicanálise: a distinção, tanto descritiva como, principalmente, sistemática, que a censura opera entre o Consciente e o Inconsciente. E o que se lhe apresenta, assim, na consciência são processos psíquicos atemporais, processos que não apenas são surpreendentemente antigos, mas que também apresentam desenvolvimentos e estágios que permanecem conjuntamente com os estágios anteriores a partir dos quais se desenvolveram. Isto restitui todo o sentido, toda a importância, que o tema da atemporalidade tem para Freud, e torna compreensível a sua atitude, no sentido de que tal tema mereceria uma consideração filosófica. Não se trata, na afirmação da atemporalidade, de inferir processos que, por serem supostos inconscientes, e por supor-se que a consciência é, de ponta a ponta, temporalmente estruturada, conclui por caracterizar negativamente os processos em questão como “atemporais”; trata-se, sim, de apontar para o fenômeno no qual determinados processos *conscientes* apresentam, relativamente ao tempo, características especiais de desenvolvimento e mudança.

Com efeito, Freud, numa série de passagens, procura estabelecer as características daquilo que não poderíamos designar de outra maneira a não ser mediante a noção, difícil, de um “desenvolvimento atemporal”:

O desenvolvimento psíquico possui mesmo uma particularidade que não se encontra em mais nenhum outro processo de desenvolvimento. Quando uma aldeia vai crescendo e se transforma numa cidade, ou uma

criança num homem, então aldeia e criança perecem e desaparecem na cidade e no homem [...] Acontece diferentemente no desenvolvimento psíquico. Aqui, não se pode descrever o estado de coisas, ao qual não há outro que se compare, a não ser através da afirmação de que *cada fase de desenvolvimento anterior mantém-se conservada ao lado da posterior que surgiu a partir da anterior*.(grifo nosso) (Freud 1, vol. IX, p. 45; vol. XIV, p. 286)

Essa caracterização *positiva* da atemporalidade recebe de Freud, em *O mal-estar na civilização*, uma longa exposição, que não podemos reproduzir aqui; nela, a sobrevivência e permanência do passado ao lado dos estágios que se desenvolveram a partir dele é pensada em analogia com o desenvolvimento histórico da cidade de Roma. Freud se esforça em imaginar, por exemplo, as formas anteriores de uma construção como coexistindo com as formas posteriores assumidas pela mesma construção. Veríamos, por exemplo, um mesmo prédio como velho e novo, e isto ao mesmo tempo. Ao final, Freud abandona toda a tentativa:

Não há, evidentemente, nenhum sentido em imaginar o restante da fantasia, ela conduz ao inimaginável e, mesmo, ao absurdo [...] o mesmo espaço não comporta dois ocupantes diferentes. Nossa tentativa parece ser uma brincadeira ociosa; ela tem apenas uma justificação: ela nos mostra quão distanciados estamos de dominar as particularidades da vida psíquica através da representação intuitiva.(Freud 1, vol. IX, p. 200-3; vol. XXI, p. 66-71)

Inimaginável e absurda, essa concepção de um desenvolvimento atemporal parece a Freud, ao mesmo tempo, tanto difícil de ser desenvolvida como cheia de promessas em seus resultados; é assim que, por último, encontramos Freud, nas *Novas conferências introdutórias*, lamentando o estado em que teve de deixar o problema da atemporalidade. “No Isso”, diz ele,

percebe-se, com surpresa, a exceção ao teorema filosófico de que Espaço e Tempo são formas necessárias de nossos atos psíquicos. No Isso não se encontra o que corresponde à idéia do tempo, não há nenhum reconhecimento de um transcurso temporal e não há, o que é mais notável e que aguarda apreciação no pensamento filosófico, nenhuma alteração dos processos psíquicos pelo transcurso do tempo.

Sempre tenho tido de novo a impressão de que nós temos feito muito pouco uso, para nossa teoria, desse fato indubitavelmente estabelecido da inalterabilidade do recalcado pelo tempo. Aí parece abrir-se um acesso aos mais profundos conhecimentos. Infelizmente, eu também não fiz progressos nisso. (Freud 1, vol. 1, p. 511; vol XXII, p. 74)

Notamos, assim, que por “atemporalidade” Freud não entende apenas a “inalterabilidade”, “indestrutibilidade” etc. de determinados processos psíquicos, mas, mais que isso, uma espécie de desenvolvimento onde as fases ou estágios anteriores persistem ao lado ou conjuntamente com as fases ou estágios posteriores derivados dos primeiros. Também não se trata mais, e apenas, de negar a tais processos qualquer inserção temporal, mas de atribuir-lhes uma temporalidade especial, não encontrável em outros processos de desenvolvimento, onde o surgimento de um novo estágio anula completamente o estágio anterior. Já não se trata mais de comparar tal atemporalidade com aquilo que teria ocorrido com Pompéia (Freud 1, vol. X, p. 39-40 e vol. XI, p. 397-8; vol. IX, p. 34 e vol. XXIII p. 260), que permaneceu meramente inalterada sob e por causa do soterramento, mas de compará-la com uma cidade como Roma, que possui um longo passado histórico ainda de certa forma presente e vivo. Porém, teria Freud razão em afirmar que tal desenvolvimento “atemporal” não é passível de uma representação intuitiva? Por que a concepção de tal desenvolvimento permaneceu para Freud tão difícil?

Acreditamos ter mostrado que a afirmação freudiana da atemporalidade não é um mero desdobramento da distinção entre consciente

e inconsciente, e ter mostrado também que Freud não se limita a caracterizar negativamente a atemporalidade, isto é, que Freud conquista, contra e para além daquela distinção, uma caracterização positiva desta. Dessa forma, mostramos que o desafio da atemporalidade, que Freud lança à filosofia em geral e à filosofia de “Kant” em particular, só tem sentido se essa atemporalidade for não uma inferência ou um construto teórico, mas algo pertinente ao nível fenomenal mesmo, isto é, se tal atemporalidade for dada à consciência mesma. O que está implicado nesta caracterização positiva da atemporalidade, portanto, não é a mera inalterabilidade ou indestrutibilidade pelo tempo de certos processos psíquicos, mas um “desenvolvimento atemporal”, ou seja, um desenvolvimento onde os estágios anteriores persistem conjuntamente com os estágios posteriores que se desenvolveram a partir deles. Como, porém, emprestar sentido a essa nossa afirmação de que tal tipo de desenvolvimento pode ser encontrado na *consciência*?

IV

Cabe a Bergson (3) sem dúvida, o mérito de ter desenvolvido a concepção de uma duração ou *temporalidade pura*, dando conta assim da solidariedade estreita que há entre o Eu (ou a consciência) e o Tempo, ao mesmo tempo em que procura determinar as características próprias dessa temporalidade, isto é, procura depurá-la de tudo aquilo que na realidade não lhe é pertinente. No âmbito de uma crítica às concepções da psicologia associacionista, tais como as de “quantidade intensiva” e de “estados psicológicos”, Bergson procura mostrar que a temporalidade homogênea, tal como implicada nessas concepções, na consiste realidade numa transposição ou tradução indevida do tempo em espaço. Ou seja, trata-se de mostrar que aquelas concepções são necessariamente construídas sobre a intuição, não do tempo mesmo, mas do espaço: em relação à “quantidade intensiva”, por exemplo, Bergson mostra que a medida e o número supõem um meio homogêneo onde

dois elementos qualitativamente iguais ainda possam ser apreendidos como não idênticos. Portanto, é a abstração ou o nivelamento do caráter qualitativo e o espaço o que torna possível o número e a medida. Mas não há relações espaciais entre sensações, e o caráter qualitativo é justamente o que, nesse caso, se pretenderia medir. Tarefa impossível, portanto. É essencial ao número e à medida que dois elementos sejam iguais em qualidade sem serem idênticos, sem se confundirem como um único e mesmo elemento. Abstraindo-se ou nivelando-se o aspecto qualitativo, apenas o espaço permanece como princípio de diferenciação. No caso dos fenômenos internos, porém, continua Bergson, não há relações espaciais, não há como diferenciar sensações qualitativamente iguais, e não se pode justapor e sobrepor sensações umas às outras quer dizer, a medida aí é impossível. O mesmo ocorre no que diz respeito à concepção de “estados psicológicos”: seria, pergunta Bergson, a multiplicidade de tais estados uma multiplicidade numérica? Para que sejam possíveis a adição e a contagem, é preciso que se retenham as imagens sucessivas dos elementos já contados ou já adicionados e se as justapõem a cada um dos novos elementos que se evoca. É necessário que cada um dos elementos persista enquanto se passa ao seguinte, é necessária a percepção simultânea de uma multiplicidade de partes. E o meio onde isto é possível, diz Bergson, é o espaço, pois um momento do tempo, por sua própria natureza, não pode manter-se de modo a se acrescentar a outros. Cada momento sucessivo da duração, diz Bergson, não só não permanece, como também não são distintos dessa maneira, mas penetram-se mutuamente, como as notas de uma melodia. Se a intuição do espaço é a intuição de um meio homogêneo, inversamente também todo meio homogêneo será espaço, e somente aí é possível a divisibilidade infinita e a exterioridade recíproca característica dos números, dos objetos e dos estados do mundo físico em geral. Por outro lado, contrapõe Bergson, os estados psíquicos não permanecem de modo a constituir uma soma, são indivisíveis enquanto atos mentais e penetram-se mutuamente; eles não resultam de uma soma de estados mais elementares, nem podem entrar como unidade na composição de

outros estados. Em suma, Bergson procura mostrar que a intuição do Espaço é a intuição de um meio homogêneo, infinitamente divisível, onde duas partes podem ser ditas iguais sem, ao mesmo tempo, serem ditas idênticas, duas partes estas que podem coexistir exteriores uma à outra, que se justapõem sem se penetrarem, simultaneamente perceptíveis como distintas e sobreponíveis, como múltiplas e comparáveis. Há aí apenas simultaneidades, apenas o presente, e não há sucessão nem duração, pois estas só existiriam, diz Bergson, para uma *consciência na qual o passado coexiste com o presente*. Bergson parece admitir que haja mudança aí, mas mudança que não redunde em sucessão, já que do estado anterior nada fica. É nesse sentido que Bergson designa os estados do mundo físico e exterior como *reciprocamente exteriores: quando um aparece, o anterior já não existe mais*. A intuição do Tempo, ou de nós mesmos, por outro lado, revelaria aquilo que Bergson chama de duração pura: um meio heterogêneo, uma sucessão de mudanças qualitativas que se penetram umas às outras, que não se exteriorizam umas às outras, que formam algo comparável a um organismo vivo ou, melhor, a uma melodia. Há aí sucessão sem distinção, uma penetração mútua de elementos, onde cada parte é representativa do todo e dele não se distingue. Como reino da pura sucessão, não há aí comparação possível entre dois momentos da duração, já que tanto eles são não distintos quanto não são sobreponíveis uns aos outros. Um novo momento da duração, finaliza Bergson, se integra dinamicamente aos momentos anteriores, sem constituir uma soma numérica; organiza-se com eles, de modo que o momento novo como que repercute nos momentos anteriores, reorganizando-os num conjunto absolutamente novo, ao mesmo tempo em que já era como que anunciado, pré-figurado, pelos momentos anteriores. Em suma, diz Bergson, no Eu há sucessão sem exterioridade recíproca, e no mundo exterior há exterioridade recíproca sem sucessão.

Ora, podemos notar, a partir dessa breve consideração da análise bergsoniana, que *aquilo que Bergson chama de “duração ou temporalidade pura” pode, paradoxalmente, ser aproximado daquilo que Freud chama de “atemporalidade”, e que nós, acima, designamos como*

sendo uma caracterização positiva da atemporalidade. De modo a mostrar como tal aproximação é possível, gostaríamos de nos referir à interessantíssima análise que Freud realiza do *Moisés* de Michelangelo (1914): de modo a compreender certos detalhes dessa estátua (o modo como os dedos da mão estavam cravados na barba, a posição da tábua de pedra que continha os mandamentos etc.), Freud impõe-lhe movimento, e acaba reconhecendo, na posição atual, uma espécie de compromisso entre duas posições imediatamente anteriores, de modo que a posição atual como que guarda vestígios das posições anteriores, como que está sobrecarregada de vestígios do passado. A exposição freudiana da transição entre as três posições é muito mais contínua do que os desenhos que ele introduz, e nessa exposição as diferentes posições do Moisés interpenetram-se mutuamente, elas apresentam a mesma “interpenetração mútua” que era destaque na análise bergsoniana da duração pura. Aqui, é verdade, não dizemos, como Bergson, que uma posição “anuncia” ou “prefigura” a posição imediatamente futura, mas que ela “guarda vestígios” da posição imediatamente passada; no entanto, o processo é fundamentalmente o mesmo.

Ouro Preto, novembro de 2004.

Referências bibliográficas

1. FREUD, Sigmund. *Studienausgabe*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main. – *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. The Hogart Press/ Institute of Psychoanalysis, Londres, 1953-74.
2. ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*, São Paulo: Liv. Francisco Alves, 1978.
3. BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

Instruções para os autores

1. Os trabalhos enviados para publicação devem ser inéditos, conter no máximo 40 laudas (30 linhas x 70 toques) e obedecer às normas técnicas da ABNT (NB 61 e NB 65).
2. Os artigos devem ser acompanhados de resumo de até 100 palavras, em português e em inglês (*abstract*), palavras-chave em português e em inglês, e referências bibliográficas em ordem alfabética, obedecendo as normas de referência bibliográfica da ABNT (NBR 6023).
3. A comissão executiva reserva-se o direito de aceitar, recusar ou re-apresentar o original ao autor com sugestões de mudança. Os relatores de parecer permanecerão em sigilo.

Notes to Contributors

1. Articles are considered on the assumption that they have not been published wholly or in part. Contributions should not exceed forty double-space pages.
2. A summary abstract of up to 100 words (Portuguese and English) should be attached to the article, including key-words (Portuguese and English) and bibliography in alphabetical order.
3. All articles will be strictly refereed.

Edição Joana Monteleone

Assistente editorial: Clarissa Boraschi Maria
Assistente de produção: Guilherme Kroll Domingues
Imprensa: Rodrigo Borges Delfim
Administração: Aila Regina da Silva
Comercial: Ronaldo Capel
Estagiária: Marília Chaves

Capa, projeto gráfico e diagramação: Clarissa Boraschi Maria
Revisão: José Muniz Jr.

Imagem da capa: XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Impressão: XXXXXXXX