

A Psicanálise e a Literatura no Nosso Tempo

Luís Dias Martins⁹

Na verdade, não ensino psicanálise, a minha área de docência é a cultura, e fundamentalmente a literatura como criação, por um lado, e património, por outro. O lugar que a psicanálise aí tem reduz-se à sua compreensão como instrumento de esclarecimento do espaço subjectivo do indivíduo e enquanto representação da construção do sujeito. Contudo, essa redução da psicanálise não significa uma desvalorização, pois os problemas que um determinado indivíduo enfrenta na constituição como sujeito de linguagem, ao mesmo tempo seu súbdito e seu agente, isto é, numa dialéctica entre a liberdade e a determinação social, são centrais ao entendimento da cultura. Esta questão, a da constituição da subjectividade, tendo uma actualização histórica em cada momento social e cultural dos indivíduos em comunidade, não deixa também de ser antropologicamente uma aporia constante num plano mais geral e individual. É aí que a psicanálise e a sua *praxis*, tanto analítica como reflexiva, são fundamentais.

Compreendo a minha intervenção na área da psicanálise como uma digressão (*digressio*) no campo do objecto literário. Ora, a *digressio* é um dispositivo retórico com determinados protocolos, porventura o mais importante de entre eles seja o de ser um argumento construído a partir de um pequeno detalhe, ao lado, estranho ao motivo central desta reflexão. Outra das suas possíveis regras retóricas é a coloração apaixonada da sua argumentação, pois aí interessa mais ao orador conquistar os afectos da audiência através do *exemplum* exposto, do que dirigir-se ao seu raciocínio, ou, dito de outro modo, importa mais apelar ao seu raciocínio por intermédio do análogo do que pelo lógico. Contudo, este vagabundear por áreas adjacentes e, até longínquas, à *praxis* psicanalítica, antes de ser uma

⁹ Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

digressio, é neste preciso momento um *exordio*, um ataque à questão, um modo de trânsito entre o ruído ou o silêncio — pouco importa nas actuais circunstâncias —, que à volta da psicanálise se foi fazendo, e a entrada, por assim dizer, na matéria que nos interessa. Acontece que ambas estas figuras do discurso são ambíguas quanto ao seu conteúdo, circunscrevendo-se nos limites do seu objecto e ao mesmo tempo ultrapassando-os; têm algo de *transicional*¹⁰, dando um estatuto de realidade e verosimilhança ao ficcional, são passagens entre a matéria central e o exemplo que a ilumina, no caso da *digressio*, ou entre a ausência de discurso, ou argumento, e o seu objecto, no *exordio*. O modo e o meio pelos quais esse estatuto de realidade é ajunto ao ficcional são o *pathos*, nas suas várias expressões; ou seja, o fundamento para a conquista do assentimento do ouvinte está na anuência do seu *ethos* por meio da manipulação pelo orador do seu *pathos*. O pensamento sobre a literatura sempre teve uma dificuldade insolúvel no seu argumento, definir o seu objecto sem cair na subjectividade inerente à sua prática, tanto criativa como de interpretação. Acontece que toda a justificação epistemológica da literatura como objecto do saber começa logo à partida – no seu *exordio*, por assim dizer – por querer retoricamente distanciar-se de qualquer suspeita subjectiva, o que limita de imediato toda e qualquer *digressio* por carreiros estranhos ao seu objecto, cujo estatuto é lábil em absoluto. Como se o *ethos*, hoje dominante, guardasse um preconceito contra toda e qualquer forma de pensamento analógico e não objectivo, ao considerar essas formas argumentativas vazias por retóricas e falsas, num entendimento bastante significativo, e historicamente recorrente, da retórica como conjunto de silogismos obscurecedores da luz dos factos e da verdade. Penso, contudo, com Maurice Blanchot¹¹, que a fragilidade, tanto da literatura como da crítica, não reside essencialmente na sua subjectividade, mas, antes na sua circunstancialidade. Dito de um outro modo, a sua fraqueza epistemológica está em que se desfaz e se mitiga quase imediatamente após se ter produzido.

¹⁰ Neste contexto, compreendo *transicional* de modo mais abrangente do que o determinado por D. W. Winnicott (1971). Em primeiro lugar, alargo o seu escopo da psicologia do inconsciente, no desenvolvimento da criança de colo, para a prática cultural; sem contudo deixar de sublinhar o estatuto entre o interno e o externo do *objecto transicional* winnicottiano e de acrescentar que também o autor inglês alarga o seu conceito à prática cultural. Com efeito, a prática literária, como a artística, é um jogo (no sentido do *playing* do psicanalista inglês) em que o sujeito objectiva uma posse do mundo (ou a ausência dela) através da sua representação.

¹¹ BLANCHOT, M. (1963). Préface – *Qu'en est-il de la Critique? à Sade et Laoutréamont*. Paris : Les Editions de Minuit. pp. 9-14.

A psicanálise e a literatura do nosso tempo

Contudo, neste empalidecimento reside a sua força. Como, julgo que acontece na análise, o *insight* desfaz-se após ter sido um fascínio fracamente representado na linguagem: no discurso do crítico, como na fala do analisando, vive-se de encontros falhados, de oportunidades perdidas na procura constante de um objecto inapreensível. Julgo que esta situação epistemologicamente frágil para o saber da literatura é similar à situação da psicanálise. A defesa da reflexão sobre literatura acaba sempre por, em algum momento, recorrer ao *ethos* individual, cultural e social. Estou certo de que a defesa da psicanálise enfrenta, hoje, os mesmos problemas e os mesmos impasses. É que a actualidade, como aponta Jacques-Alain Miller¹², pretende avaliar todas as práticas sociais com o objectivo de combater e reformar as que são prejudiciais ao Estado ou ao público. Sendo que as que o são para o Estado, são-no para o público, segundo o pensamento político dominante. No quadro da globalização não há mais espaço para perdas de tempo com práticas cuja avaliação é duvidosa e cujo retorno de valor é muito incerto. Com efeito, tal como a psicanálise, as disciplinas onde se pensa e reflecte sobre a literatura têm os mesmos problemas de avaliação e retorno do valor económico nelas investido. Talvez devêssemos começar por defender a dimensão subjectiva das nossas práticas e não, como alguns parecem tentados, por reinventar e construir uma objectividade indeterminável.

No mundo actual, a configuração do humano já é tão frágil que face às novidades tecnológicas do presente, e às que se anunciam para o futuro, a maioria de nós experimenta o horror da perda da nossa humanidade. Esta situação, nos seus aspectos mais aparentes, nada tem de novo, pois não é a primeira vez que a tecnologia impõe uma nova configuração da sensibilidade do humano que, num primeiro momento, parece aos mesmos humanos uma violência inumana. Porém, como adverte Lyotard¹³, a humanidade e o seu sentido não estão, à partida, definitivamente dados e adquiridos. Sendo

¹² «Un asservissement général à l'évaluation», texto de Jacques-Alain Miller, lido na "Internet", em resposta a um artigo de Eric Favereau, *Divisions du côté des analystes*, publicado no jornal *Libération* de 25 de Outubro de 2003.

¹³ LYOTARD, J-F. (1988). *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris : Galilée; pp. 9-15. Ver ainda o capítulo «Si l'on peut penser sans corps» (pp. 17-31) bastante elucidativo para a questão que nos importa.

verdade que a humanidade do homem tem sido desvendada num processo em que a sua natureza original acaba sempre por fazer sentir a sua força, ou seja, que a humanidade se tem descoberto a si mesma na medida em que sente a sua desumanidade, esse processo só durará enquanto a abertura, a ferida e escancaramento originais do pequeno humano continuarem a desenhar e definir a sua representação. É a indeterminação do humano, a “ferida” original que devemos o sentimento da nossa humanidade, é a nossa resistência e adaptação ao sistema político, social e cultural que se nos depara aquando do nosso nascimento, que devemos a nossa história individual e colectiva. De certa maneira, podemos entender a história da humanidade como um conjunto de processos conducentes à sutura dessa ferida. Assim a literatura, a arte, a psicanálise e a política, ainda que com abordagens diferentes, são entendidas como tentativas de acabar com a dor que exuma dessa ferida, labilidade inicial e estruturante da nossa humanidade. Acontece, porém, que até hoje nenhuma delas passou de um sopro sobre ela. Isto é, os processos de redução e sutura dessa fraga original, têm-se constituído como representações de nós mesmos, como lembretes da nossa humildade.

Mas que acontecerá se, como já se intui do processo evolutivo da tecnologia, vier a ser possível deixar de sentir, virtual ou efectivamente, pouco importa para a questão, o mal-estar inicial da humanidade e do ser humano individual? Efectivamente, com o desenvolvimento da tecnologia, ficções como a dos filmes *Blade Runner*, a saga dos *Terminator*, *Matrix* e *Matrix Reloaded* já não nos parecem tão distantes, pelo menos de acordo com o pensamento de cientistas cuja autoridade é mundialmente reconhecida como Bill Joy¹⁴ e Ray Kurzweil¹⁵. O primeiro é autor de um ensaio sobre o futuro cujo conteúdo distópico é deveras impressionante. O segundo, partindo dos mesmos pressupostos teóricos e científicos, constrói uma utopia da fusão do homem com a tecnologia que lhe promete a eternidade. Ambos consideram que o futuro (tão próximo como 2030) vai trazer um

¹⁴ JOY, B. (2000). *Why the Future doesn't Need Us* in *Wired Magazine*. Nova York.

¹⁵ KURZWEIL, R. (1990). *The Age of Intelligent Machines*, MIT Press: 1990; (2001), *The Age of Spiritual Machines*. Texere Publishing Ltd; «Die Maschinen werden uns davon überzeugen, dass sie Menschen sind» [Interview], in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5. Juli 2000. A bibliografia de Kurzweil é extensa. Deixo aqui apenas alguns apontamentos.

desenvolvimento tecnológico um milhão de vezes superior ao que hoje existe, e que a miniaturização de todos os instrumentos é um movimento irresistível. Este desenvolvimento exponencial da tecnologia, das três áreas fundamentais da biogenética, da nanotecnologia e da robótica, contribuirá para uma nova configuração do humano, tão distante das visões românticas como próxima da do homem como máquina. Em particular, uma frase de Kurzweil de uma entrevista dada ao *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (ver nota 4) deixa, num homem ligado às letras, uma impressão algo aterradora. A propósito do desenvolvimento exponencial da tecnologia, o entrevistador questiona o investigador e escritor norte-americano: «Wie wirkt sich das auf unser Leben aus? [Como é que isto se vai reflectir na nossa vida?]¹⁶». Ao que Ray Kurzweil responde:

Als nächstes werden die Lebewesen, die sich die Technik ausdenken, mit dieser Technik verschmelzen. Diesen Verschmelzungsprozess nennen wir heute noch Kommunikation. Dadurch kann sich die Beschleunigung fortsetzen. [A seguir, as criaturas que inventaram a técnica irão fusionar com essa mesma técnica. A este processo de fusão ainda chamamos hoje comunicação. Por esse meio, a aceleração pode propagar-se]

O que interessa aqui é a compreensão da comunicação como início de um processo de fusão entre a criatura humana e a tecnologia. De certo modo, esta constatação é de uma banalidade redutora, pois o que não é dito, mas está implícito, é que até hoje essa fusão foi sempre indeterminada e falhada. O que anima Kurzweil, é a possibilidade de, com as os novos desenvolvimentos tecnológicos, ser possível determiná-la e corrigi-la. Com efeito, se virmos o corpo humano como *hardware* e a sua inteligência como *software*, nada nos custa aceitar a linguagem humana como fusão entre o seu espírito e o seu corpo. Contudo, o problema está justamente aí, no sentido da palavra fusão: será que se quer significar fusão plena e sistémica? Sem lugar para o incerto e o livre-arbítrio, num desígnio de previsibilidade

¹⁶ Não lendo alemão, quero deixar aqui os meus agradecimentos a Christa Bossen pela tradução que gentilmente me fez da entrevista (originalmente em língua alemã) deste autor norte-americano.

absoluta, como num sonho faustiano da ciência? É que do lugar da psicanálise, e dos pressupostos freudianos, assim como do da literatura, essa é uma impossibilidade. Não há lugar para um sujeito totalmente fusionado com o seu corpo, absolutamente transparente à significação da linguagem. O mundo tal como Kurzweil o prevê, e deseja, seria o do fim da incerteza e dos maus encontros. Na mesma entrevista, o autor e cientista norte-americano acaba por dizer que as pessoas têm medo da ausência da morte e que o que as horroriza é a possibilidade da eternidade. Apetece responder-lhe que a morte é o que tem feito a nossa humanidade como lugar do nosso escancaramento diante da vida. Por simples razões de senso comum, como aponta Bill Joy, talvez devêssemos afastar-nos de tal desenvolvimento tecnológico. O que até hoje definiu o homem foi a incerteza e a abertura, o escancaramento diante do tempo e da morte, numa insistência ao longo da vida da fragilidade nativa do ser humano. Na melhor das hipóteses, o «humano» (a palavra deve aqui ter aspas, pois não sei que nome dar a essa figura híbrida) resultante de um tal processo de fusão entre o homem e a tecnologia não passaria da idiotia dos sonhos enciclopedistas de *Bouvard et Pécuchet* (1881, romance póstumo)¹⁷ que queriam ter o conhecimento em forma de entradas de dicionário enciclopédico, na irónica produção ficcional de Flaubert que é uma crítica acerada ao sonho iluminista do saber universal, como acumulação da totalidade da informação. É que na questão do conhecimento está incito o problema da memória e a relação do corpo com ela. No entender que Bergson¹⁸ faz dela, e Proust¹⁹ na sua esteira, não se trata apenas do registo de conhecimentos e dados do passado (a que poderíamos, com Proust, chamar *memória voluntária*), mas antes do registo de um acontecimento no qual a totalidade do sujeito participou e em que os afectos tiveram um lugar determinante na configuração das sensações e na forma como o corpo as regista. A fusão plástica dos vários acontecimentos fragmentários de sensações, de inteligência e de linguagem é a constituição da nossa identidade como sujeitos e, aí, participam corpo e espírito de modo aporético

¹⁷ FLAUBERT, G. (1964). *Œuvres*. Paris : Seuil: Paris.

¹⁸ BERGSON, H. (2004). *Matière et Mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris : PUF.

¹⁹ PROUST, Marcel. (1954), *A la recherche du temps perdu*. Paris : Gallimard.

e crítico. Quando tivermos incorporado em nós nano-elementos que nos permitam estar ligados a uma rede de dados universal, na recolha dos quais não houve qualquer investimento existencial e afectivo, quando for possível corrigir genética e tecnologicamente aquilo que no genoma for socialmente considerado como não valor, que espécie de identidade será a de cada um de nós? A questão não é retórica, na verdade não sei, mas prefiro imaginar que não faremos esse percurso.

Não julgo que a função simbólica seja uma simples fusão entre tecnologia e corpo humano, ou, então, se o é deixa um resto intratável, uma insatisfação que é física e espiritualmente sentida como incompletude. Não será o descartamento dessa sensação de falta e de incompletude a rasura e o evacuação do lugar onde se constrói a nossa humanidade. É a essa fraga impossível de apagar ou de soldar que chamo ferida. Freud em “Jenseits des Lustprinzips” (1920)²⁰ reporta-nos a solução que o seu neto de um ano e meio encontrou para a ausência da mãe, o famoso jogo do *fort-da*²¹:

L'enfant avait une bobine en bois avec une ficelle attachée autour. Il ne lui venait jamais, para exemple, l'idée de la traîner par terre derrière lui pour jouer la voiture ; mais il jetait avec une grande adresse la bobine, que retenait la ficelle, par-dessus le rebord de son petit lit à rideaux où elle disparaissait, tandis qu'il prononçait son o-o-o-riche de sens ; il retirait ensuite la bobine hors du lit en tirant la ficelle et saluait alors sa réapparition par un joyeux “voilà”²². Tel était donc le jeu complet : disparition et retour ; on n'en voyait en général que le premier acte qui était inlassablement répété pour lui seul comme jeu, bien qu'il ne fût pas douteux que le plus grand plaisir s'attachât au deuxième acte.²³

²⁰ FREUD, S. (1981). «Au-delà du Principe de Plaisir». in *Essais de Psychanalyse*. Paris : Editions Payot; pp. 41-115.

²¹ Em alemão: *não está - está*.

²² Em alemão: *da*.

²³ FREUD, op.cit, pp.52-53.

Freud acrescenta, em nota, o episódio seguinte que confirma a sua interpretação:

Cette interprétation fut pleinement confirmée par une observation ultérieure. Un jour où sa mère avait été absente pendant de longues heures, elle fut saluée à son retour par le message Bébé o-o-o-o, qui parut d'abord inintelligible. Mais on ne tarda pas à s'apercevoir que l'enfant avait trouvé pendant sa longue solitude un moyen de se faire disparaître lui-même. Il avait découvert son image dans un miroir qui n'atteignait pas tout à fait le sol et s'était ensuite accroupi de sorte que son image dans le miroir était "partie"²⁴

Perdoe-se-me a longa reprodução de um texto bem conhecido dos profissionais da psicanálise, mas ele é central para a compreensão que eu tenho da literatura, da cultura e da sua apreensão como posse do mundo pelo sujeito. É que este jogo infantil vai permitir a Freud desenvolver a sua teoria das pulsões e reconstruir a sua teoria do inconsciente de modo muito mais profundo e coerente. Sinteticamente, direi que o fundamento da teoria está na descoberta da *pulsão de vida* (o princípio de Eros), da *pulsão de morte* (princípio de Tânato) e na reflexão que conduz à constatação de que as pulsões tendem a restabelecer um estado anterior ao e do desenvolvimento psíquico. Elas são primeiro primárias, produzindo assim uma grande energia de investimento pulsional, mas desde o início são submetidas a um processo secundário de ligação tónica em que o princípio do prazer tem um lugar determinante. Em ligação íntima com esta economia das pulsões está o conceito de *repetição*, que julgo não ser outra coisa que a tendência que o organismo, tanto corporal como psíquico, tem para reproduzir a experiência de estados anteriores. O que nela é interessante é que não se trata da repetição tautológica do idêntico mas da repetição do mesmo quadro ou estrutura, pois a novidade é fundamental para que a repetição da realidade do inconsciente faça sentir a sua força. A importância para a literatura desta nova tópica da vida psíquica pode ser constatada, de modo explícito e

²⁴ *Ibidem*: p. 53.

apenas a título reduzido de exemplos, em alguns autores. O primeiro é Michel Picard, um crítico que se interessou pela leitura e pela sua complexidade como processo de uma prática ficcional de jogo com e da realidade do inconsciente por interposta ficção. A sua teoria cria uma relação produtiva para o entendimento da leitura entre o texto de Freud já citado acima (“Jenseits des Lustprinzips”) e os conceitos de Winnicott *transitional area* e *playing*. No seu livro sobre esta temática²⁵ começa por afirmar a sua concordância com o princípio desenvolvido por Freud de que o jogo do *fort/da* se prolonga da infância para a totalidade da vida adulta e que, como já em *Jenseits des Lustprinzips* ficara claro, é enquanto jogo de ausência-presença que a relação do sujeito com o seu objecto se faz:

Il faut bien le reconnaître: le point de vue du jeu dote d'une singulière cohérence une approche théorique de la lecture. La scène archétypale du Fort/Da explique non seulement l'importance que peut prendre la lecture, son enjeu, mais aussi en quoi exerce et projet de maîtrise, mithridatisation subtile et apprivoisement à la perte, à la privation, aux morts multiples qui hachent la vie du sujet, elle ne peut se concevoir clairement qu'à la lumière de la relation d'objet. Lorsque Derrida²⁶, et tous les spécialistes du jeu, en fait, rappellent que celui-ci est toujours jeu d'absence et de présence, il faut bien sûr comprendre absence et présence de l'autre. Il n'y a jeu que parce qu'il y a cet inconcevable et double scandale, qu'aucun sortilège ni aucune mauvaise foi ne dissiperont : je suis limité à moi²⁷

No ano em que se comemora o quarto centenário da edição do *Don Quijote*²⁸, é porventura interessante olhar para o texto de Miguel de Cervantes como uma representação do homem entre a ficção e a realidade. Não a realidade comum, mas a realidade do inconsciente e do desejo. O olhar de

²⁵ PICARD, M. (1986). *La lecture comme Jeu: Essai sur la Littérature*. Paris : Les Editions de Minuit.

²⁶ DERRIDA, J. (1967). «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» in *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil, pp. 409-428.

²⁷ PICARD (1986): p. 153.

²⁸ CERVANTES, M. (2003). *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Editorial Optima.

Quijote transfigura o mundo ao ritmo de uma melodia interior, cujo estatuto de realidade a psicanálise e a literatura bem conhecem. Se se tratasse dessa outra realidade, chã e quotidiana, Sancho não teria também aquela admiração secreta pelo cavaleiro da triste figura que nós, leitores, lhe reconhecemos. Outro dos autores que pretendo aqui chamar à nossa atenção é Pierre Jean Jouve, poeta francês da primeira metade do século XX, que num ensaio²⁹ determinante para a sua poética e para a sua produção literária posterior afirma:

Les dénégations les plus violentes peuvent secouer le monde: l'homme moderne a découvert l'inconscient et sa structure ; il y a vu l'impulsion de l'éros et l'impulsion de la mort, nouées ensemble, et la face du monde de la Faute, je veux dire du monde de l'homme, en est définitivement changée. On ne déliera plus le rapport entre la culpabilité et le sentiment fondamental au cœur de tout homme et l'intrication initiale des deux instincts capitaux. Rien ne nous fera plus oublier que nous sommes conflit insoluble entre deux lignes, à l'une se rattachant la chaleur de l'être, à l'autre le développement rationnel de la personne, et qu'un éclatement intime (car il a fallu beaucoup forcer pour nous soustraire à la détermination animale) demeure toujours possible comme une menace à notre vie intérieure. Incalculable accroissement du tragique que nous donne la métapsychologie, et d'abord la connaissance d'un œil qui est dirigé vers notre secret, de notre œil même.³⁰

Relevo aqui, não tanto as referências quase directas ao texto de Freud citado anteriormente, como a sua manipulação, por parte de Jouve, para construir uma poética do ser ao mesmo tempo extremamente moderna e religiosa. Na poética de Jouve, a co-existência da espiritualidade e da pulsão está enleada na compreensão da origem do homem como matéria incandescente, em que a espiritualidade nasce da desadequação entre a

²⁹ JOUVE, P. J. (1933). «Inconscient, Spiritualité et Catastrophe», avant-Propos à *Sueur de Sang*, in *Œuvre*, Paris : Mercure de France; pp. 195-200.

³⁰ AUSTER, P. (1988). *The Invention of Solitude*. New York: Penguin Books, p. 196.

pulsão sentida e a elevação ígnea à sua origem de criatura criada por deus. Mas é ainda possível fazer outra interpretação do texto de Jouve, mais implícita no texto do que aí explicitamente afirmada. É que o poeta considera que esta estrutura psíquica do inconsciente acompanha o homem durante a sua existência, assumindo várias formas, mas, na verdade, não sendo outra coisa que uma contemporaneidade das várias idades do homem. Algo que também Paul Auster afirma:

Freud argues that each stage of our development co-exists with all the others. Even as adults, we have buried within us a memory of the way we perceived the world as children. And not simply a memory of it: the structure itself is intact. Freud connects the experience of the uncanny with a revival of the ego-centric, animistic world-view of childhood. [...]

None of this, of course, is an explanation. At best it serves to describe the process, to point out the terrain on which it takes place. As such A. is more than willing to accept it as true. Unhomeness, therefore, as a memory of another, much earlier home of the mind. In The same way a dream will sometimes resist interpretation until a friend suggests a simple, almost obvious meaning, A. cannot prove Freud's argument true or false, but it feels right to him, and he is more than willing to accept it. All the coincidences that seem to have been multiplying around him, then, are somehow connected with a memory of his childhood, as if by beginning to remember his childhood, the world were returning to a prior state of its being. This feels right to him. He is remembering his childhood, and it has appeared to him in the present in the form of these experiences. He is remembering his childhood, and it is writing itself out for him in the present. Perhaps that is what he means when he writes: "meaninglessness is the first principle." Perhaps that is what he means when he writes: "he means what he says." Perhaps that is what he means. And perhaps it is not. There is no way to be sure of any of this.³¹

³¹ *Ibidem*: pp. 148-149.

Este longo excerto, serve para expor e figurar de modo expedito, mas eventualmente demasiado elíptico, uma realidade subjectiva que muito interessa tanto à literatura como à psicanálise, e que é a situação fragmentária do sujeito entre a realidade e a memória. Fundamentalmente, no que respeita ao que aí se joga da identidade do indivíduo.

O lugar que a literatura, a arte, a música e a psicanálise podem ter no tempo e no espaço humanos está bem patente nas *Confissões*³² de Santo Agostinho, nomeadamente no seu Livro XI, onde, de acordo com o seu argumento, é em deus que o homem de disperso se pode reconstituir. É claro que no pensamento agostiniano apenas deus, enquanto destino enigmático da inquietação humana, pode ter esse papel reconstituente. Porém, do nosso lugar de homens, crentes ou não, cujo quotidiano já não é regulado pela sucessão de horas dedicadas à oração e à meditação, aquelas práticas de criação, fruição e reflexão artística, literária, musical e de pensamento sobre a nossa singularidade individual podem ser compreendidas tanto como contribuições para a estruturação da nossa subjectividade, como enquanto mediadoras de uma prática religiosa mais completa e enriquecedora. Aí, no Livro XI das *Confissões*, Santo Agostinho começa por se questionar sobre o *tempo*. Em primeiro lugar, é necessário sublinhar o estatuto singular do texto. Nele, é recorrente o tom da oração e a relação íntima desta com a vida quotidiana e o pensamento do autor. Trata-se de uma insistência na humildade e dependência do homem para com deus, por isso todas as aporias com que Santo Agostinho se depara, na compreensão do tempo, são sempre analisadas e integradas no seu discurso como inquietações enigmáticas e insolúveis das quais apenas deus guarda a solução inalcançável para o homem. É na pequenez singular da criatura que o filósofo da Igreja encontra uma possível solução. Essa singularidade é dada pela realidade fragmentária do indivíduo, e desde logo na dimensão temporal. Para abreviar razões e argumentos refiro apenas o modo como Santo Agostinho exemplifica e demonstra a sua tese. O tempo divino é incognoscível mas o do homem é movimento. Acontece, contudo, que ao homem não é dado viver em continuidade esse movimento, por isso vive

³² AGOSTINHO, S. (2001). *Confissões*. Lisboa: INCM, pp. 285 – 317.

repartido entre passado, presente e futuro. A realidade do homem, sendo descontínua, é irradiante em cada instante do presente para o passado e para o futuro. Com efeito, a emergência temporal em que o sujeito existe é, pelo Padre da Igreja, representada em três momentos que refractam o instante: o presente-passado, o presente-presente e o presente-futuro. É significativo que seja pelo canto que a unidade entre sujeito e tempo se faz. É necessário que no presente do canto se conheça o que se vai cantar e o que já se cantou. É nessa actualização do passado e do futuro que a continuidade do movimento temporal se faz na vida da criatura humana; como se o tempo musical, no fluir contínuo da melodia, escandido e trabalhado pela memória, não fosse outra coisa que o trabalho analítico do discurso reconstrutor da subjectividade. Também na *Poética*³³ de Aristóteles encontramos uma relação com o tempo aproximável da agostiniana. Nesse texto inaugural da crítica literária, Aristóteles vê a relação do poeta trágico com o presente enquanto trabalho de actualização do mito. Cabe ao poeta trágico escolher o mito conhecido de todos e trabalhá-lo de modo a impressionar o espectador, e reconduzi-lo a si-mesmo, através da piedade e do terror.

Encontramos uma constante nestes exemplos da literatura: a situação singular do sujeito diante da linguagem e da cultura, nas condições particulares do tempo e da história, tanto pessoal como colectiva. Essa situação resulta por um lado da fragilidade do seu estatuto e por outro da objectivação dela. Contudo, em todas elas se compreende uma relativa autonomia subjectiva. Essa autonomia do sujeito, frágil e crítica, tende hoje a ser desvalorizada pelo sistema político e económico. De algum modo, porque essa liberdade implica perda de tempo e de valor, sendo mais funcional um simulacro de variância de sociabilidade que fundamentalmente é uma uniformização conformista. É suficiente pensar no trabalho das práticas terapêuticas, que tem vindo a ser substituído pela farmacologia. Julgo ser evidente o fracasso social de tal processo, com as patologias psíquicas a proliferarem de forma massiva. É claro que o argumento contraposto é o de que o desenvolvimento exponencial dos fármacos e do

³³ ARISTÓTELES. (2000). *Poética*. Lisboa: INCM.

conhecimento do cérebro humano permitirá resolver todos esses problemas. Na verdade, o núcleo da questão está na perda da autonomia e da singularidade do sujeito. Perdas que, caso as distopias (ou utopias, segundo alguns) tecnológicas se realizem, serão absolutas. É por isso que a defesa da literatura e da psicanálise talvez tenha que ser sobretudo política, no quadro mais global da defesa de uma democracia dos indivíduos e contra o simulacro de democracia que o sistema nos propõe. Sendo que nesse simulacro, seremos indivíduos “curados”, mas já despojados da sua indeterminação e abertura, ou seja, da sua humanidade, no sentido mais real e literal da palavra.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. (2001). *Confissões*, Tradução de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa: INCM.
- ARISTÓTELES. (2000), *Poética*, Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa: INCM.
- AUSTER, Paul. (1988). *The Invention of Solitude*, (1st publication by Sun Press, 1982) New York: Penguin Books.
- BERGSON, Henri. (2004). *Matière et Mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris : PUF.
- BLANCHOT, Maurice. (1963). Préface – *Qu'en est-il de la Critique? à Sade et Lautréamon*. Paris : Les Editions de Minuit.
- CERVANTES, Miguel de. (2003) *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Editorial Optima.
- DERRIDA, Jacques. (1967), *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* in *L'Écriture et la Différence*. Paris : Seuil; pp. 409-428.
- FLAUBERT, Gustave. (1964), *Œuvres*, Paris : Seuil.
- FREUD, Sigmund. (1919 :1981). *Essais de Psychanalyse*. Paris : Editions Payot.
- JOUVE, Pierre Jean. (1987), *Œuvre*. Paris: Mercure de France.
- JOY, Bill. (2000). «Why the Future doesn't Need Us» in *Wired Magazine*. Nova York.

A psicanálise e a literatura do nosso tempo

- KURZWEIL, Ray. (1990). *The Age of Intelligent Machines*, MIT Press; (2001). *The Age of Spiritual Machines*, Texere Publishing Ltd.; «Die Maschinen werden uns davon überzeugen, dass sie Menschen sind» [Interview], in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5. Juli 2000.
- LYOTARD, Jean-François. (1988), *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. Paris: Galilée.
- PICARD, Michel. (1986), *La lecture comme Jeu: Essai sur la Littérature*. Paris : Les Editions de Minuit.
- PROUST, Marcel. (1954). *A la recherche du temps perdu*. Paris : Gallimard.
- WINNICOTT, D. W. (1991). *Playing and Reality*, (1st publication by Tavistock Publications Ltd: USA, 1971). London: Routledge.