

DM
PERE/P.1

INSTITUTO SUPERIOR DE PSICOLOGIA APLICADA

**DISSERTAÇÃO PARA O
MESTRADO EM PSICOPATOLOGIA E
PSICOLOGIA CLÍNICA**

O ESPAÇO E O TEMPO: *INTRALIGAÇÕES*

**DISSERTAÇÃO ORIENTADA POR
PROF. DOUTOR CARLOS AMARAL DIAS**

E

ELABORADA POR PAULO NUNO PEREIRA

LISBOA, NOVEMBRO DE 1996

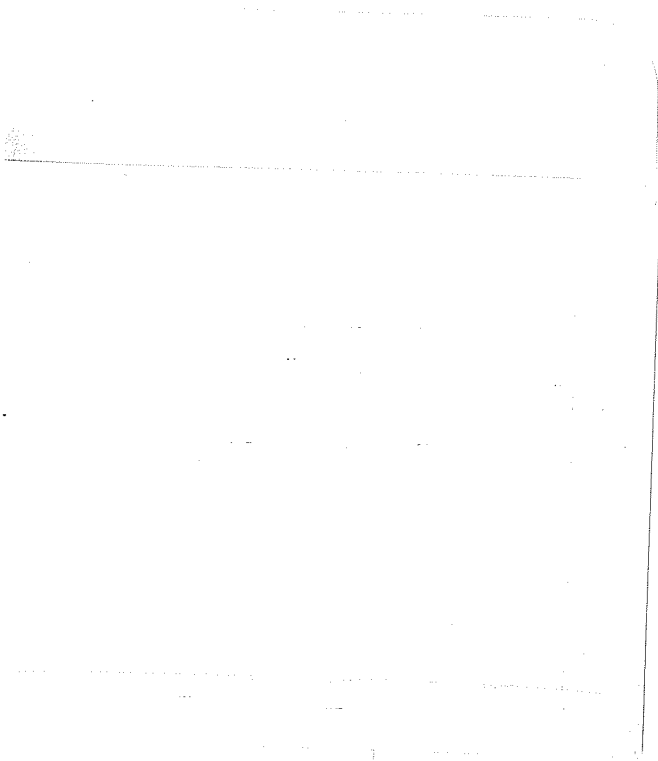
Centro de Documentação do I.S.P.A.

Tel. 000 0101

Reg. 9819

C.

PARA OS MEUS PAIS



Existo, logo (não) posso (não) pensar.¹

*A necessidade de afirmar que se a alma não é pequena,
então nem tudo vale a pena.²*

PAULO NUNO PEREIRA

Manifesto Anti-Agradecimentos³, ou seja, Manifesto Anti Tentativa de

Começar por Agradar:

1. Esta Dissertação agradará ou não, por si própria, em si mesma, (amar ou odiar - tudo ou nada - prefiro eu tirando as palavras ao poeta Fausto Guedes Teixeira);

2. *Nenhuma árvore explica os seus frutos, embora goste que lhos comam.*⁴

3. Quero apenas citar alguns nomes que me foram importantes, cognitivamente, mas sobretudo afectivamente (eu penso que penso mais e melhor utilizando também o afecto:

* O Mestre Carlos Amaral Dias - que se foi transformando num pensamento dentro de mim. Um pensamento que trouxe tantos outros pensamentos, não apenas à procura de pensador, mas também à procura de outros pensamentos (incluindo os mais duros e aqueles que eu tentava esconder).

* O Fernando Alves - com quem fiz o primeiro trabalho no 1º ano da Licenciatura e que também participa neste trabalho⁵ (último trabalho de Mestrado) esperando que outras oportunidades possam ocorrer.

* O Zé - que traz a Paz consigo e que com isso me ajudou a tentar colocar a fé e o misticismo no lugar do medo e da desesperança.

* A Ana - que sempre me deu o toque certo, com a força certa, na altura certa; recordando António Machado⁶ "Caminante, no hay camino, se hace camino al andar". Desculpa, mas ainda não aprendi a tua arte.

* Os amigos - que me recordam o futuro e sempre me obrigaram a voltar a mim. (Neste caso, não cito nomes - eles sabem quem são).

* A Paula - incansável companheira nesta luta com e contra (o tempo e as máquinas).

¹ Variações sobre: o *cogito ergo sum* de Descartes e o "Sou, logo penso" de Heidegger; a crítica de Nietzsche à redundância de Descartes; o "Penso nos outros/ - Logo existo" de José Gomes Ferreira; o "Cogito ergo pum" de José Paulo Paes; e o "Cogito ergo dumm" (Cogito ergo estúpido) de Dieter Roth. In PIMENTA, Alberto (1992). *Homens, Animais e Deuses. Caos & Meta-Psicologia*. Lisboa, Fenda.

² Variação sobre o poema de PESSOA, F. (1979). *Mar Português. Mensagem*. Lisboa, Ática.

³ A palavra agradecer significa, etimologicamente, *Tentar agradar antes de*. In MACHADO, J. P. (1987). *Dicionário Etimológico de Língua Portuguesa*. Vol. I A-B. Lisboa, Livros Horizonte.

⁴ Citação da obra de TORGA, M. (s. d.). *Os Bichos*.

⁵ Fernando Alves é jornalista da T.S.F. e realizou a locução da parte gravada (em cassete) deste trabalho.

⁶ MACHADO, A. (1989). *Antologia Poética*. Lisboa, Cotovia.

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I - O TEMPO E A ETERNIDADE	18
1. Os Pensamentos de Santo Agostinho e Fernando Pessoa	18
2. O Pensamento de Plotino	26
3. O Pensamento de Mestre Eckhart	34
CAPÍTULO II - O TEMPO, O ESPAÇO, O HOMEM E O INUMANO	47
1. Do H(in)umano	47
2. Ser e Tempo	55
3. Reescrever a Modernidade	60
3.1. Antes de caminharmos rumo...	61
3.1.1. A história do pensamento filosófico e científico...	61
3.2. Fazendo a viagem de regresso... Freud	72
3.3. Chegam agora vindos do fundo do tempo... Kant	74
3.3.1. Estética Transcendental	74
3.3.1.1. Do Espaço	76
3.3.1.2. Do Tempo	81
3.3.2. Conclusão da Estética Transcendental	85
3.4. A estética, a Associação Livre e a Relação Analítica	85
3.4.1. O Tempo nos Trabalhos de Freud	87
3.4.1.1. Transferência ou a Lei do Retorno	96
3.4.1.2. Considerações Metapsicológicas	103
3.4.2. O Sentido Do Tempo...	106
3.4.2.1. O Sentido Subjectivo do Tempo	107
3.4.2.2. O Sentido do Tempo na 1ª Infância	109
3.5. Façamos agora uma visita a S. Hawking...	124
3.5.1. A Seta do Tempo	137
3.6. O Tempo e a Arte	139

	<u>Pág.</u>
CAPÍTULO III - O TEMPO, O, A FÉ OU A ARTE DE TRANSFORMAR A, EM TRANSFORMAÇÃO	144
1. Transformações	144
1.1. As Transformações em Bion	144
1.2. Influências Transformadoras em, de, Bion	150
1.3. Transformações de Movimento Rígido e T. Projectivas	159
1.4. Transformações em Alucinese	163
1.5. Espaço e Tempo na Área Psicótica da Mente	164
1.6. Transformações de O e Transformações em O	172
1.7. Mudança Catastrófica: Evolução e Intuição	175
1.8. Virtudes e Dons do Analista	181
1.9. Bion: Bahagavad Gitá...	184
1.10. "Há mais coisas entre o Céu e a Terra..."	185
2. O Inconsciente Freudiano Reformulado por Matte-Blanco...	186
2.1. O Inconsciente Freudiano	186
2.2. A Lógica Bivalente	187
2.3. As Características do Inconsciente	188
3. Uma Reformulação do Inconsciente Freudiano	191
3.1. Simetria e Assimetria	191
3.1.1. Lógica Simétrica e o Princípio da Simetria	192
4. Espaço e Mente	193
4.1. Algumas Noções Gerais Sobre o Espaço	193
4.2. O Mundo Interno	197
4.2.1. A Estrutura Bi-lógica	197
4.2.2. O Significado da Representação nos Sonhos	199
4.2.2.1. Os Sonhos Representam Relações Causais...	201
4.2.2.2. O Sonhador Ignora a Categoria dos Contrários...	202
4.2.2.3. O Exemplo de Um Sonho	203
4.3. A Estrutura Estratificada e o Desenvolvimento Normal	205
4.3.1. Algumas Formas Específicas da Estrutura Bi-lógica	206
4.4. ... A Matriz Básica da Projecção e Introjecção	207
4.4.1. O Infinito como uma Estrutura Bilógica...	208
4.4.2. Fenómeno Mental... Metaforicamente Espacial?	210
4.4.3. Outras Reflexões... Imaginar Dimensões	211
4.4.4. ... Representação Geométrica do Princípio de Simetria...	213
5. A Antinomia Fundamental dos Seres Humanos e do Mundo	219
6. Maior Dimensão do Espaço e Tempo	221
6.1. O Tempo e a Ordem Implicada	225

	<u>Pág.</u>
PARA ALÉM DO FIM AQUÉM DO PRINCÍPIO	232
CONSIDERAÇÕES O	234
On-K	235
OnxK	236
On+K	237
POEMA SEM TÍTULO	238
MUDAR	239
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS	240
DISCOGRAFIA	246

INTRODUÇÃO

Esta Dissertação pretende ser mais que uma simples explanação teórica daquilo que habitantes deste planeta chamado terra conseguiram pensar acerca de dois fenómenos a que chamaram tempo e espaço. Se vou tentar explicar o que é o tempo e o que é o espaço, como poderei eu falar de coisas simples, como a evolução do conceito ao longo da história da humanidade, isto é, da forma como os homens lidaram e praticaram essas verdades¹, se duas ideias me assaltam e assombram o espírito?

Primeiro, como falar de evolução ou história ou daquilo que homens pensaram, sem estar implícito a presença do conceito de tempo; como ordenar (dar um lugar no tempo ou espaço) os pensamentos. Segundo, será a minha verdade, a verdade com que vou tentar pelo menos não desistir aqui e já deste empreendimento, mais verdadeira do que as outras, ou pelo menos, menos falsa? Acho que não. Tudo é verdade até se provar que é falso. No tempo, demonstro a falsidade do pensamento sobre as coisas. Mas, haverá um grau de falsidade? Perguntando de outra forma, será que o homem se aproxima da verdade, será que no tempo, com o passar do tempo, o homem se aproxima da verdade? O que é a verdade?² Ou, permaneceremos sempre tão longe e tão perto da verdade? Será a verdade acessível ao pensamento? Estará este aparelho de pensar pensamentos³, apto a lidar com pensamentos verdadeiros? Porquê? Será que existe um caminho, no tempo e no espaço, no qual o homem se aproxima da verdade?⁴

Lanço daqui a ideia, uma ideia, um pensamento, de que a ligação entre união e diástase poderá ser realizável, talvez não pelo homem mas, talvez, por uma qualquer máquina. Toda a ciência e a sua técnica modificam o homem? Acho que não. Nem mesmo se inventarmos a imortalidade⁵.

Espero que esta dissertação me ajude a ser (talvez passar a ser) um cientista do século XX, pois tal como nos diz Boaventura Sousa Santos⁶, verificamos com surpresa que os grandes cientistas que estabeleceram o campo teórico no qual ainda hoje nos movemos, viveram entre o século XVIII e os primeiros vinte anos do século XX, sendo assim possível dizer que em termos científicos vivemos ainda no século XIX, e que o século XX talvez não comece antes de terminar. Como este autor, poderemos começar por caracterizar a ordem científica hegemónica e especular sobre uma nova ordem científica emergente.

Assim, dentro do paradigma dominante e ao contrário da ciência aristotélica e medieval, a ciência moderna desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata. As ideias que presidem à observação e à experimentação são as ideias matemáticas. A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, como ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria.

Para Galileu⁷ o livro da natureza está inscrito em caracteres geométricos e Einstein⁸ não pensa de modo diferente. Deste lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas consequências principais: conhecer significa quantificar; e o método científico assenta na redução da complexidade. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou. A divisão primordial é a que distingue entre "condições iniciais" e "leis da natureza", sendo que esta distinção nada tem de "natural" e, como bem observa Eugene Wigner⁹, é mesmo completamente arbitrária. No entanto, é nela que assenta toda a ciência moderna. É um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vista a prever o comportamento futuro dos fenómenos.

Por outras palavras, a descoberta das leis da natureza assenta no princípio de que a posição absoluta e o tempo absoluto nunca são condições iniciais relevantes. Este princípio é, segundo Wigner (*ibidem*), o mais importante teorema da invariância na física clássica. Enquanto no senso comum, e portanto no conhecimento prático em que ele se traduz, a causa e a intenção convivem sem problemas, na ciência a determinação da causa formal obtém-se com a expulsão da intenção. Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que o passado se repete no futuro.

Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações se podem determinar exactamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio, um mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem. Esta ideia do mundo-máquina é de tal modo poderosa que se vai transformar na grande hipótese universal da época moderna, o mecanicismo, que constitui um dos pilares da ideia de progresso no pensamento europeu a partir do séc. XVIII e que é o grande sinal intelectual da ascensão da burguesia. Mas a verdade é que a ordem e a estabilidade do mundo são a pré-condição da transformação tecnológica do real. O determinismo mecanicista é uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional com capacidade para dominar e transformar.

Mas, este paradigma dominante está em crise, estamos a viver um período de revolução científica que se iniciou com Einstein e a mecânica quântica e não se sabe ainda quando acabará. Um dos pensamentos mais profundos de Einstein é o da relatividade da simultaneidade. Einstein distingue entre a simultaneidade de acontecimentos presentes no mesmo lugar e a simultaneidade de acontecimentos distantes, em particular de acontecimentos separados por distâncias astronómicas.

Em relação a estes últimos, o problema lógico a resolver é o seguinte: como é que o observador estabelece a ordem temporal de acontecimentos no espaço? Certamente por medições de velocidade da luz, partindo do pressuposto, que é fundamental à teoria de Einstein, que não há na natureza velocidade superior à da luz. No entanto, ao medir a velocidade numa direcção única (de A a B), Einstein defronta-se com um círculo vicioso: a fim de determinar a simultaneidade dos acontecimentos distantes é necessário conhecer a velocidade; mas para medir a velocidade é necessário conhecer a simultaneidade dos acontecimentos. Com um golpe de génio, Einstein rompe com este círculo, demonstrando que a simultaneidade de acontecimentos distantes não pode ser verificada, pode tão só ser definida. É, portanto, arbitrária e daí que, como salienta Reichenbach¹⁰, quando fazemos medições não pode haver contradições nos resultados uma vez que estes nos devolverão a simultaneidade que nós introduzimos por definição no sistema de medição. Esta teoria veio revolucionar as nossas concepções de espaço e de tempo. O carácter local das medições e, portanto, do rigor do conhecimento que com base nelas se obtém, vai inspirar o surgimento da mecânica quântica.

Se Einstein relativizou o rigor das leis de Newton¹¹ no domínio da astrofísica, a mecânica quântica fê-lo no domínio da microfísica. Heisenberg¹² e Bohr¹³ demonstram que não é possível observar ou medir um objecto sem interferir nele, sem o alterar, e a tal ponto que o objecto que sai de um processo de medição não é o mesmo que lá entrou. A ideia de que não conhecemos do real senão o que nele introduzimos, ou seja, que não conhecemos do real senão a nossa intervenção nele, está bem expressa no princípio da incerteza de Heisenberg: não se podem reduzir simultaneamente os erros da medição da velocidade e da posição das partículas; o que for feito para reduzir o erro de uma das medições aumenta o erro da outra. Este princípio, e, portanto, a demonstração da interferência estrutural do sujeito no objecto observado, tem implicações de vulto. Por um lado, sendo estruturalmente limitado o rigor do nosso conhecimento, só podemos aspirar a

resultados aproximados e por isso as leis da física são tão-só probabilísticas. Por outro lado, a hipótese do determinismo mecanicista é inviabilizada uma vez que a totalidade do real não se reduz à soma das partes em que a dividimos para observar e medir. Por último, a distinção sujeito/objecto é muito mais complexa do que à primeira vista pode parecer. A distinção perde os seus contornos dicotómicos e assume a forma de um continuum.

O rigor da medição posto em causa pela mecânica quântica será ainda mais profundamente abalado se se questionar o rigor do veículo formal em que a medição é expressa, ou seja, o rigor da matemática. É isso o que sucede com as investigações de Gödel¹⁴. O teorema da incompletude (ou do não completamento) e os teoremas sobre a impossibilidade, em certas circunstâncias, de encontrar dentro de um dado sistema formal a prova da sua consistência vieram mostrar que, mesmo seguindo à risca as regras da lógica matemática, é possível formular proposições indecidíveis, proposições que se não podem demonstrar nem refutar, sendo que uma dessas proposições é precisamente a que postula o carácter não-contraditório do sistema.

Se as leis da natureza fundamentam o seu rigor no rigor das formulações matemáticas em que se expressam, as investigações de Gödel vêm demonstrar que o rigor da matemática carece ele próprio de fundamento. A partir daqui é possível não só questionar o rigor da matemática como também redefini-lo enquanto forma de rigor que se opõe a outras formas de rigor alternativo, uma forma de rigor cujas condições de êxito na ciência moderna não podem continuar a ser concebidas como naturais e óbvias. A própria filosofia da matemática, sobretudo a que incide sobre a experiência matemática, tem vindo a problematizar criativamente estes temas e reconhece hoje que o rigor matemático, como qualquer outra forma de rigor, assenta num critério de selectividade e que, como tal, tem um lado construtivo e um lado destrutivo.

Os avanços do conhecimento nos domínios da microfísica, da química e da biologia, como por exemplo, as investigações do físico-químico Ilya Prigogine¹⁵ - a teoria das estruturas dissipativas e o princípio da "ordem através de flutuações" - estabelecem que em sistemas abertos, ou seja, em sistemas que funcionam nas margens da estabilidade, a evolução explica-se por flutuações de energia que em determinados momentos, nunca inteiramente previsíveis, desencadeiam espontaneamente reacções que, por via de mecanismos não lineares, pressionam o sistema para além de um limite máximo de instabilidade e o conduzem a um novo estado macroscópico.

Esta transformação irreversível e termodinâmica é o resultado da interacção de processos microscópicos segundo uma lógica de auto-organização numa situação de não-equilíbrio. A situação de bifurcação, ou seja, o ponto crítico em que a mínima flutuação de energia pode conduzir a um novo estado, representa a potencialidade do sistema em ser atraído para um novo estado de menor entropia. Deste modo, a irreversibilidade nos sistemas abertos significa que estes são produto da sua história.

A importância desta teoria está na nova concepção de matéria e da natureza que propõe uma concepção dificilmente compaginável com a que herdámos da física clássica. Em vez da eternidade, a história; em vez do determinismo, a imprevisibilidade; em vez do mecanicismo, a interpenetração, a espontaneidade e a auto-organização; em vez da reversibilidade, a irreversibilidade e a evolução; em vez da ordem, a desordem; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente.

A teoria de Prigogine recupera inclusivamente conceitos aristotélicos tais como os conceitos de potencialidade e virtualidade. Mas, a importância maior desta teoria está em que ela não é um fenómeno isolado. Faz parte de um movimento convergente que atravessa as várias ciências sociais, um movimento de vocação

transdisciplinar que Jantsch¹⁶ designa por paradigma da auto-organização e que tem aflorações, entre outras, na teoria de Prigogine, na sinérgica de Haken¹⁷, no conceito de hiperciclo e na teoria da origem da vida de Eigen¹⁸, no conceito de autopoiesis de Maturana e Varela, na teoria das catástrofes de Thom¹⁹, na teoria da evolução de Jantsch e na teoria da "ordem implicada" de David Bohm²⁰.

Do conteúdo desta reflexão, verificamos que alguns temas são questionados, como o conceito de lei e o conceito de causalidade que lhe está associado. As leis têm assim um carácter probabilístico, aproximativo e provisório, bem expresso no princípio da falsificabilidade de Popper²¹.

A noção de lei tem vindo a ser parcial e sucessivamente substituída pelas noções de sistema, de estrutura, de modelo e, por último, pela noção de processo. O declínio da hegemonia da legalidade é concomitante do declínio da hegemonia da causalidade. O questionamento da causalidade nos tempos modernos vem de longe, pelo menos desde David Hume²² e do positivismo lógico. A verdade é que, sob a égide da biologia e também da microfísica, o causalismo, enquanto categoria de inteligibilidade do real, tem vindo a perder terreno em favor do finalismo.

Um outro grande tema de reflexão epistemológica versa mais sobre o conteúdo do conhecimento científico do que sobre a sua forma. Sendo um conhecimento mínimo que fecha as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico moderno é, segundo Boaventura de Sousa Santos (*op. cit.*), um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autómato ou, como diz Prigogine (*op. cit.*), num interlocutor terrivelmente estúpido.

Este aviltamento da natureza acaba por aviltar o próprio cientista na medida em que reduz o suposto diálogo experimental ao exercício de uma prepotência sobre a natureza. Os limites deste tipo de conhecimento são, assim, qualitativos,

não superáveis com maiores quantidades de informação ou maior precisão dos instrumentos. Aliás, a própria precisão quantitativa do conhecimento é estruturalmente limitada.

Por exemplo, no domínio das teorias da informação o teorema de Brillouin²³ demonstra que a informação não é gratuita. Qualquer observação efectuada sobre um sistema físico aumenta a entropia do sistema no laboratório. O rendimento de uma dada experiência deve assim ser definido pela relação entre a informação obtida e o aumento concomitante da entropia. Ora, segundo Brillouin, esse rendimento é sempre inferior à unidade e só em casos raros é próximo dela. Nestes termos, a experiência rigorosa é irrealizável pois que exigiria um dispêndio infinito de actividades humanas.

Por último, a precisão é limitada porque, se é verdade que o conhecimento só sabe avançar pela via da progressiva parcelização do objecto, bem representada nas crescentes especializações da ciência, é exactamente por essa via que melhor se confirma a irreducibilidade das totalidades orgânicas ou inorgânicas às partes que as constituem e, portanto, o carácter distorcivo do conhecimento centrado na observação destas últimas.

Os factos têm vindo a escapar ao regime de isolamento prisional a que a ciência os sujeita. Os objectos têm fronteiras cada vez menos definidas, a tal ponto que os objectos em si são menos reais que as relações entre eles. Quaisquer que sejam os limites estruturais de rigor científico, não restam dúvidas que o que a ciência ganhou em rigor nos últimos anos perdeu em capacidade de auto-regulação.

Assim, poderemos agora configurar, especulativamente, o paradigma que se anuncia, o paradigma emergente. As teorias de que atrás falámos e ainda a teoria do encontro entre a física contemporânea e o misticismo oriental de Fritjof Capra²⁴,

todas elas de vocação holística e algumas especificamente orientadas para superar as inconsistências entre a mecânica quântica e a teoria da relatividade de Einstein, todas estas teorias introduzem na matéria os conceitos de historicidade e de processo, de liberdade, de auto-determinação e até de consciência que antes o homem e a mulher tinham reservado para si.

Já no princípio da década de sessenta e extrapolando a partir da mecânica quântica, Eugene Wigner (*op. cit.*) considerava que o inanimado não era uma qualidade diferente mas apenas um caso limite, que a distinção corpo/alma deixara de ter sentido e que a física e a psicologia acabariam por se fundir numa única ciência. Hoje é possível ir muito além da mecânica quântica. Enquanto esta introduziu a consciência no acto do conhecimento, nós temos hoje de a introduzir no próprio objecto do conhecimento, sabendo que, com isso, a distinção sujeito/objecto sofrerá uma transformação radical.

Num certo regresso ao pan-psiquismo leibniziano, começa hoje a reconhecer-se uma dimensão psíquica na natureza, "a mente mais ampla" de que fala Bateson²⁵, da qual a mente humana é apenas uma parte, uma mente emanente ao sistema social global e à ecologia planetária que alguns chamam Deus.

Geoffrey Chew²⁶ postula a existência de consciência na natureza como um elemento necessário à auto-consistência desta última e, se assim for, as futuras teorias da matéria terão de incluir o estudo da consciência humana. Convergentemente, assiste-se a um renovado interesse pelo "inconsciente colectivo", imanente à humanidade no seu todo, de Jung²⁷. Aliás, Capra pretende ver as ideias de Jung - sobretudo a ideia de sincronicidade para explicar a relação entre a realidade exterior e a realidade interior - confirmadas pelos recentes conceitos de interacções locais e não locais na física das partículas. Tal como na sincronia jungiana, as interacções não locais são instantâneas e não podem ser

previstas em termos matemáticos precisos. Não são, pois, produzidas por causas locais e, quando muito, poder-se-á falar da causalidade estatística. Capra vê em Jung uma das alternativas teóricas às concepções mecanicistas de Freud, e Bateson²⁸ afirma que enquanto Freud ampliou o conceito de mente para dentro (permitindo-nos abranger o subconsciente e o inconsciente) é necessário agora ampliá-lo para fora (reconhecendo a existência de fenómenos mentais para além dos individuais e humanos).

Semelhantemente, a teoria da ordem implicada, que, segundo o seu autor, David Bohm (*op. cit.*), pode constituir uma base comum tanto à teoria quântica como à teoria da relatividade, concebe a consciência e a matéria como interdependentes sem, no entanto, estarem ligadas por nexos de causalidade. São antes duas projecções, mutuamente envolventes, de uma realidade mais alta que não é nem matéria nem consciência.

O conhecimento do paradigma emergente tende assim a ser um conhecimento não dualista, um conhecimento que se funda na superação das distinções tão familiares e óbvias que até há pouco considerávamos insubstituíveis, tais como natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjectivo/objectivo, colectivo/individual, animal/pessoa.

Este relativo colapso das distinções dicotómicas repercute-se nas disciplinas científicas que sobre elas se fundaram: antropologia, geografia e também psicologia. No campo da física teórica, com as teorias de Capra (*op. cit.*) sobre a relação entre física e psicanálise, os padrões da matéria e os padrões da mente são concebidos como reflexos uns dos outros. Os conceitos de teleomorfismo, autopoiesis, auto-organização, potencialidade organizada, originalidade, individualidade, historicidade, atribuem à natureza um comportamento humano. Lovelock²⁹, num livro sobre as ciências da vida, afirma que os nossos corpos são

constituídos por cooperativas de células. Peter Allen, colaborador de Prigogine, tem vindo a aplicar a teoria das estruturas dissipativas aos processos económicos e à evolução das cidades e das regiões. E Haken (*op. cit.*) salienta as potencialidades da sinérgica para explicar situações revolucionárias na sociedade.

Na ciência moderna o conhecimento avança pela especialização. O conhecimento é tanto mais rigoroso quanto mais restrito é o objecto sobre que incide. Nisso reside, aliás o que Boaventura Sousa Santos (*op. cit.*) reconhece ser o dilema básico da ciência moderna, em que o seu rigor aumenta na proporção directa da arbitrariedade com que espartilha o real, sendo hoje reconhecido que a excessiva parcialização e disciplinarização do saber científico faz do cientista um ignorante especializado.

No paradigma emergente o conhecimento é total, tem como horizonte a totalidade universal de que fala Wigner (*op. cit.*) ou a totalidade indivisa de que fala Bohm (*op. cit.*). A fragmentação pós-moderna não é disciplinar e sim temática. E como refere Boaventura Sousa Santos (*op. cit.*), os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros.

Ao contrário do que sucede no paradigma actual, o conhecimento avança à medida que o seu objecto se amplia. Mas sendo local, o conhecimento pós-moderno é também total porque reconstitui os projectos cognitivos locais, salientando-lhes a sua exemplaridade, e por essa via transforma-os em pensamento total ilustrado.

Ainda como nos diz Boaventura de Sousa Santos (*op. cit.*), a ciência do paradigma emergente sendo assumidamente analógica é também assumidamente tradutora, ou seja, incentiva os conceitos e as teorias desenvolvidos localmente a emigrarem para outros lugares cognitivos, de modo a poderem ser utilizados fora do seu contexto de origem. Esta forma de conhecimento é concebida através da

imaginação e generaliza através da qualidade e da exemplaridade. É um conhecimento sobre as condições de possibilidade. As condições de possibilidade da acção humana projectada no mundo a partir de um espaço-tempo local. Um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica. Numa fase de revolução científica como a que atravessamos, essa pluralidade de métodos só é possível mediante transgressão metodológica. E dado que a aproximação entre ciências naturais e ciências sociais se fará no sentido destas últimas, caberá especular se é possível, por exemplo, fazer a análise filológica de um traçado urbano, entrevistar um pássaro ou fazer observação participante entre computadores.

A composição transdisciplinar e individualizada para que estes exemplos apontam sugerem um movimento no sentido da maior personalização do trabalho científico. Para Boaventura de Sousa Santos (*op. cit.*), todo o conhecimento é auto-conhecimento. A ciência moderna consagrou o homem enquanto sujeito epistémico mas expulsou-o, tal como a Deus, enquanto sujeito empírico. Um conhecimento objectivo, factual e rigoroso não tolerava a interferência de valores humanos ou religiosos. Foi nesta base que se construiu a distinção dicotómica sujeito/objecto.

No domínio das ciências físico-naturais, o regresso do sujeito fora já anunciado pela mecânica quântica ao demonstrar que o acto de conhecimento e o produto do conhecimento eram inseparáveis. O sujeito regressava na veste de objecto. Aliás os conceitos de "mente imanente", "mente mais ampla" e "mente colectiva" de Bateson (*op. cit.*) e outros constituem notícias dispersas de que o outro foragido da ciência moderna, Deus, pode estar em vias de regressar. Uma nova gnose está em gestação. Parafraseando Clausewitz³⁰ podemos afirmar hoje que o objecto é a continuação do sujeito por outros meios. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico. É o juízo de valor. A explicação científica dos fenómenos é a

auto-justificação da ciência enquanto fenómeno central da nossa contemporaneidade.

A ciência é, como nos diz Boaventura de Sousa Santos (*op. cit.*), autobiográfica. Sem as categorias de espaço, tempo, matéria e número - as metáforas cardeais da física moderna, segundo Roger Jones³¹ - sentimo-nos incapazes de pensar, mesmo sendo já hoje capazes de as pensarmos como categorias convencionais, arbitrárias, metafóricas. No paradigma emergente, o carácter autobiográfico e auto-referenciável da ciência é plenamente assumido. A ciência moderna legou-nos um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente as nossas perspetivas de sobrevivência. Hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver. Para isso é necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos. A incerteza do conhecimento, transforma-se na chave do entendimento de um mundo que mais do que controlado tem de ser contemplado.

A dimensão estética da ciência tem sido reconhecida por cientistas e filósofos da ciência, de Poincaré a Kuhn, de Polanyi a Popper³². Roger Jones (*op. cit.*) considera que o sistema de Newton é tanto uma obra de arte como uma obra de ciência. A criação científica no paradigma emergente assume-se como próxima da criação literária ou artística, porque à semelhança destas pretende que a dimensão activa da transformação do real (o escultor a trabalhar a pedra) seja subordinada à contemplação do resultado (a obra de arte). Por sua vez, o discurso científico aproximar-se-á cada vez mais do discurso da crítica literária. De algum modo, a crítica literária anuncia a subversão da relação sujeito/objecto que o paradigma emergente pretende operar. Na crítica literária, o objecto de estudo, como se diria em termos científicos, sempre foi, de facto, um super-sujeito (um poeta, um romancista, um dramaturgo) face ao qual o crítico não passa de um sujeito ou autor

secundário. A relação é entre dois sujeitos e não entre um sujeito e um objecto. Cada um é tradução do outro, ambos criadores de textos, escritos em línguas distintas ambas conhecidas e necessárias para aprender a gostar das palavras e do mundo.

Assim ressubjectivado, o conhecimento científico ensina a viver e traduz-se num saber prático. Daí uma última característica, de que nos fala Boaventura de Sousa Santos (*op. cit.*), da ciência pós-moderna: todo o conhecimento científico visa constituir-se em senso comum. O fundamento do estatuto privilegiado da racionalidade científica não é em si mesmo científico. Sabemos hoje que a ciência moderna nos ensina pouco sobre a nossa maneira de estar no mundo e que esse pouco, por mais que se amplie, será sempre exíguo porque a exiguidade está inscrita na forma de conhecimento que ele constitui. A ciência moderna produz conhecimentos e desconhecimentos ou, como refere Boaventura de Sousa Santos (*op. cit.*), se faz do cientista um ignorante especializado faz do cidadão comum um ignorante generalizado.

Ao contrário, a ciência pós-moderna sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional; só a configuração de todas elas é racional. Tenta, pois, dialogar com outras formas de conhecimento deixando-se penetrar por elas. A mais importante de todas é o conhecimento do senso comum, o conhecimento vulgar e prático com que no quotidiano orientamos as nossas acções e damos sentido à nossa vida. É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico.

Boaventura de Sousa Santos (*op. cit.*) reconhece ainda que o senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na

acção e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum é prático e pragmático, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade.

À luz do que ficou dito atrás sobre o paradigma emergente, estas características do senso comum têm uma virtude antecipatória. Deixado a si mesmo, o senso comum é conservador e pode legitimar prepotências, mas interpenetrado do conhecimento científico pode estar na origem de uma nova racionalidade. O conhecimento científico pós-moderno só se realiza enquanto tal na medida em que se converte em senso comum. Só assim será uma ciência clara que cumpre a sentença de Wittgenstein³³ "tudo o que se deixa dizer deixa-se dizer claramente".

A ciência pós-moderna, ao "sensocomunizar-se", não despreza o conhecimento que produz tecnologia, mas entende que, tal como o conhecimento se deve traduzir em auto-conhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida. É esta que assinala os marcos da prudência à nossa aventura científica. A prudência é a insegurança assumida e controlada. Tal como Descartes³⁴, no limiar da ciência moderna, exerceu a dúvida em vez de a sofrer, nós, no limiar da ciência pós-moderna, devemos exercer a insegurança em vez de a sofrer. Nenhum de nós pode neste momento visualizar projectos concretos de investigação que correspondam inteiramente ao paradigma emergente que aqui delinee. E isso é assim precisamente por estarmos numa fase de transição. Duvidamos suficientemente do passado para imaginarmos o futuro, mas vivemos demasiadamente o presente para podermos realizar nele o futuro.

Assim, tento nesta dissertação construir uma solução de compromisso entre o paradigma dominante e o paradigma emergente, uma vez que, partindo do

primeiro (divisão dos autores pelos ramos científicos clássicos [místicos, físicos, filósofos, matemáticos, psicólogos, psicanalistas, etc.], análise das ideias, pensamentos, conceitos, teorias de cada um, individualmente) me confrontei com a ideia de que "O.K.", agora já sei o que eles pensam, é porreiro! Mas, e daí? E agora o que é que eu faço com isto? - Pior, comecei a interrogar-me: - e, então, agora já tens uma noção tua do que é o espaço e do que é o tempo? Tinha chegado à terrível situação de pensar para comigo que se calhar até nem é preciso isso, que se calhar poderia ser prepotência minha. Afinal, tantos homens que nunca perguntaram a si próprios o que é o espaço e o tempo, não deixaram com isso de ser felizes ou elaborarem teses científicas.

Comecei quase que, intuitivamente, a dar liberdade de escrita aos pensamentos que por mim passavam, e tentei dar-lhes o sentido estético no qual mais gosto de escrever. Coisas soltas, algumas quase-ideias, outras quase-não-ideias ganhavam vida ou tornavam-se quase sensíveis. Depois, foi só ir aumentando aos poucos os graus de liberdade ou, para mim, mais correctamente, diminuir os graus de aprisionamento da escrita e os pensamentos (de mim sobre os outros, dos outros em mim, de mim em mim e de mim sobre mim) começaram a auto-organizaram-se, a copularem (alguns originando descendentes férteis, fecundos, outros originando descendentes estéreis), a lutarem (talvez por espaço físico-mental, talvez por tempo, talvez apenas pelo prazer de lutar), a formarem autênticos lobbies de interesse, a esquecerem-se (talvez de mim, talvez deles mesmos)³⁵.

Tento agora, através de um jogo de palavras surgido a partir dos vértices bionianos ampliar o seu modelo. Assim, proponho um modelo subdividido em cinco dimensões: a primeira, será uma dimensão constituída por pontos isolados do conhecimento (mística, religião, ciência, arte, estética, etc.)³⁶; a segunda dimensão será a dos modelos bionianos, tal como foram elaborados por Bion (místico-

religioso, estético-artístico, filosófico-científico)³⁷; a terceira dimensão passará pela forma geométrica de um triângulo no qual entrará um terceiro ponto que é referido na primeira dimensão (opto pelo "triângulo" místico-filosófico-artístico); a quarta dimensão será a que se apresenta sob a forma de um quadrado, na qual todos os pontos referidos na primeira dimensão estão presentes, sendo que quatro pontos são mais "activos" e dois mais "passivos"; a quinta dimensão assume a forma de um círculo (realizo agora uma extrapolação do mundo da física, para tentar explicar esta dimensão: assim tal como não é possível definir a posição do electrão, mas apenas as suas "órbitras", aqui também não será possível afirmar quais os pontos em utilização, mas existe um trabalho no qual eles se interligam e "intraígam").

Seria nesta quinta dimensão que eu gostaria de inserir a minha dissertação. Todavia, reconheço que não será fácil a tarefa a que me proponho. Tentarei! Espero ter conseguido, ao terminus desta interminável jornada, inventar uma forma de dar a conhecer ao mundo a maneira como em 1996 senti, pensei, senti-pensei-pensei-senti (que é uma forma de me dar a conhecer também a mim próprio), senti com o pensamento e pensei com o corpo, ultrapassando o erro de Descartes³⁸ - o espaço e o tempo.

CAPÍTULO I - O TEMPO E A ETERNIDADE

Proponho agora uma viagem a um espaço imaginário rumo à eternidade, onde o tempo não (es)corre. Nesse espaço não existem corpos, só pensamentos...

1 . Os pensamentos de Santo Agostinho e Fernando Pessoa³⁹.

- O tempo não pode medir a eternidade

A duração do tempo não será longa, se não se compuser de muitos movimentos passageiros (acções sucessivas transitórias). Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente.

«O tempo em si contém a possibilidade de todas as durações: o espaço em si a possibilidade de todos os tamanhos, de todas as extensões; a forma em si a possibilidade tanto do círculo como do triângulo, a possibilidade de todas as formas.»

- O eterno "hoje"

Não é concebível um tempo em que possa dizer-te que não havia tempo.

«Assim como o tempo-em-si, isto é, a eternidade, é inconcebível, da mesma maneira a forma em si é impensável. Só compreendemos o tempo quando ele se materializa, se fenomeniza, em uma duração qualquer; só compreendemos a forma quando ela se determina como, por exemplo, num círculo ou num triângulo.»

«(Para que a forma seja no espaço é necessário que à nossa concepção de círculo estivesse ligado um tamanho determinado).»

- O que é o tempo?

Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existia o tempo presente.

«De que modo existem aqueles dois tempos -o passado e o futuro -, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo mas eternidade.»

«Tudo isto quer dizer simplesmente uma coisa: que o tempo, a forma, etc., só se tornam perceptíveis quando encontram um objecto. Ora, para isto assim ser, é lógico que o objecto em si não conheça o tempo e o espaço seja extemporâneo e imenso, anterior a tempo e espaço, se assim se pode falar.»

- As três divisões do tempo

Contudo, dizemos tempo longo ou breve, e isto, só o podemos afirmar, do futuro ou do passado. Não digamos pois "o tempo passado foi longo" porque não encontramos aquilo que tivesse podido ser longo, visto que já não existe desde o instante em que passou. Digamos antes: "aquele tempo presente foi longo", porque só enquanto foi presente é que foi longo. Ainda não tinha passado ao não-ser, e portanto existia uma coisa que podia ser longa. Mas logo que passou, simultaneamente deixou de ser longo, porque deixou de existir.

O dia e a noite compõem-se de vinte e quatro horas, entre as quais a primeira tem as outras todas como futuras, e a última tem a todas como passadas. Com respeito a qualquer hora intermediária são pretéritas aquelas que a precedem, e futuras as subsequentes. Uma hora compõe-se de fugitivos instantes. Tudo o que dela já debandou, é passado. Tudo o que ainda resta é futuro. Se pudermos conceber de tempo que não seja susceptível de ser subdividido em tais partes, por mais pequeninas que sejam, só a este podemos chamar tempo presente. Mas este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem nenhum espaço... Assim, o tempo presente clama que não pode ser longo.

«O tempo e o espaço não podem por si próprios originar a individualidade. O ser é necessário. Um homem morto ocupa Tempo e Espaço, mas não tem individualidade, não tem Ser.»

«Em cada instante que passa decorre uma eternidade, visto que cada instante, infinitamente divisível, é infinito idealmente, isto é, eterno.»

«A divisão do tempo é uma convenção. Realmente cada divisão dessas (seja qual for) é uma eternidade.»

- Através do pretérito e do futuro

Quem se atreveria a dizer-me que não há três tempos, conforme aprendemos na infância e às crianças o ensinámos: o pretérito, o presente e o futuro?

«Onde é que os adivinhos viram as coisas futuras que vaticinaram, se elas ainda não existem? Efectivamente, não é possível ver o que não existe.»

Existem, portanto, factos futuros e pretéritos.

«Se avançamos para o infinito não avançamos realmente, mas estamos essencialmente estacionários.»

- O vaticínio do futuro pelo presente

Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde é que elas estão.

Quando se diz que se vêem os acontecimentos futuros, não se vêem os próprios acontecimentos ainda inexistentes - isto é, os factos futuros - mas sim, as causas ou talvez os seus prognósticos já dotados de existência. Portanto, com relação aos que vêem, esses acontecimentos não são futuros mas sim presentes.

Por conseguinte, as coisas futuras ainda não existem; e se ainda não existem, não existem presentemente. De modo algum podem ser vistas, se não existem. Mas podem ser prognosticadas pelas coisas presentes que já existem e se deixam observar.

«Para se poder conceber a infinita divisibilidade da matéria, é insuficiente que ela se conceba em pensamento. O que o pensamento concebe como infinitamente divisível não é a matéria, é a ideia abstracta de matéria. Desde o momento que conceba a divisibilidade da matéria tem de se conceber um ente que divide e um instrumento com que se divide.»

- Conclusão desta análise: nova terminologia

O que agora claramente transparece é que, nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar: os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas

talvez fosse próprio dizer: os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras.

«Para conceber pois, propriamente, a infinita divisibilidade da matéria, temos que conceber ou um indivíduo divisor que num tempo limitado dividisse a matéria infinitamente, ou um instrumento infinitamente perfeito pelo qual essa divisão infinita se fizesse (excluída que fosse, para pôr o problema no seu devido campo, a ideia de tempo). Ora isto é impossível.»

- Novas dificuldades: como pode medir-se o tempo?

Como medimos nós o tempo presente, se não tem espaço? Mede-se quando passa. Porém quando já tiver passado, não se mede, porque já não será possível medi-lo. Mas donde se origina ele? Por onde e para onde passa, quando se mede? Donde se origina ele senão no futuro? Por onde caminha, senão pelo presente? Para onde se dirige, senão para o passado? Portanto, nasce naquilo que ainda não existe, atravessando aquilo que carece de dimensão, para ir para aquilo que já não existe.

Porém, que medimos nós senão o tempo nalgum espaço? Não diríamos tempos simples, duplos, triplos e iguais ou com outras denominações análogas, se os não considerássemos como espaços de tempo. Em que espaço medimos o tempo que está para passar? Será no futuro, donde parte? Mas nós não podemos medir o que ainda não existe! Será no presente, por onde parte? mas nós não medimos o que não tem nenhuma extensão! Será no passado, por onde parte? Mas, para nós, não é mensurável o que já não existe!

«Igualmente inconcebível é o infinito do tempo e do espaço como realidade. Desde o momento que se supõe o espaço infinito, fica posto este problema: dois pontos separados nesse espaço são equidistantes do limite (infinito) desse espaço; são portanto coincidentes. Por isso ou não existem lugares, e então não há espaço, ou isso é impossível, e, então, o espaço não é infinito.»

- O tempo e uma certa distensão

Ouvi dizer a um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento do sol, da lua e dos astros. Não concordei.

O tempo, unidade pela qual, medindo o trajecto do sol, diríamos que o completou em menos de metade do espaço de tempo costumeiro, se acaso o perfizesse no espaço de tempo quanto é aquele em que decorrem doze horas. Comparando as duas durações, diremos que uma é simples e outra dupla, ainda que o sol demorasse, umas vezes o tempo simples, outras vezes o dobro, no seu percurso do Oriente ao Oriente (os romanos mediam o dia dum nascer do sol até ao outro nascer do sol. Os judeus, ao contrário, contavam-no dum pôr-do-sol até ao outro pôr-do-sol).

Ninguém me diga, portanto, que o tempo é o movimento dos corpos celestes. Quando com a oração de Josué, o sol parou, a fim de concluir vitoriosamente o combate, o sol estava parado, mas o tempo caminhava.⁴⁰ Este espaço de tempo foi o suficiente para executar e para pôr termo ao combate. Vejo portanto que o tempo é uma certa distensão.

«Com o tempo, o mesmo se dá. Dois momentos do tempo estão à mesma distância do princípio inexistente (suposto tal) do tempo. São portanto o mesmo

momento. Mas se dois momentos diferentes são o mesmo, nada decorreu, não há portanto Tempo.»

- O tempo não é o movimento dos corpos

Sendo diferentes o movimento do corpo e a medida da duração do movimento, quem não vê qual destas duas coisas se deve chamar tempo? Num corpo que umas vezes se move com diferente velocidade e outras está parado, medimos não somente o seu movimento mas também o tempo que está parado. Dizemos: "Esteve tanto tempo parado como a andar" "ou esteve parado o dobro ou o triplo do tempo em que esteve em movimento", e assim por diante. Ainda no cálculo exacto ou aproximado, costuma dizer-se "mais" e "menos". Portanto, o tempo não é o movimento dos corpos.

«A verdade é que em ambos os casos se substitui à ideia de tempo e de espaço, a ideia do tempo e do espaço, que em ambos os casos se considerou o espaço abstractamente, como não contendo lugares - o que viola a sua natureza essencial - e o tempo não contendo momentos, isto é, como não durando, o que é igualmente falso, e contra a própria noção de tempo. Tem-se feito filosofia refractamente, não pensando as coisas, mas pensando os nossos pensamentos.»

- Nova teoria sobre o tempo

Parece-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o⁴¹. Seria para admirar que não fosse a da própria alma⁴².

Que coisa meço eu, então? O tempo que presentemente decorre e não o que já passou? Assim o tinha dito eu.

«Quase como queria Spinoza, dum lado está o pensamento, do outro a matéria. Qualquer conceito matemático, como o que uma quantidade dividida por zero dá infinito, indica claramente que quantidade não é divisível, porquanto o divisível por qualquer coisa não pode nunca dar uma coisa maior que ela; e supondo que zero não divide realmente, nesse caso não há divisão.»

- Uma experiência

Com efeito medimos os tempos mas não os que ainda não existem ou já passaram, nem os que não têm relação alguma, nem os que não têm limites. Não medimos, por conseguinte, os tempos futuros nem os passados, nem os presentes, nem os que estão passando. Contudo, medimos os tempos!

Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois delas terem passado. Meço-as, a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos.

«X dividido por infinito dá zero indica claramente que X não é divisível por infinito, se tal divisão dá zero, isto é, nada, pois que uma coisa divisível por outra dá qualquer coisa; ou então X não é divisível por nada.»

- O tempo e o espírito

Mas como diminui ou se consome o futuro, se ainda não existe? Ou como cresce o pretérito, que já não existe, a não ser pelo motivo de três coisas se nos depararem no espírito onde isto se realiza: expectativa, atenção e memória?

O futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro. Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o pretérito longo, outra coisa não é, senão a longa lembrança do passado.

Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu acto divide-se em memória, por causa do que já recitei e em expectativa, por causa do que hei-de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a acção, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória⁴³.

«A matemática é uma ciência só dentro de si própria. Não é aplicável à realidade.»

A minha vida é distensão (termo já utilizado por Plotino, na forma grega *diástasis*, no sentido de dilatação).

2 . O pensamento de Plotino⁴⁴

Este tratado é de muita importância como sendo, na filosofia antiga, a única discussão alargada da teoria do Tempo, à parte da de Aristóteles em *Physics* que de facto Plotino utilizou como base para a sua própria discussão, criticando-a (no 9. e 12-13.), mas a sua principal preocupação é com a primeira teoria platónica que ligou o Tempo intimamente com o movimento dos céus. Para Plotino, visto que o Tempo é uma "imagem" da Eternidade, é lógico começar por analisar o conceito de Eternidade (Aion), (nos 1-6.). A Eternidade é a vida do Ser Real ou o mundo

inteligível. O Tempo, a sua imagem, é basicamente a vida da Alma, tentando imitar a unidade do Ser real, mas falhando, e assim produzindo um nível "discursivo" do ser, onde uma coisa acontece depois outra (11-13).

- Eternidade e Tempo; duas coisas inteiramente separadas, nós explicamos, "uma tendo a sua existência no Género eterno, o outro no reino do Processo, no nosso próprio universo"; e, por continuamente utilizarmos palavras e determinarmos cada fenómeno em uma ou outra categoria, acabamos por pensar que, ambos por instinto e por um ataque mais detalhado do pensamento, asseguramos uma experiência adequada deles na nossa mente sem mais nada.

Quando, talvez, fazemos o esforço para clarificar as nossas ideias e fechamo-las no coração da matéria estamos desta vez deslocados: as nossas dúvidas lançam-nos sobre velhas explicações; escolhemos entre várias teorias ou entre as várias interpretações de cada uma das teorias, e assim acabamos por ficar satisfeitos se apenas podemos contrariar uma questão com uma resposta aprovada, e contentes por estarmos absolvidos de um inquérito posterior.

Agora, devemos acreditar que alguns dos veneráveis filósofos antigos descobriram a verdade; mas é importante examinar qual deles realmente causou admiração e por que princípio orientador nós poderemos alcançar a certeza.

O que, então, quer realmente dizer Eternidade para aqueles que (assim casualmente) descrevem-na como algo diferente do Tempo? Nós começamos com a Eternidade, visto que quando o Exemplar permanente é conhecido, a sua representação em imagem - que se percebe ser o Tempo - ficaremos claramente apreendidos - admitindo esta relação do Tempo como imagem da Eternidade⁴⁵, que se escolhermos começar por identificar o Tempo podemos assim prosseguir por alto

pela Reconhecimento (a Anamnesis Platónica) e ficarmos conscientes do Género (ouTipo) que são as imagens.

Que definição estamos a dar de Eternidade? Pode ser ela identificada com a (divino ou) própria Substância Intelectual?

Isso seria como identificar o Tempo com o Universo dos Céus e da Terra - uma opinião, é verdade, que parece ter adquirido os seus aderentes⁴⁶. Sem dúvida, nós concebemos, sabemos, a Eternidade como qualquer coisa mais augusta; mais augusto, também, é o Género Intelectual; e não há possibilidade de dizer que um é mais majestoso que outro; - o Um Absoluto deixa de se ter em conta, visto que nem mesmo a majestade pode ser seu predicado; - há portanto uma certa desculpa para identificar a Eternidade com o Mundo Intelectual, ainda mais porque a Substância Intelectual e a Eternidade têm o mesmo espaço e conteúdo.

Ainda; pelo facto de representar uma como contendo em si o outro, fazendo da Eternidade um predicado das Existências Intelectuais - "a Natureza do Exemplar", temos, "é eterna" - cancelamos a identificação; a Eternidade torna-se uma coisa separada, alguma coisa rodeando a Natureza ou situando-se nela ou presente nela. E a qualidade majestosa de ambas não as torna idênticas: deve ser transmitida de uma para outra. Assim, também, a Eternidade e a Natureza Divina envolvem as mesmas entidades, sim; mas não do mesmo modo: o Divino pode ser pensado como envolvendo partes, a Eternidade como abraçando o seu conteúdo num todo inquebrável, sem implicação da parte, mas meramente pelo facto de todas as coisas eternas serem conformes a isso.

Podemos, talvez, identificar Eternidade com Repouso-Ali assim como o Tempo tem sido identificado como Movimento-Aqui?

Isto traz-nos uma contra-questão: se a Eternidade é-nos presente como Repouso no sentido geral ou como Repouso que envolve a Essência Intelectual. Da primeira suposição não poderemos jamais falar de Repouso sendo eterno mais do que a Eternidade sendo eterna: ser eterno é participar numa coisa exterior, a Eternidade.

Para além de que, se a Eternidade é Repouso, o que se torna Movimento Eterno, que, pela sua identificação, torna-se uma coisa de repouso?

Outra vez, o conceito de Repouso dificilmente parece incluir isso da perpetuidade - estou a falar, obviamente, não da perpetuidade no tempo-ordem (que deve seguir uma ausência de movimento), mas disso que temos em mente quando falamos de Eternidade.

Se, por outro lado, Eternidade é identificada com Repouso da divina Essência, todas as outras categorias do divino são colocadas fora da Eternidade. Além disso, a concepção de Eternidade requiere não meramente Repouso mas também unidade - e, em ordem a mantê-la distinta do Tempo, uma unidade excluindo intervalo - mas nem essa unidade nem essa ausência de intervalo entram na concepção de Repouso como tal.

Finalmente, este imutável Repouso na unidade é um predicado proclamado da Eternidade, que, portanto, não é em si próprio Repouso, o absoluto, mas um participante em Repouso.

O que, então, pode isto ser, qualquer coisa em virtude da qual declaramos o completo Reino divino ser Eterno, eternamente?

Devemos começar por alguma compreensão desta perpetuidade com a qual a Eternidade é tanto idêntica como está em conformidade. Deve ser qualquer coisa na natureza da unidade e ainda uma noção compacta de diversidade, ou (mais exactamente) um Tipo, uma Natureza, que espera sobre os Existentes desse Outro Mundo, tanto associado com ele ou conhecendo em e sobre ele, eles colectivamente sendo a sua Natureza que, com toda a sua unidade, é ainda diversa em poder e essência.

Considerando estes poderes multivariados, declaramos isto ser Essência ou Ser tanto quanto é, em algum sentido, um sujeito ou substrato; onde vemos vida pensamos nela como Movimento; onde tudo é uma invariável auto-identidade chamamos-lhe Repouso; e conhecêmo-lo como, de repente, Diferença e Identidade quando reconhecemos que tudo é unidade com variedade.

Então reconstruímos; somamos tudo numa unidade reunida uma vez mais, uma única Vida no Supremo; concentramos a Diversidade e toda a interminável produção do acto: assim conhecemos a Identidade; um conceito ou, melhor, uma Vida nunca variada, não se tornando o que previamente não é, a coisa imutavelmente em si própria, quebrada por nenhum intervalo; e conhecendo isto, conhecemos a Eternidade.

Conhecemos isto como uma Vida imutavelmente imóvel e sempre participando do conteúdo Universal na actual presença; não este agora e agora aquele outro, mas sempre tudo; não existindo agora de um modo e agora de outro, mas uma consumação sem parte ou intervalo. Todo o seu conteúdo está numa concentração imediata como num ponto; nada nisto jamais conhecerá desenvolvimento: tudo fica idêntico dentro de si próprio, conhecendo nada de mudança, para sempre num Agora, visto que nada disto passou ou virá num ser, mas o que é agora, é o que é sempre.

Eternidade, portanto - enquanto não Substracto (a não essencial fundação do Divino ou Princípio Intelectual) - pode ser considerada como a radiação desse Substracto: existe como o anúncio da Identidade no Divino, do estado - sendo isto e não outro - que caracteriza o que não tem futuridade mas eternamente é.

Aquilo que não tem sido nem será, mas simplesmente possui o ser, aquilo que goza uma existência estável como não processo ou mudança nem nunca mudará - isso é a Eternidade. Assim chegamos à definição: a Vida - instantaneamente inteira, completa, em nenhum ponto quebrada em período ou parte - que pertence à Existência Autêntica pela sua muita existência, essa é a coisa que investigamos - essa é a Eternidade.

A perfeita e toda-compreensiva essência da existência Autêntica não consiste meramente na completitude inerente aos seus membros; a sua essência inclui, para além da sua imunidade estabelecida de toda a falta com a exclusão, também de tudo o que é sem Ser - não apenas devem todas as coisas estar contidas no Todo e Tudo, mas pode conter nada que é, ou sempre foi, não-existência - e esse estado e Natureza da Existência Autêntica é a Eternidade: Eternidade quer dizer Sempre-Ser (Ser-Eterno) (Ever-Being) ($\alpha\iota\omega\nu = \alpha\epsilon\iota\ \sigma\upsilon$).

- Este Eterno-Ser é percebido quando sobre exame de um objecto eu sou capaz de dizer - ou melhor, saber - que na sua verdadeira Natureza é incapaz de incremento ou mudança; alguma coisa que falhe neste teste não tem Eterna-Existência ou, pelo menos, toda-Eterna-Existência.

Uma definição bastante rigorosa da Eternidade será aquela que é uma vida ilimitada no sentido rigoroso de ser toda a vida aqui e uma vida que, não conhecendo nada do passado ou do futuro para exaurir a sua completitude, possui-se a si própria intacta para sempre.

- A frase "Ele era Deus" (utilizada por Platão de Demiurgo) refere-se a uma concepção do Todo; o Transcendente, explica, não se origina no Tempo: assim também este Universo não teve um princípio temporal; e se nós falarmos de algo "antes" dele, é apenas no sentido da Causa pela qual tomou a sua Existência Eterna. Platão utilizou a palavra meramente pela conveniência da exposição, e mais tarde corrigiu-a por ser inapropriada.

- O Tempo é variavelmente identificado com aquilo que conhecemos como Movimento, com um objecto que se move, e com alguns fenómenos do Movimento: obviamente não pode ser Repouso ou um objecto em repouso ou qualquer fenómeno de repouso; visto que na sua ideia característica diz respeito à mudança.

Aqueles que explicam-no como Movimento, identificam-no uns com qualquer e todo o Movimento, outros com o Todo. Aqueles que o fazem um objecto que se move podem identificá-lo com a esfera do Todo. Aqueles que o concebem como algum fenómeno do Movimento tratam-no, separadamente, tanto como um período ou como uma medida padrão ou, mais geralmente, como um acompanhamento, seja de Movimento em geral ou Movimento ordenado.

- Aqueles que explicam o Tempo como extensão do Movimento devem querer significar não a extensão do movimento em si próprio mas qualquer coisa que determina essa extensão, qualquer coisa com que o movimento mantém o passo no seu curso. Mas o que é que é essa qualquer coisa, ainda não o dissémos; agora é, claramente, o Tempo, aquele do qual todo o Movimento procede. Este é o objectivo da nossa discussão desde o princípio: "O que é, essencialmente, o Tempo?" Caminha para isto: nós perguntamos "O que é o Tempo?" e respondemos "O Tempo é a extensão do Movimento no Tempo"!

Por um lado, o Tempo é dito ser uma extensão à parte, separada e fora do Movimento; e deixamos adivinhar o que essa extensão pode ser; por outro lado, ele é representado como a extensão do Movimento; e conduz-nos à dificuldade de o que fazer da extensão do Repouso - pensando uma coisa esta pode continuar tanto em repouso como em movimento, assim somos obrigados a pensar de uma coisa, o tempo, que cobre o Repouso e o Movimento, e, portanto, permanece distinto de cada um.

O que é então esta coisa da extensão? A que ordem de seres pertence? Obviamente não é espacial, e também é qualquer coisa fora disso.

- O Tempo, portanto, é qualquer outra coisa do que o mero número medindo o Movimento, seja o Movimento em geral ou o Movimento ordenado.

- Pode-se então definir o Tempo como a Vida da Alma em movimento passando de um patamar de acção ou experiência para outro?

Sim; para a Eternidade, dissémos, é Vida em repouso, imutável, idêntica a si própria, sempre continuamente perpétua; e aí é uma imagem da Eternidade - Tempo - cada imagem como esse diminuto Todo presente da Alta Esfera.

- O Tempo não pode ser concebido como exterior (fora) à Alma; a Eternidade não está fora da existência Autêntica: nem pode ser tomada como uma sequência ou sucessão para a Alma, algo mais do que a Eternidade é para o Divino. É uma coisa vista sobre a Alma, inerente a ela, como a Eternidade para o Reino Intelectual.

- Nenhuma indicação de tempo pode ser derivada da (observação da) Alma; nenhuma porção de tempo pode ser vista ou tocada, então não pode ser medido em

si próprio; portanto, o Demiurgo (no Timaeus) traz o tempo em sendo noite e dia; na sua diferença é dada Dualidade - da qual surge o conceito de Número.

- O Tempo está em cada Alma da ordem de Toda a Alma, presente desta forma no todo; para todas as Almas há uma Alma.

E isto porque o Tempo nunca pode ser quebrado separadamente, ainda mais que a Eternidade que, similarmente, sob diversas manifestações, tem a sua Existência (Ser) como um constituinte integral de todas as Existências eternas.

3. O pensamento de Mestre Eckhart ⁴⁷

- O caminho da mística

No caminho de encontro com Deus. Mística é um adjetivo (em grego *mystikós*) da palavra mistério (*mysterion*). Mistério designa o plano eterno de Deus de salvação dos homens e de libertação da criação, em realização desde o princípio do mundo, prefigurado nas religiões, mais densamente articulado no Antigo Testamento, plenamente concretizado em Jesus Cristo e tornado presente no tempo pela Igreja mediante a palavra, os sinais sacramentais, as celebrações litúrgicas e a prática dos cristãos.

Este mistério possui essencialmente uma dimensão cósmica (*mysterion kosmikon*) pois pervade toda a criação e ordena tudo para culminar em Cristo e no Espírito e finalmente desembocar no Pai.

Mística é aquela pessoa que consegue ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva.

Toda a mística, cristã ou pagã, vive de uma experiência radical: aquela da unidade do mundo com o supremo Princípio ou do homem com Deus. Trata-se de uma experiência *imediata* de Deus ou simplesmente do Uno.

Esta experiência imediata da unidade tem como transfundo outra experiência não menos fundamental: aquela da dualidade e da separação: Deus-criação; eu-mundo; uno-múltiplo. A experiência da disjunção faz sofrer e exaspera o desejo de unidade.

Como chegar à unidade do múltiplo com o uno, do homem com Deus? Eis a questão essencial. A resposta orienta-se por duas vias arquetípicas com as suas correspondentes linguagens. Uma consiste na *mística do desnudamento* do mundo, do deserto, da radical pobreza e do esvaziamento interior e exterior. Enfatiza-se a unidade na diástase. A dualidade persiste porque um não é o outro mas ela é transponível numa unidade inefável. A outra é a mística da *inserção no mundo*, em que se acentua a diástase na unidade, utilizando um discurso altamente simbólico e evocativo da louvação (doxologia).

Na mística, portanto, existe a experiência da unidade. A *dialéctica* é o instrumento que a linguagem utiliza para expressar a unidade na diversidade e a diversidade na unidade. Tudo é colocado num movimento conjuntivo, num processo copulativo e numa marcha coincidencial. Por esta razão, a linguagem mística reveste-se de paradoxos: Deus é tudo e Deus é nada. O mundo é infinito e o mundo é finito. A questão da dialéctica encaminha-nos assim para o problema da linguagem própria da mística.

COMO SE EXPRIME A MÍSTICA

A mística testemunha que é possível um conhecimento sem a mediação. Dizemos que é uma *unidade dialéctica*, a saber, uma unidade na diferença. Ser um com Deus sem deixar de ser eu; ser um com o mundo sem que a consciência deixe de ser consciência.

O místico experimenta o todo e intenciona exprimir a unidade do todo utilizando uma linguagem que é como uma hipérbole que atinge o seu equilíbrio somente quando ultrapassa a perfeição do círculo.

Mestre Eckhart teve a seguinte frase condenada pelo Papa João XXIII: "Deum ipsum quis blasphemando Deum laudat". Traduzindo: "Mesmo blasfemando a Deus a gente louva o próprio Deus" (DS 956).

Outras vezes as formulações parecem contradizer a gramática filosófica e teológica. Mestre Eckhart dizia: "Todas as criaturas são um puro nada". São João da Cruz diz o mesmo: "Todo o ser das criaturas, comparado com o ser infinito de Deus, é nada"

O saber da ciência vive na divisão. O experimentar do místico vive da unidade.

O místico não vê o mundo a partir do mundo. Contempla-o a partir de Deus, em Deus, com Deus e para Deus. A mística supõe, como o seguimento, a fé. O místico vive absorvido na imanência de Deus em todas as coisas ou das coisas em Deus. É condição de toda a mística de encontro com o Uno.

A VIDA DO MESTRE ECKHART

A mística é uma resposta às crises do tempo. Mestre Eckhart viveu num tempo marcado por profundas rupturas. A grande síntese medieval entre ciência e fé, entre trono e altar, entre evangelho e história estava prestes a dissolver-se. Também as catástrofes naturais impactaram os espíritos desse tempo, por exemplo, a febre negra introduziu na arte, pela primeira vez, o motivo da dança da morte. É o tempo do "outono da Idade Média" (Huizinga). A crise histórica reflecte-se no pensamento; impera o nominalismo: as palavras são meras palavras (*nomia*, *flatus vocis*) e não colhem a realidade das coisas.

De entre tantos aflora o mais genial dos místicos medievais, o mais especulativo e ousado da mística cristã - Mestre Eckhart. Pouco sabemos da sua vida. Nasceu em 1260, em Hocheim na Turíngia, entrando ainda muito jovem para a Ordem dos Dominicanos. Em 1277 estuda *artes* em Paris e em 1280 teologia em Colónia, doutorando-se em teologia em Paris e retornando à Alemanha e Holanda em 1303-1311. Dedica-se ao ensino da teologia, à pregação ao povo e à produção intelectual entre 1323/24. Não assiste à sua condenação, pois o documento papal o dá já como morto, em final de Abril de 1328, em Avignon. Teve grandes discípulos, Teresa d'Ávila e João da Cruz foram influenciados por ele. Nicolau de Cusa (1401-1464) coleccionou as suas obras. O próprio Hegel mostrava-se entusiasmado pelo pensamento dialéctico do grande místico.

A OBRA LITERÁRIA DE MESTRE ECKHART

Existe a obra latina e a obra alemã. Esta última traduzida para português, os *Tratados* (Meister Eckharts Traktate): *O Livro da Divina Consolação*; *Do Homem Nobre*; *Palestras de instrução*, *Conversações Espirituais*; *Do Desprendimento e da*

Disponibilidade. Existem ainda algumas legendas sobre o Mestre (Eckhart-Legenden).

Lendo-se a produção alemã do Mestre Eckhart destinada preferentemente ao povo ficamos pasmados pelas exigências espirituais e intelectuais que fazia aos seus ouvintes. Podemos até compreender as apreensões das autoridades eclesiásticas. No final do livro *Da Divina Consolação*, responde: "Dir-se-á que não se deve falar ou escrever sobre doutrinas profundas para os iletrados. A isso digo: se não é lícito instruir os iletrados, nunca ninguém se fará letrado, e já não haverá quem possa ensinar ou escrever. Com efeito, é por isso que se cuida de instruir os iletrados: para que, de iletrados, se tornem letrados. Se nada houvesse de novo, nada ficaria velho".

A QUESTÃO FUNDAMENTAL DA MÍSTICA E A PROPOSTA DE ECKHART

Para ele, a maior admiração é o facto de as coisas serem tão semelhantes entre si: "Em sua suprema pureza todas as hastezinhas são um, como também são um todas as coisas". Esta unidade de todas as coisas radica na unidade de Deus. Que seja um ,constitui, para o Mestre, a suprema e última realidade de Deus.

O que é afinal este Um?

"Um significa aquilo ao qual não se pode acrescentar nada... Um é a negação da negação. Todas as criaturas carregam uma negação em si; uma nega a outra." Dizer que Deus é a negação da negação é dizer que Deus é pura afirmação, que Ele é só positividade sem padecer qualquer tipo de limitação.

Como se passa do Uno para o múltiplo (pensar a Trindade como co-existência do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sendo um só Deus)?

Eckhart responde que é possível porque esta unidade é radicalmente dinâmica e desbordante de si mesma. Não é só uma unidade exclusiva só de Deus (*puritas essendi*) mas também uma unidade inclusiva em todos os demais seres (*plenitudo essendi*).

Deus é fundamentalmente vida (como dizia já Aristóteles). Para expressar esta dinâmica imanente à vida e ao Uno, o Mestre Eckhart usa as expressões *bullitio* e *ebullitio*, bulição e ebulição. Deus é um *processus sine variatine* (um processo sem variação) que está constantemente em bulição e ebulição, fermentando e extravasando. "É necessário que alguma coisa bula totalmente em si mesma para que seja plenamente perfeita e na ebulição seja mais que perfeita".

A bulição (*bullitio*) significa o processo vital da processão das três divinas Pessoas e a ebulição (*ebullitio*), a acção da SS. Trindade considerada para fora em razão das criaturas. Todo este processo revela a passagem do Uno para o múltiplo sem ferir o Uno. Antes, da sua riqueza fervilhante tudo jorra e se expande. Eckhart reserva a palavra divindade (*Gotttheit*) para Deus nesta absoluta unidade. E usa a palavra Deus (*Got*) para o processo trinitário e criacional.

Todas as coisas possuem duas faces: uma voltada para Deus e outra voltada para o mundo. A mística de Eckhart concentra-se na contemplação das coisas enquanto estão eternamente em Deus. Ele vê as coisas temporais e a nossa própria filiação enquanto são idéias e protótipos eternos em Deus. Uma vez perguntaram a Eckhart se ele era eternamente filho em Deus. Ao que ele respondeu: sim e não. Sim enquanto o Pai eternamente me gerou; não enquanto não sou o Unigénito.

Cada criatura carrega dentro de si a idéia de Deus (*Urbid*). Eckhart denomina a isso de chama, centelha (*Funke, Fünklein*): "A chamazinha é tão aparentada com Deus que se constitui um Uno só, sem distinção".

Que processo se deve percorrer para que o nascimento de Deus na alma aconteça? Eckhart desenvolveu um caminho que chamou de *Abgeschiedenheit*, da perfeita liberdade, da plena disponibilidade e do total desprendimento.

O TOTAL DESPRENDIMENTO E A PERFEITA LIBERDADE COMO CAMINHOS À UNIDADE

Para desenvolver esta atitude o homem deve esvaziar-se totalmente no querer, no saber e no ter: "É querer simplesmente ser". Esta atitude apoia-se sobre um puro nada. Enquanto tivermos alguma coisa dentro de nós, ainda não somos totalmente disponíveis nem totalmente livres. Para Eckhart enquanto não nos libertarmos das imagens de Deus, de querer reservar um lugar para Deus no coração, Deus não pode estar plenamente em nós: "Estar vazio de toda criatura, é estar cheio de Deus".

OBSTÁCULOS À COMPLETA DISPONIBILIDADE

O empecilho mais fatal no caminho para a perfeita liberdade (*Abgeschiedenheit*) é o apego à própria vontade: "Nada faz mais verdadeiro o homem do que a renúncia da própria vontade. Sem esta renúncia em todas as coisas, não fazemos nada diante de Deus".

MEIOS PARA A PERFEITA DISPONIBILIDADE

Como já referimos a primeira e fundamental condição: renunciar á própria vontade. Em seguida importa antes ser bom do que fazer boas coisas: "A gente não precisa pensar tanto no que deve fazer; deve-se antes pensar no que se deve ser...".

Possuir Deus ou estar em Deus não significa ter algo. Consiste em estar de tal forma unido a deus que nem se precisa pensar nele: "O homem não deve se contentar com um Deus pensado, pois enquanto o pensamento passa, passa também Deus".

Chega-se à perfeita disponibilidade pelo desejo incessante e insaciável de deus. Trata-se de uma busca de Deus que deixe Deus ser Deus (Deus essencial na terminologia de Eckhart). Ele faz-nos uma séria advertência: para se chegar a esta atitude precisa-se de diligência e dedicação.

O ideal de Mestre Eckhart vem expresso magistralmente no fim do seu pequeno tratado do *Homem Nobre*: "Um com o Uno, um do Uno, um no Uno e no Uno Um para sempre. Amém".

MESTRE ECKHART E A MÍSTICA DE LIBERTAÇÃO

Eckhart foi um homem de acção. A mística em si mesma é libertadora. O místico, por natureza, é criador e não um mero reproduzidor do capital religioso. O místico invoca Deus e não as autoridades religiosas como o garante da sua verdade.

O místico desmascara toda a ilusão e alienação. É aqui que a sua prática possui relevância política. Existe significativa literatura que identificou a relação da mística de Eckhart com a política e até com a revolução de cunho popular. A própria utilização da linguagem popular por parte de Eckhart significava um facto político; tomava o partido dos humildes abandonados social e religiosamente.

A sua vigorosa teologia negativa tem consequências políticas. Eckhart insiste na via negativa; quer dizer, Deus está para além de todos os nossos modelos; para

chegarmos ao Deus vivo precisamos negar as nossas fantasias e representações sobre Deus. Com isto Eckhart desautoriza todo o triunfalismo eclesiástico que pretende saber de Deus e domesticá-lo dentro dos quadros estabelecidos. Desfetichiza o Deus da política. O lugar privilegiado pelo Mestre Eckhart para o encontro com Deus é o mundo e a vida.

Uma das características fundamentais da mística de Eckhart reside no esforço de superação da relação sujeito-objecto no nosso caminhar para Deus. A novidade reside na afirmação da mútua imanência: Deus está no interior mais secreto de cada criatura e cada criatura encontra-se no coração de Deus. Vigora uma dialéctica de mútua implicação. Politicamente esta intuição é carregada de consequências: a sociedade humana não deve ser feita de oposições e conflitos de interesses. No projecto de Deus ela é pensada e querida como um jogo de relações de colaboração, interpenetração e de fraternidade. Só desta forma ela se mostra como imagem do Deus trino.

A sua mística orienta-se na superação clássica entre vida activa e vida contemplativa. No famoso sermão sobre Marta a Maria, surpreendentemente Eckhart prefere Marta a Maria, vale dizer, prefere aquela que está a trabalhar e preocupada com as coisas do que Maria que docemente está sentada aos pés do Senhor ouvindo as suas explanações (cf. Lc 10,38-42).

Deus está próximo de duas maneiras nas coisas e pelas coisas. Marta, embora atarefada, está também como Maria sentada aos pés de Jesus. Eckhart pensa que Marta está mais perto do que Maria. Marta sempre que com as coisas está em Deus, libertou-se do subjectivismo e assim está mais plenamente próxima de Deus.

A mística de Mestre Eckhart assenta fundamentalmente na acção e não apenas na reflexão. É dele a famosa frase: "Se alguém está como esteve Paulo em

arrebatamento místico e sabe que algum doente deseja um prato de sopa, é melhor deixar o arrebatamento e ir atender ao enfermo necessitado". Ou ainda: "Na contemplação você serve-se a si mesmo, nas boas obras serve a muita gente".

Sermão XXI - Deus é Um, Ele é um Negar do Negar

"O *Um* é algo de mais puro que a Bondade e a Verdade. A Bondade e a Verdade nada acrescentam, embora acrescentem em pensamento: quando é pensado, então se acrescenta. O *Um*, ao contrário, nada acrescenta ali onde Ele (Deus) é em si mesmo, antes de emanar no Filho e no Espírito Santo... Quando digo: Deus é bom, isso acrescenta algo (a Deus). O *Um* (ao contrário) é um negar do negar e um denegar do denegar. Que significa «*Um*»? *Um* significa aquilo a que nada se acrescentou".

"Todas as criaturas trazem em si uma negação: uma nega ser a outra".

"Digo mais: Unidade, só Deus a tem".

"Deus é infinito em sua multiplicidade e simples em sua infinidade. Por isso está em toda a parte e em toda a parte todo inteiro. Em toda a parte mercê da sua infinidade, mas todo inteiro em toda a parte mercê da sua simplicidade. Só Deus se infunde em todas as coisas, em suas essências. Das demais coisas porém nenhuma se infunde em outra. Deus está no mais íntimo de cada coisa, e só no mais íntimo, e somente ele é *um*."

"...porque no *um*, enquanto é *um*, estão todas as coisas. Pois toda a multidão é *una* e *um*, no *Um* e pelo *Um*."

"... porque o um é indistinto de todas as coisas. Logo, nele, em razão da indistinção ou unidade, estão todas as coisas e a plenitude do ser."

"Ouve, pois, Israel, o teu Deus é um único Deus. A isto, nota que a unidade ou o um parece ser o próprio e a propriedade do intelecto somente. Pois consta que os seres materiais são unos e, contudo, não-unos, visto serem extensos ou, pelo menos, compostos de matéria e forma. Os seres imateriais ou espirituais, por sua vez, são não-unos, ou porque neles a essência não é idêntica ao ser, ou então, e talvez melhor, porque neles o ser não é idêntico ao pensar. São, pois, compostos de ser e essência ou de ser e pensar... Por isso se diz significativamente: *o teu Deus é um deus único...* isto é, o que pensa e é apreendido pelo só intelecto, o que é totalmente intelecto."

"Deus é um. Notar que isto pode entender-se de dois modos. Primeiro, assim: *Deus, o Um, é.* Com efeito, por isso mesmo que é um, compete-lhe o ser; isto é, que seja o seu ser, que seja ser puro, que seja o ser de todas as coisas. Segundo, assim: *o teu Deus é um Deus único,* no sentido de: nada de outro é verdadeiramente um, porque nada de criado é puro ser e totalmente intelecto. Pois (se fosse) já não seria criável. Ademais, a respeito de cada coisa eu pergunto se há nela intelecto ou pensar ou não. Se não há, consta que isto, que carece de intelecto, não é Deus ou a primeira causa de todas as coisas que tão (manifestamente) estão ordenadas a determinados fins. Se porém há intelecto nela, então pergunto se há nela algum ser além do pensar ou não. Se não, então já tenho (a certeza de) que é um simples Um, e ademais, que é incriável, primeiro, etc., e portanto, que é Deus. Mas se tiver algum ser distinto do pensar, então é algo composto, e não simplesmente um. Evidencia-se, pois, claramente, que Deus é, em sentido próprio, um só, e que Ele é intelecto ou pensar, e que é só e simplesmente pensar, sem acréscimo de outro ser. Por isso só Deus, pelo intelecto, produz as coisas no ser, porque só nele o ser e o pensar são idênticos. Ademais (evidencia-

se) que fora dele nada pode ser pensamento puro, senão que (tudo o mais) tem um ser diferente do pensar; do contrário, não seria criatura, porque o pensar é incriável, e porque «a primeira das coisas criadas é o ser»."

"Mas só em Deus o ser é idêntico ao pensar".

"Acto e potência são divisões da universalidade do ser criado. O ser, porém, é o acto primeiro, e portanto, a primeira divisão. No intelecto, porém, em Deus, não há divisão".

".. no domínio do intelecto, onde sem dúvida, outra coisa não sendo senão intelecto, todas as coisas estão em todas as coisas. [...] Por isso Deus criou o mundo de modo tal que continua ainda a criá-lo sem cessar. Tudo o que é passado e futuro é estranho e alheio a Deus".

"...No uno se encontra a Deus e quem quer encontrar a deus deve tornar-se uno. [...] A palavra «homem» significa também algo que transcende a natureza, o tempo e tudo o que diz respeito ao tempo ou sabe a tempo; e o mesmo se diga do espaço e da corporeidade."

"A natureza primeiro aquece e abrasa a acha, e só depois dá origem ao ser do fogo; mas deus dá, primeiro, o ser a toda a criatura e, depois, no tempo, mas sem tempo, (dá) a cada um em particular tudo o que lhe (isto é, ao ser) pertence."

"Atitude livre é aquela de quem não se perturba com nada nem está preso a nada, nem condicionou a sua felicidade a uma situação dada, nem se preocupa consigo mesmo... mas se despojou de si mesmo".

"O verdadeiro e perfeito amor mostra-se nisto: que se tenha grande esperança e confiança em Deus; pois só na confiança se sabe que há um amor verdadeiro e total".

"Conta-se que alguém pretendia começar uma vida nova, desde os fundamentos. Eu falei-lhe assim: O homem é uma criatura que procura a Deus em todas as coisas; ele deveria tornar-se uma criatura que encontra a Deus em todo o tempo, em todos os lugares e junto a todos os homens e em todas as condições. Nisso pode crescer e fortalecer-se sem cessar, sem nunca chegar ao fim do aumento."

"Quem quiser ser aquilo, deve procurar ser isto. O «ser» aquilo só se encontra no «tornar-se» isto... Pois todo o nosso ser próprio não tem outro fundamento a não ser no ser desfeito".

"Digo e reafirmo: Deus absolutamente não admite que tenhamos como próprio nem mesmo o que pudesse cair nos olhos... Ele jamais nos deu a não ser com esta intenção: que nada possuamos como nosso".

"Acima de muitas outras virtudes, os mestres louvam também a humildade. Eu, porém, louvo o desprendimento e a total disponibilidade sobre toda a humildade; e isso porque pode haver humildade sem desprendimento, mas não pode haver desprendimento perfeito sem humildade perfeita, pois a humildade perfeita tende à anulação do próprio eu. mas o desprendimento toca tão de perto o Nada que não há o que se interponha entre o desprendimento perfeito e o Nada".

"O desprendimento perfeito ou a total disponibilidade não pretende submeter-se nem sobrepor-se a criatura alguma... quer apenas ser, e nada mais".

CAPÍTULO II - O TEMPO, O ESPAÇO, O HOMEM E O INUMANO

1. Do H(in)umano

Em 1913, Apollinaire escrevia ingenuamente: "Os artistas são, antes de mais, homens que pretendem tornar-se inumanos". E em 1969, se bem que com um pouco mais de prudência, Adorno escrevia ainda: A arte mantém-se fiel aos homens unicamente pela sua inumanidade para com eles."⁴⁸

Destas considerações, existiriam dois tipos de inumano: por um lado, se os humanos, no sentido do humanismo, estão em vias de, constrangidos, se tornarem inumanos; e, por outro lado, se for próprio do homem ser habitado pelo inumano. É preciso antes de mais recordar que se o título de humano pode e deve caminhar entre a indeterminação nativa e a razão instituída ou a instituir-se, também o pode e deve o inumano. Toda a educação é inumana visto que não funciona sem contrariedades e terror, e refiro-me à menos controlada, menos pedagógica, aquela que Freud chama de castradora e que o faz dizer, a propósito da "boa maneira" de educar as crianças, que de qualquer forma será má (nisto próximo da melancolia kantiana).

O "desenvolvimento" é a ideologia do tempo presente, ele realiza o essencial da metafísica, que tem sido muito mais um pensamento de forças que um pensamento do sujeito. O que impressiona nesta metafísica do desenvolvimento é que ela não precisa de nenhuma finalidade. O desenvolvimento não está magnetizado por uma ideia como seja a da emancipação da razão e da liberdade humanas. Reproduz-se acelerando-se e estendendo-se segundo a sua própria dinâmica interna. Assimila os acasos, memoriza o seu valor informativo e utiliza-o como nova mediação necessária ao seu funcionamento. Não necessita senão de um acaso cosmológico. O desenvolvimento não tem um fim, mas tem um limite, o da

esperança de vida do sol. A explosão prevista desta estrela é o único desafio que se coloca de forma objectiva ao desenvolvimento. A selecção natural dos sistemas não é de ordem biológica mas cósmica.

- Se pudessemos pensar sem o corpo

. *Ele*

Não podemos pensar no fim puro e simples do que quer que seja pois fim é limite e é necessário estar dos dois lados do limite para o conceber. Da mesma forma, o fim deve ser perpetuado em pensamento para que se reconheça como fim.

Ora isto é verdadeiro para os limites do pensamento. Mas após a morte do sol, não haverá pensamento para reconhecer que era da morte que se tratava. O horizonte do pensamento, a sua orientação, o limite ilimitado e o fim sem fim que ele supõe, é à experiência corpórea, sensível, sentimental e cognitiva de um ser vivo muito sofisticado mas terreno, que o pensamento os vai buscar.

A terra desaparecerá, o pensamento cessará, deixando esse desaparecimento absolutamente impensado. A morte, se bem que limite, é por excelência aquilo que se oculta e se adia e que por isso ocupa tantas vezes o pensamento, esta morte que afinal é a vida do espírito. Mas a morte do sol implica a morte do espírito pois é a morte da morte como vida do espírito.

A explosão solar, a simples ideia dessa explosão, deveria despertar-nos. Vejam: vocês tentam colocar o acontecimento no seu quod, no advindo "Só chegará" antes de qualquer quiddidade" não é? Pois bem, permitam-me então posicionar a explosão do sol como quod em si mesmo, após o que nada será possível.

Decidem enfrentar o desafio da mais que provável extinção da ordem solar e do vosso pensamento. E a tarefa então, a única, é bem perceptível e foi iniciada há muito tempo: simular as condições de vida e do pensamento de tal forma que uma ideia permaneça materialmente possível após a modificação de estado da matéria provocada pelo desastre. Esse é o grande objectivo de todas as pesquisas técnico-científicas de hoje.

Sabem, a técnica não é uma invenção dos homens. Talvez o contrário. Tanto antropólogos como biólogos admitem que o organismo vivo, mesmo o mais simples como sejam os infusórios, pequenas algas existentes na beira dos poços, sintetizadas pela luz há já milhões de anos, são um dispositivo técnico. É técnico qualquer sistema material que filtre informação útil à sobrevivência, que a memorize e a trate, e que induza, a partir de uma instância reguladora, determinadas condutas, ou seja, a intervir sobre o meio ambiente assegurando pelo menos a sua perpetuidade. O ser humano não é por natureza diferente de um tal objecto.

O seu sistema de captura de dados não é excepcional se comparado ao de outros seres vivos. É apenas omnívoro em matéria de informação, sendo o seu sistema regulador (códigos e regras de tratamento) mais diferenciado e a sua capacidade de armazenagem mais elevada. Encontra-se sobretudo dotado de um sistema simbólico, que o torna ao mesmo tempo arbitrário na sua semântica e na sua sintaxe, o que lhe garante uma maior independência face ao que o cerca no mais imediato, e recursivo (Hokfstadter) o que lhe permite tomar como referência, para além das informações em si, a maneira de as tratar, i. e., ele mesmo. É em suma uma organização viva, não apenas complexa, eu direi antes replexa.

A sobrevivência da organização pensante exige modificações para com este meio para que aquilo a que chamamos corpo humano se possa perpetuar. Isto é igualmente verdade para o funcionamento méta- por excelência que é o

pensamento filosófico. Para pensar é preciso pelo menos respirar, comer, etc. Será sempre necessário "ganhar a vida".

O corpo pode ser considerado como o hardware do complexo dispositivo técnico que é o pensamento. Sem o seu bom funcionamento as vossas operações extremamente complexas, as meta-regulações de potência três ou quatro, as desregulações controladas que vocês tanto apreciam, são impossíveis. A vossa filosofia do fim sem fim, da morte imortal, da diferença incessante, do incídivel, é uma expressão, e pode ser a expressão por excelência, da meta-regulação. Pois muito bem, mas não se esqueçam que esta faculdade de mudar de nível referencial não advém de outro sítio que não seja o do poderio simbólico e recursivo da linguagem. Ora este último é nem mais nem menos que a forma mais complexa das "memórias" (vivas e mortas) que regulam todos os seres vivos e que criam objectos técnicos melhor adaptados ao meio ambiente que os conjuntos mecânicos.

Dito de outra forma, a vossa filosofia não é possível uma vez que o conjunto denominado "homem" está dotado de um sistema lógico muito sofisticado. Mas também este software, a linguagem humana, está dependente do estado do hardware. Este, por sua vez, será consumido pela explosão solar que arrastará na sua combustão o pensamento filosófico da mesma forma que arrastará qualquer outro.

O problema das tecno-ciências enuncia-se então: garantir a este software um hardware que seja independente das condições da vida terrestre. Seja: tornar possível um pensamento sem corpo, que persiste após a morte do corpo humano. Só a este preço a explosão será pensável e a morte do sol será uma morte como as outras que conhecemos. Pensar sem corpo é a condição para poder pensar na morte dos corpos, solares e terrestres, e em pensamentos dissociáveis dos corpos.

É óbvio que o nuclear, a electrónica, a fotónica e a informática conjugadas, abrem as portas à construção de objectos técnicos, de capacidade não apenas física mas cognitiva e que "extraem" (ou seja, seleccionam, tratam e consomem) as energias de que necessitam para funcionar sob as formas amplamente propagadas pelo cosmos. Isto quanto ao hard. Em relação ao soft com o qual estas máquinas têm de estar equipadas, ele é objecto de pesquisas sobre inteligência artificial e das polémicas que as rodeiam. É certo que estas "máquinas de representar", como diz Monique Linard, de pensar, são fracas se comparadas com o cérebro humano comum, mesmo pouco exercitado.

A decepção causada por estes órgãos de "pensamento sem corpo" provém do facto de as operações serem efectuadas em lógica binária. Ora, o pensamento humano não raciocina em termos binários. Não trabalha por unidades de informação (os bits), mas por configurações intuitivas e hipotéticas. Como Husserl mostrou, o pensamento ausculta um "horizonte", visa um "noema", um tipo de objecto, uma espécie de monograma não conceptual que fornece configurações intuitivas e que abre "à sua frente" um campo de orientação e de espera que é mais do que um frame (Minsky)⁴⁹.

Não deixaremos de associar a este quadro a descrição que Kant fazia do processo de pensamento que denominou julgamento reflexivo: uma maneira de pensar não dirigida por regras de determinação dos dados, mas que demonstra eventualmente ser capaz de elaborar estas regras a partir de resultados objectivos depois da reflexão.

Esta descrição do pensamento reflexivo oposta ao pensamento determinante não esconde, nem em Husserl nem em Dreyfus, o que fica a dever à experiência perceptiva. Existe um campo de pensamento da mesma forma que existe um campo

de visão (ou de audição); o espírito orienta-se aí tal como o olho no entendimento sensível.

Esta analogia dominava já os trabalhos de Wallon em França, por exemplo, e os de Merleau-Ponty. Descreve um pensamento que se processa analogicamente, e não logicamente, nada mais. Onde os processos do tipo: "assim como..., do mesmo modo..."; ou "como se., então", ou ainda: "como o p está para o q, o r está para o s" são privilegiados relativamente aos processos digitais do tipo "se..., então..." e "p não é não -p". Estas são as operações paradoxais que constituem a experiência do corpo, do corpo dito "próprio", fenomenológico, no seu espaço-tempo de sensibilidade e percepção.

Podemos ver, por esta objecção, que o torna inseparáveis o pensamento e o corpo, é muito simplesmente o facto deste último ser o indispensável hardware do primeiro, a sua condição material de existência é que cada um deles é análogo ao outro no seu relacionamento com o respectivo ambiente (sensível, simbólico), sendo o próprio relacionamento em si do tipo analógico nos dois casos.

. *Ela*

Quando pensamos em descrever o pensamento sob a forma de uma selecção de dados e da sua articulação, calamos a verdade: os dados não são dados mas dáveis e a selecção não é uma escolha. O pensamento não se faz sem sofrimento. A dor de pensar é o próprio pensamento em si que, convertido à irresolução, decide tornar-se paciente e querer não querer, querer, exactamente, não querer dizer em vez do que deve ser significado. Reverência feita a este dever, que ainda não tem nome, este dever talvez não seja uma dívida, mas apenas o meio pelo qual o que ainda não é, a palavra, a frase, a cor, há-de chegar.

De maneira que o sofrimento de pensar é um sofrimento do tempo, do acontecimento. Resumindo: será que as vossas máquinas de pensar, de representar, sofrem? Que futuro poderão ter se não passam de memórias? Dir-me-ão que pouco importa, desde que possam "concretizar" a relação paradoxal dos ditos "dados", que são apenas quase-dados, dáveis, tal como acabo de descrever. Não acredito em nada disto.

Este sofrimento, se é que com efeito ele define o verdadeiro pensamento, deve-se ao facto de pensarmos o que já antes foi pensado, o que já está inscrito, e na enorme dificuldade em mantê-lo afastado ou em retomá-lo sob outra forma, para o que ainda não foi pensado possa chegar e inscrever-se aquilo que o deva ser. Pois bem seria necessário que o não pensado fizesse mal às vossas máquinas, que faça mal à sua memória, o não inscrito que falta inscrever, percebem? Senão, porque se meteriam elas a pensar? São precisas máquinas que sofram com o encobrimento da sua memória.

Enfim, o corpo humano é sexuado. Aquilo que seria, sem a diferença dos sexos, uma experiência neutra do espaço-tempo das percepções e dos pensamentos, uma experiência onde este sentimento de incompleto não existiria como infelicidade e que daria lugar a uma simples estética cognitiva pura, ela junta-lhe o sofrimento de um abandono porque ela lhe traz o que nenhum campo de visão ou de pensamento comporta em si, a procura.

A faculdade de transcender o dado de que falavam, alojado na sua imanência, encontra sem dúvida os seus meios na recursividade da linguagem humana, mas faculdade não é apenas possibilidade, é força e esta força é o desejo.

Será pois necessário que a inteligência que vocês preparam para sobreviver à explosão solar possua em si mesma, na sua navegação interestelar, esta força. Que as vossas máquinas não se alimentem apenas de radiações, mas do diferendo irremediável dos sexos. E é aqui que é necessário retomar a questão da complexidade.

Concordo com o pensamento físico de que o desenvolvimento tecnocientífico é o aspecto que toma presentemente à superfície da terra um processo de nég- entropia ou de complexificação em curso desde os primórdios da existência da terra. Concordo que o humano não é, nunca foi, o motor mas sim o efeito, e o portador, o continuador. Juntando tudo isto, admito que não é o desejo humano de conhecer e transformar a realidade que move a tecno-ciência, mas uma circunstância cósmica.

Mas, mais uma vez, a faculdade analogisante de que o corpo e a mente dispõem analogicamente um ao outro e que trocam na arte de inventar, é mínima se comparada com a transcendência irreparável inscrita no corpo pela diferença dos sexos. Nem o cálculo nem a analogia conseguem decifrar o que sobra desta diferença. Ela faz pensar sem fim, ela não se deixa pensar. A mente não pode ser separada do corpo fenomenológico. Mas o corpo sexuado está separado da mente e dirige-a. Sentimo-nos tentados a ver nesta diferença uma explosão primordial, um desafio que se opõe à mente, comparável à catástrofe solar.

Mas não é esse o caso uma vez que ela, reservada no íntimo dos corpos e das mentes, provoca infinitamente o pensamento. Ela apenas aniquila o Um. É para esta complexidade, esta separação sem fim, que deve ser preparado o pensamento pós-solar. Senão, será ainda a entropia o piloto do Exodus espacial.

2. Ser e Tempo⁵⁰

No *Sein und Zeit*, Heidegger tentará "Pensar o Ser" essa tarefa da Fundamentalontologia - "ontologia dos fundamentos" - que há que distinguir do modelo platónico das Formas ideais, da rede aristotélico-aquiniana da causa e da substância, da racionalidade cartesiana, e da niilista identificação do ser e da vontade de Nietzsche.

Uma ontologia fundamental diferencia de modo absoluto o "ôntico" e o "ontológico", isto é, o reino dos particulares exteriores, dos entes, e o do próprio Ser. Porque, entre todos os entes, entre tudo o que constitui o aglomerado "ôntico", há um ente, um seiende, que é manifestamente privilegiado. É o homem. E o seu privilégio consiste precisamente no facto de apenas ele experienciar a existência como problemática, de apenas ele ser uma presença ôntica em busca de uma relação de compreensão com o ontológico, com o próprio "Ser".

Um ente que questiona o Ser questionando primeiro o seu próprio Sein é um Da-sein, um "ser-aí". O aspecto essencial da natureza do "ser-aí" (um "ser-no-mundo") é a "quotidianidade". O Dasein apenas se descobre a si mesmo na medida em que apreende a realidade. Conhecer, afirma Heidegger, é "um modo de ser do Dasein enquanto ser-no-mundo". Conhecer é uma espécie de ser.

Somos "lançados" no mundo, proclama Heidegger. O que visa sugerir a facticidade de ter sido entregue - com as suas claras conotações de "responsabilidade para com isso a que fomos entregues" - a uma actualidade, um "aí", uma presenteidade total, envolvente. O Dasein tem de aceitar esta presenteidade, tem de a assumir na sua própria existência. Não pode não fazer isso e continuar a ser.

Decorre daí que o inverso do cogito ergo sum de Descartes é que é verdadeiro: "Sou, logo penso". A existência é a condição necessária precedente e possibilitante do pensamento. O pensamento é apenas uma das articulações do Dasein. O mundo vem a nós sob a forma e o modo de coisas. Mas, das obviamente inumeráveis entidades-objecto que o Dasein encontra, as que constituirão o seu ser-no-mundo não são umas coisas quaisquer. São as coisas - Zeug - que usamos e manipulamos, com que nos temos que haver nas nossas actividades regidas pelo cuidado.

O mundo no qual o nosso Dasein se encontra lançado e do qual faz parte contém outros. A nossa compreensão do estatuto ontológico de outros, e da relação de tal estatuto ao nosso Dasein, é ela mesma uma forma de ser. Compreender a presenteidade de outros é existir. O ser-no-mundo é um ser-com.

Lançado para o meio de outros, actualizando e realizando o nosso próprio Dasein como um ser-uns-com-os-outros, não chegamos a ser nós próprios. Vimos à existência, não nas e segundo as, nossas condições, e sim em referência, em relação a outros.

Submetemos a nossa existência a um "ser-eles". O eu é alienado de si próprio e torna-se um Man (em alemão significa tanto "nós" como "eles". Daí resulta uma drástica irresponsabilidade. O si próprio/eu do Dasein quotidiano, em suma, é o exacto oposto da Eigentlichkeit, da singularidade concreta e autenticidade de um Dasein que se apreendeu, que tomou as rédeas de si próprio. Esta é uma das distinções mais decisivas do pensamento de Heidegger e do impacto que esse pensamento teve sobre a sensibilidade moderna. É a distinção entre uma condição autêntica da vida humana e uma condição inautêntica, que se opõem mutuamente.

A Angst (que é um sinal de autenticidade, da repudição do "se-eles", que é o que torna problemático, digno de questionamento, o nosso ser-no-mundo) é apresentada em oposição ao medo mundano (na existência inautêntica temos sempre medo das opiniões dos outros); o "discurso" implicando o logos, foi posto em contraste com a "conversa" ou tagarelice (Gerede); e o espanto genuíno (para Heidegger, o pensamento está profundamente enraizado na "palavra", cuja fonte é o espanto) foi oposto à sede da simples novidade (o fruto da Gerede é uma Neugier obsessiva, que quer dizer curiosidade ou ânsia de novidade).

O verdadeiro Dasein é a posse de si próprio, enquanto que a indiscriminação colectiva de uma existência dirigida em termos de "ser-nós" e "ser-eles" é um Verfall.

Porque o Dasein é sempre Dasein-com e um ser-no-mundo no qual fomos lançados, a "inautenticidade" e o "estar-caído" não são acasos ou escolhas erradas. São os componentes necessários da existência, da facticidade existencial do quotidiano.

Se a reforma social ou a revolução não eliminarão a inautenticidade, o mesmo acontece com a terapia e com as correcções psicológicas da personalidade. Em Heidegger não há espaço para um qualquer cenário freudiano, o "estar-caído" é a qualidade inevitável que caracteriza o envolvimento de um indivíduo com outros e com o mundo fenomenal. Não pode haver cura do ser.

O Verfall torna-se a pré-condição absolutamente necessária para esse pugnar em direcção ao verdadeiro Dasein, em direcção à posse, ou melhor, ao reapoderar-se, de si próprio, que define a exposição do homem ao desafio do ontológico. Por meio da inautenticidade do seu ser-no-mundo, o Dasein é compelido a procurar descobrir o autêntico.

A relação orgânica que existe entre a inautenticidade necessária do ser-no-mundo e a igualmente necessária luta pelo autêntico Dasein está no Sorge ("cuidado", "preocupação", "inquietação"). A inquietação caracteriza aqueles momentos-chave nos quais a Angst põe o Dasein face a face com a sua terrível liberdade de ser ou não ser, de viver em autenticidade, ou lutar pela posse de si próprio. Sob a pressão do inquietante, o Dasein acaba por compreender que para além de ser Dasein-com e Dasein-em - que são os modos inelutáveis do quotidiano - tem de se tornar Dasein-para.

Ontologicamente, diz Heidegger, a insatisfação e o desejo pressupõem a possibilidade do cuidado. De modo que o cuidado subjaz e torna necessária a . É o Sorge que confere sentido à existência humana, é ele que faz a vida humana significar. O cuidado, conclui Heidegger, é o do Dasein na medida em que se esforça por alcançar a autenticidade.

É numa ontologia fundamental que se mostra que o ser é inseparável da temporalidade (Zeitlichkeit) - uma frase sem sentido - a existência não pode ter qualquer sentido. O Dasein tem acesso ao sentido do ser - este é um ponto imensamente importante - porque, e apenas porque, esse ser é finito. O ser autêntico é, por conseguinte, um ser-para-a-morte.

Por mais vivida, que seja a nossa apreensão da morte dos outros, não podemos experienciar, não podemos tomar parte de modo genuíno, nesse chegar-ao-fim. O ser-para-a-morte de cada indivíduo é crucial para o próprio Dasein, e é inalienável. A inalienabilidade da morte - o simples mas avassalador facto de que cada um tem de morrer individualmente, de que a morte é a única possibilidade existencial que nenhuma escravização, nenhuma promessa, nenhum poder do "ser-eles" pode tirar ao homem individual - é a verdade fundamental do sentido do ser.

O Dasein é sempre um ainda-não, uma não-maturidade. Todo o autêntico ser/ente é um ser-para-o-seu-próprio-fim. A questão a ser sublinhada é simultaneamente existencial e lógica: a possibilidade do Dasein depende da, e apenas faz sentido, em relação à que é a morte. Uma não pode ser sem a outra.

Mantendo diante de si a possibilidade constante e total da morte, uma possibilidade inseparável do seu estar-lançado no mundo e do seu processo de individuação, o Dasein . A Angst é o tomar sobre si da proximidade do nada, do potencial não-ser do nosso próprio ser/ente.

E os que nos roubam esta ansiedade - sejam eles padres, físicos, místicos, ou charlatões racionalistas - transformando-a quer em medo, quer em polida indiferença, alienam-nos da própria vida. Ou, mais exactamente, isolam-nos de uma fonte fundamental de liberdade. A Angst revela ao Dasein a possibilidade de se realizar. A temporalidade é tornada concreta pela verdade esmagadora que todo o ser/ente é um ser-para-a-morte. O tomar sobre si, através da Angst, desta existencial é a condição absoluta da liberdade humana.

Ao projectar-se decididamente para a sua própria morte livremente assumida, e assim para a liberdade ela mesma, o Dasein assume o seu destino pessoal e social. Mas uma tal projecção pressupõe uma compreensão ontológica do tempo. A projecção-de-si do Dasein para a realização, esse movimento-para que está implícito no cuidar-por, postula a futuridade.

Procurando ser, o Dasein está constantemente à frente de si próprio e é constantemente antecipador. Há, por conseguinte, um sentido literal segundo o qual a futuridade é a mais imediata, a mais presente, das dimensões da temporalidade. Em alemão é Gegenwart, que Heidegger decompõe em Gegen-Wart, e interpreta como significando "um esperar-orientado-para».

Esta preteridade do ser não é nenhuma dimensão inerte, gasta, estabelecida, como o uso vulgar na linguagem nos levaria a supor. A Gewesenheit é o agente essencial da futuridade, dessa projecção para o ser autêntico que é o fito existencial do Dasein.

A terminologia de Heidegger atinge novos extremos de impenetrabilidade. Heidegger diz: Sein e Zeit são como que o mesmo.

Tendo mostrado que o Dasein é inelutavelmente e fundamentalmente temporal, Heidegger argumenta que a principal corporização desta temporalidade é a história.

O futuro, diz Heidegger, só pode advir para o eu/si próprio na medida em que este é um ter-sido. De modo que o futuro só tem sentido se for uma Erbe, uma herança, e na medida em que o Dasein é ele próprio um herdeiro-de. Na sua herança, o Dasein volta a descobrir as suas potencialidades, o seu vir-a-ser e o seu ser-para/em direcção-a. O processo crucial é um processo de repetição, de um voltar-a-perguntar ontológico.

Aceitar o nosso Dasein no sentido pleno é inscrever-se na nossa verdadeira herança histórica.

3. Reescrever a Modernidade

Observa-se que a periodização da história está de certa forma ligada a uma obsessão que é característica da modernidade. Logo que uma nova era é inaugurada e reputada como inteiramente nova, é conveniente ajustar o relógio à nova hora, de a fazer começar do zero. No cristianismo, no cartesianismo ou no

jacobinismo este mesmo gesto designa um Ano Um, o da revelação e da redenção no primeiro caso, da renascença ou da renovação no segundo, ou ainda da revolução e da reapropriação das liberdades no terceiro.⁵¹

3.1. Antes de caminharmos rumo ao presente, vamos saltitar pelos pensamentos e pensadores que nos permitiram e/ou condicionaram a chegada a este tempo.

3.1.1. A história do pensamento filosófico e científico dos séculos XVI e XVII⁵²

A história do pensamento filosófico e científico dos séculos XVI e XVII está tão estreitamente misturada e ligada, verificando-se que o espírito humano, pelo menos europeu, realizou uma revolução profunda ou "crise da consciência europeia" que modificou os fundamentos e os próprios quadros do pensamento. A nova cosmologia substituiu o mundo geocêntrico dos Gregos e o mundo antropocêntrico da Idade Média pelo universo descentrado da astronomia moderna⁵³.

As mudanças produzidas pela revolução do século XVII podem ser reduzidas a dois elementos principais, estreitamente ligados entre si, a destruição dos cosmos e a geometrização do espaço, i.e.:

a) a destruição do mundo concebido como um todo finito e bem ordenado, no qual a estrutura espacial encarnava uma hierarquia de valor e de perfeição, mundo no qual, "acima" da terra pesada e opaca, centro de região sublunar da mudança e da corrupção, se "elevavam" as esferas celestes dos astros imponderáveis, incorruptíveis e luminosos, e a substituição deste por um universo indefinido, e até mesmo infinito, não suportando já nenhuma hierarquia natural e unido apenas pela

identidade das leis que o regem em todas as suas partes, assim como pela dos seus componentes últimos, colocados, todos eles, ao mesmo nível ontológico; e

b) a substituição da concepção aristotélica do espaço, conjunto diferenciado de locais intramundanos, pela do espaço da geometria euclidiana - extensão homogênea e necessariamente infinita -, daqui em diante considerada como idêntica, na sua estrutura, ao espaço real do universo. O que, por sua vez, implicava a rejeição pelo pensamento científico de todas as considerações baseadas nas noções de valor, de perfeição, de harmonia, de sentido ou de fim, e finalmente a desvalorização completa do ser, o divórcio total entre o mundo dos valores e o mundo dos factos.

É este aspecto da revolução científica do século XVII, a história da destruição do cosmos e da infinitização do universo, que aqui se apresenta, ao traçar as grandes linhas do seu desenvolvimento. Deve reconhecer-se que a estrada que conduz do mundo fechado dos antigos ao mundo aberto dos modernos foi percorrida com uma velocidade surpreendente: cerca de 100 anos separam a obra de Copérnico (1543)⁵⁴ à de Descartes (1644)⁵⁵ e deste apenas cerca de 40 anos da de Newton (1687)⁵⁶.

Nicolau de Cusa⁵⁷ evita atribuir ao universo o qualificativo de "infinito", que reserva a Deus e apenas a Deus. O seu universo não é *infinito (infinitum)* no sentido positivo deste termo, mas *"interminado" (interminatum)*, o que significa apenas que ele não tem limites e que carece completamente de precisão e de determinação rigorosa. Ele nunca atinge o seu "limite"; no sentido pleno do termo, ele é *indeterminado*. É por isso que não pode ser objecto de uma ciência total e precisa, mas apenas de um conhecimento parcial e conjectural, recomendando Nicolau de Cusa a *Douta Ignorância* como meio de transcender os limites do nosso pensamento racional.

Nicolau de Cusa não é um predecessor de Copérnico, mas algumas das suas asserções vão bastante mais longe do que aquilo que Copérnico alguma vez ousou pensar. Por exemplo, a sua noção de coincidência dos opostos no absoluto que os absorve e os ultrapassa: em geometria nada é mais oposto do que o "recto" e o "curvo" e, no entanto, no círculo infinitamente grande a circunferência coincide com a tangente e no círculo infinitamente pequeno com o diâmetro. Além disso, em ambos os casos, o centro perde a sua posição determinante, única; coincide com a circunferência; não está em lado algum; ou em todo o lado. Mas "grande" e "pequeno" são eles próprios um par de conceitos opostos, que apenas são válidos e plenos de sentido no domínio da quantidade finita, o domínio do ser relativo onde não existem objectos realmente "grandes" ou "pequenos", mas somente objectos "maiores" ou "menores", e onde, por conseguinte, não existe nem "o maior" nem "o menor". Comparado ao infinito, não há nada que seja maior ou menor que qualquer coisa. O máximo absoluto e infinito, tal como o mínimo absoluto e infinito, não podem pertencer à série do grande e do pequeno. São exteriores a ela e é por isso que coincidem, como conclui de modo ousado Nicolau de Cusa.

Um outro exemplo pode ser fornecido pela cinemática. Nada há de mais oposto entre si do que o movimento e o repouso. Um corpo em movimento nunca está no mesmo lugar; um corpo em repouso nunca está em outro local. E, contudo, um corpo que se mova com uma velocidade infinita ao longo de uma via circular estará sempre no local da sua partida e, ao mesmo tempo, estará sempre algures; o que prova que o movimento é um conceito relativo, que compreende os opostos do "rápido" e do "lento". Resulta, portanto, que, tal como na esfera da quantidade puramente geométrica não há nem mínimo nem máximo, também não há movimento que seja "o mais rápido" ou "o mais lento" e que o máximo absoluto da velocidade (rapidez infinita) assim como o seu mínimo absoluto (lentidão absoluta ou repouso) estão ambos fora da série das velocidades e, tal como verificámos, coincidem.

Assim, o centro do mundo coincide com a circunferência. Aliás, um "centro" metafísico e de modo algum físico, e que, por esta razão, não pertence ao mundo. Este "centro" do mundo que é a mesma coisa que a "circunferência", ou seja, começo e fim, fundamento e limite, o "lugar" que o "contém", não é outro senão o Ser Absoluto ou Deus.

Conclui-se, portanto, que nem a terra nem outra coisa qualquer podem estar colocados neste centro que não existe e que, por conseguinte, nada neste mundo pode estar completa e absolutamente em repouso. O movimento que Nicolau de Cusa atribui à terra parece ser uma espécie de giração orbital bastante frouxa em torno de um centro vagamente determinado e deslocando-se constantemente. Mas Nicolau de Cusa vai ainda mais longe e, extraíndo a conclusão (penúltima) da relatividade da percepção do espaço (direcção) e do movimento, afirma que, como a imagem do mundo formada por um certo observador é determinada pelo lugar que ele ocupa no universo, e como nenhum destes lugares pode aspirar a um valor absolutamente privilegiado (por exemplo, o de ser o centro do universo), devemos admitir a possibilidade da existência de diferentes e equivalentes imagens do mundo, o carácter relativo - no sentido pleno do termo - de cada uma delas e a impossibilidade final de formar uma representação objectiva e válida do universo.

Um outro aspecto da cosmologia de Nicolau de Cusa, talvez o mais importante historicamente é a rejeição da estrutura hierarquizada do universo e, muito particularmente,, a sua negação da posição particularmente *baixa* e *desprezível* atribuída à terra pela cosmologia tradicional, em simultâneo com a da sua posição central. Com efeito, no universo de Nicolau de Cusa, infinitamente rico, infinitamente diverso e ligado conjuntamente de modo orgânico, não há centro nem perfeição em relação aos quais o resto do universo devesse desempenhar um papel de subordinação; pelo contrário, é ao serem eles próprios e ao assumirem as suas próprias naturezas que os diferentes componentes do universo contribuem para a

perfeição do todo. Por conseguinte, a terra, no seu género, é tão perfeita quando o sol ou as estrelas fixas nos seus. Diz-nos ainda que nenhuma conclusão relativa à imperfeição da terra se pode extrair da chamada imperfeição dos seus habitantes; conclusão que ninguém, alguma vez extraiu, pelo menos no seu tempo. Também "uma vez que não existe senão um só mundo universal e uma vez que todas as estrelas particulares são influenciadas umas pelas outras numa certa proporção", não há qualquer razão para supor que a mudança e a corrupção tenham lugar unicamente aqui, sobre a terra, e não por toda a parte do universo.

Tal como vemos, um espírito novo, o espírito do Renascimento, sopra nas obras do cardeal Nicolau de Cusa. O seu mundo já não é o cosmos medieval; mas ainda não é, não é de todo, o universo infinito dos modernos.

Palingenius foi autor de um curioso poema moralizante muito tipicamente "renascimento", pleno de pessimismo cristão, de metafísica "platónica" e de mitologia pagã, o *Zodiacus Vitae*, (1534). Palingenius é profundamente influenciado pela renovação do "platonismo" e do neoplatonismo do século XV. Ele não considera a terra uma estrela. Pelo contrário, mantém insistentemente a oposição entre as regiões terrestres e as celestes; e é justamente a imperfeição das primeiras que o leva a negar que a terra seja a única no mundo a estar povoada.

Aplicando com bastante firmeza o princípio a que Lovejoy deu o nome de "princípio de plenitude", ele diz que "...a Obra do Todo-Poderoso é infinita, pois de outro modo a sua potência e a sua ciência seriam vãs; porque se ele pôde e soube criar algo de mais belo e maior que os céus, e se não o quis, a sua Ciência e a sua Potência tornam-se inúteis". Não obstante isto, Palingenius mantém de modo firme a finitude do nosso mundo *material*, encerrado nas, e cercado pelas, nove esferas celestes. Não há *corpo* acima dos céus estrelados. Mas a luz e o ser imaterial

podem existir e existem de facto nas regiões ilimitadas, sobrenaturais e supracelestes.

Palingenius e Copérnico são contemporâneos, mas não têm quase nada em comum. Poder-se-ia afirmar que estão separados por esses séculos durante os quais a cosmologia de Aristóteles e a astronomia de Ptolomeu dominaram o pensamento do Ocidente. Copérnico faz uso das técnicas matemáticas elaboradas por Ptolomeu - um dos maiores sucessos do pensamento humano (no sentido técnico do termo, Copérnico é um ptolomaico) - e, no entanto, para se inspirar volta atrás, até à idade de ouro de Pitágoras e Platão.

A enorme importância científica e filosófica da astronomia copernicana está em arrancar a terra do centro do mundo e colocá-la no céu entre os planetas, minando os próprios alicerces da ordem cósmica tradicional. Teve o mérito de conferir movimento à terra e ter alargado o mundo até o tornar *immensum*, mas ainda um mundo finito.

Ele afirma que não são os céus que se movem, mas a terra, porque parece irracional fazer mover um corpo imensamente grande em vez de um corpo relativamente pequeno, "o que contém e situa e não o que está contido e situado", mas também porque "a condição de estar em repouso é considerada como sendo mais nobre e mais divina do que a da mudança e da inconsistência; esta última, por conseguinte, convém mais à terra do que ao universo". E é devido à sua suprema perfeição e à sua importância - fonte de luz e de vida - que é destinado ao sol o lugar que ele ocupa no mundo : o lugar central, que, prosseguindo a tradição pitagórica e invertendo assim completamente a escala de valores de Aristóteles e dos medievais, Copérnico crê ser o melhor e o mais importante.

Ele nunca diz que o *mundo visível*, o mundo das estrelas fixas, é infinito, mas somente que não é mensurável (*immensum*), que é tão grande que não apenas a terra, comparada aos céus, é "como um ponto" (isto já afirmado por Ptolomeu) mas também que é toda a orbe do circuito anual da terra em torno do sol; e que nós não sabemos e não podemos saber os limites e as dimensões do mundo. Mesmo que fora do mundo houvesse não o nada, mas um espaço, o *mundo* de Copérnico permaneceria apesar disso finito, rodeado por uma esfera ou por uma orbe material, a esfera das estrelas fixas - uma esfera que possui um centro ocupado pelo sol.

Atribui-se uma grande importância ao alargamento do mundo coperniciano comparado com a idade média - o seu diâmetro é pelo menos 2000 vezes maior.

Thomas Digges foi o primeiro coperniciano que substitui a concepção do seu mestre, a de um mundo fechado, pela de um mundo aberto. Coloca as suas estrelas nos céus teológicos e não no céu astronómico (a esfera das fixas de Copérnico pertencia ao nosso mundo e Digges coloca-a no paraíso ou no céu empíreo).

Foi Giordano Bruno quem, em primeiro lugar, nos apresentou o esquema ou as linhas gerais da cosmologia infinitista que dominou o pensamento moderno até estes últimos tempos. Para ele o movimento e a mudança são sinais de perfeição e não ausência de perfeição. Utiliza o princípio da plenitude que, um século mais tarde, Leibniz chamará princípio da razão suficiente. Bruno afirma que a percepção sensível é errónea e não pode ser tomada como base do conhecimento científico, pois para ela a infinidade é inacessível e irrepresentável, mas para o entendimento (*intellectus*), pelo contrário, é o primeiro e o mais seguro dos conceitos.

Kepler rejeita a concepção da infinidade do universo por se tratar de uma doutrina puramente metafísica que serve de base a uma ciência empírica (recorde-se que Kepler escreve em 1606, antes da descoberta do telescópio) pois nenhum observador no universo veria o céu sob o mesmo aspecto que nós.

Galileu na sua obra *Siderius Nuncius* faz uma descrição espantosa do que ninguém tinha ainda visto, através da invenção do *perspicillum*. Ele nunca tomou partido no debate sobre a finidade ou infinidade do universo, mas rejeita a limitação do mundo e a ideia de um centro do universo (opondo-se a Ptolomeu, Copérnico e Kepler, e de acordo com Nicolau de Cusa e G. Bruno). Foi Descartes (e não Bruno ou Galileu) quem formulou clara e distintamente os princípios da ciência nova e da nova cosmologia matemática. O mundo cartesiano contém apenas matéria e movimento; ou antes, sendo a matéria idêntica ao espaço ou extensão, ele apenas contém extensão e movimento. Negando assim a existência do vácuo. Descartes não se contenta em declarar, como o haviam feito Bruno e Kepler que não existe no mundo um espaço realmente vazio, e que o espaço físico está em toda a parte ocupado por "éter".

Vai mais longe e nega que haja qualquer coisa que seja "o espaço", enquanto entidade distinta da "matéria" que o preencheria. Portanto identifica matéria a espaço. Rejeita não somente a finitude e limitação do espaço, mas também das do mundo material e real. Descartes destina o qualitativo de infinito apenas a Deus. Deus é infinito. O mundo é somente *indefinido*.

More foi um grande admirador e crítico de Descartes, não compreendendo a grande descoberta de Descartes, a da oposição essencial entre espírito e extensão (matéria). Para Descartes é-lhe necessário manter a sua distinção entre a infinidade de Deus e a indefinibilidade do mundo, se quer preservar a sua afirmação de que o mundo físico é objecto de pura intelecção e, ao mesmo tempo, objecto de imaginação - condição prévia da ciência cartesiana - e, de que o mundo, ainda que não possuindo limites, nos reenvia a Deus como seu criador e sua causa; a prova *a priori* da existência de Deus.

Henry More tem uma reputação lastimável entre os historiadores da filosofia, dado que pertence mais à história da tradição hermética, ao ocultismo. Mas consegue atingir o princípio fundamental da nova ontologia, ou seja, a infinitização do espaço. Ao contrário de Descartes, More afirma que não existem dois tipos de substância, uma extensa e outra não, mas há apenas um único tipo: toda a substância espiritual ou material é extensa. More afirma a existência efectiva de espaço vazio infinito. Ele anunciou a espacialidade de Deus e a divindade do espaço - o espaço infinito é espaço absoluto; mais ainda, é um absoluto - separando matéria e espaço, elevou este último à dignidade de atributo divino e de órgão no qual e por meio do qual Deus cria e conserva o seu universo, um mundo finito, tanto limitado no espaço como no tempo.

Para provar a limitação do mundo no tempo, More considerou que nada pode pertencer ao passado, se não se tornou "passado" depois de ter sido "presente", e que nada poderá ser "presente" sem antes ter pertencido ao "futuro". Segue-se que todos os acontecimentos passados pertenceram em qualquer momento ao futuro, ou seja, que houve um tempo em que nenhum deles era ainda "presente", ainda não existia, um tempo em que tudo estava ainda por vir e onde nada era real. Assim, o mundo material deve, ou pelo menos pode, estar limitado e portanto que ele não é realmente infinito. Um mundo de uma grandeza indeterminada mas finita, mergulhado num espaço infinito é, para Henry More, a única concepção que nos permite manter a distinção entre o mundo contingente criado e o Deus eterno existente *a se e per se*.

Malebranche estabelece uma distinção entre a ideia de espaço ou "extensão inteligível", que situa em Deus, e a grosseira extensão material do mundo criado por Deus, que para alguns autores em nada se distingue da distinção cartesiana entre a extensão (real) acessível aos sentidos e a mesma extensão real enquanto objecto do entendimento puro.

A concepção de espaço de Henry More foi partilhada por Newton na sua filosofia natural ou física que não pode estar dissociada dos conceitos de tempo absoluto e de espaço absoluto, que são opostos ao tempo e ao espaço do senso comum, os primeiros são tempo e espaço "inteligíveis" e os últimos "sensíveis".

Para Newton, tal como antes para More, o tempo não está ligado ao movimento. A distinção entre espaço absoluto e relativo implica necessariamente uma distinção entre movimento absoluto e relativo; o movimento absoluto é movimento em relação ao espaço absoluto, e todos os movimentos relativos implicam movimentos absolutos. A descoberta por Newton do carácter absoluto da rotação - por oposição à translação rectilínea - constitui uma confirmação decisiva da sua concepção do espaço. A interpretação newtoniana do movimento circular como movimento "relativo" ao espaço absoluto e a própria ideia de espaço absoluto, é a consequência necessária e inevitável da "ruptura do círculo", da geometrização do espaço, da descoberta ou afirmação da lei de inércia, como primeira e principal lei (ou axioma) do movimento. Porque se é o movimento inercial, ou seja, o movimento rectilíneo e uniforme que se torna - exactamente como o repouso - o estado natural de um corpo, então o movimento circular, que muda de direcção em todos os pontos da sua trajectória, embora conservando uma velocidade angular constante, mostra-se, do ponto de vista da lei de inércia, como um movimento não uniforme, mas sim constantemente acelerado.

Mas, de modo diverso da simples translação, a aceleração sempre foi algo de absoluto, e continuou a sê-lo até 1915, data em que, pela primeira vez na história da física, a teoria da relatividade geral de Einstein a privou do seu carácter absoluto. Ora, para fazer isto, a teoria de Einstein teve de fechar de novo o universo e negar a estrutura euclidiana do espaço, confirmando por isso mesmo a lógica da concepção newtoniana.

Newton rejeita também a identificação cartesiana da essência da matéria com a extensão; e quanto à própria matéria, as propriedades essenciais que lhe atribui são, como anteriormente: extensão, duração, impenetrabilidade, mobilidade; mas acrescenta - adição da mais alta importância - a inércia no sentido novo e preciso do termo. Para Newton, a atracção (lei da atracção - os corpos atraem-se na proporção inversa ao quadrado da distância) não era uma força física real, tentando de início explicá-la ou desembaraçar-se dela, reduzindo-a a uma espécie de efeito de acontecimentos e forças puramente mecânicas; depois limita-se a informar-nos que não respondeu à questão da causa da gravitação, mas que não pode ser material e deve ser um "espírito", contudo nunca afirmando ser Deus; foi Bentley quem o tentou compreender.

Bentley aprendeu por Newton que a gravitação não pode ser atribuída à matéria - uma vez que é claro "que uma tal gravitação mútua, ou atracção espontânea, não pode ser nem inerente e essencial à matéria, nem mesmo ser-lhe ajuntada, mas apenas impressa e infusa nela por uma potência divina". Um mundo infinitamente extenso e povoado, mergulhado num espaço infinito - e vazio -, governado pela sabedoria e movido pela potência de um Deus Todo-Poderoso e Onnipresente, é este o universo de Richard Bentley, bispo de Worcester e mestre do Trinity College.

Newton explica a impossibilidade física (astronómica) de admitir o *pleno* (um espaço inteiramente preenchido oporia ao movimento uma resistência tão forte que este seria praticamente impossível e já teria cessado há muito tempo), ao mesmo tempo que explica a possibilidade física (astronómica) de admitir a existência de espaços celestes cheios de um éter extremamente fino, rarefeito e ténue, cuja densidade pode ser reduzida à vontade, o que implica a estrutura granular deste éter, a existência de um vácuo e a rejeição de um meio contínuo.

Sem a acção constante de "princípios activos", ou seja, em última análise, sem a constante acção no mundo do Deus Onnipresente e Onnipotente, o mundo não poderia continuar a ser, pois confere ao mundo a sua ordem e estrutura, as quais nos permitem apercebermo-nos de que este mundo é o resultado de uma escolha, e não do acaso ou da necessidade. É assim que a filosofia natural de Newton se transcende e conduz a Deus.

3.2. Fazendo a viagem de regresso, parámos um pouco às portas do futuro, na casa do Dr. Freud.

Num texto curto, mas memorável, referente à técnica psicanalítica, Freud⁵⁸ distingue repetição, memorização e perlaboração. A repetição originária da neurose ou da psicose, resulta de um "dispositivo" que permite que o desejo inconsciente se realize, organizando toda a existência do sujeito como um drama. A história de Édipo⁵⁹ foi o modelo de Freud. O dinamismo do processo de memorização poderia ser o próprio querer. É o que Freud⁶⁰ prevê quando dissocia a *Durcharbeitunh*, a perlaboração da relembração, da *Erinnerung*.

Se é verídico que o conhecimento histórico exige que o seu objecto seja isolado e subtraído a qualquer investida libidinal vinda do historiador, então é certo que desta maneira de "redigir" a história, mais não resultará que uma maneira de a "reduzir". É sem dúvida a consciência dessa armadilha da pesquisa histórica, ainda, que leva Freud a renunciar à sua hipótese sobre a origem das neuroses.

Atribuiu-a inicialmente ao que denomina "cena primitiva", cena de sedução da criança pelo adulto. Ao abandonar o realismo inicial, Freud⁶¹ abre uma via, do outro lado da psicanálise, do lado do seu fim, à ideia de que o processo de cura poderia, deveria ser interminável. Contrariamente à memorização, a perlaboração

definir-se-ia como um trabalho sem fim e, portanto, sem vontade: sem fim, no sentido de não ser guiado pelo conceito de um objectivo, mas não sem finalidade.

É pois neste gesto duplo, em direcção ao anterior e ao posterior, que reside a concepção mais pertinente que se possa ter sobre a reescrita. Sabe-se que Freud⁶² salienta particularmente a dita regra da "atenção igualmente flutuante", regra que o analista deve observar em relação ao paciente. Consiste em dar a mesma atenção a todos os elementos das frases proferidas pelo paciente, por mais insignificantes e fúteis que possam parecer. Freud⁶³ denomina esta atitude de "associação livre". É apenas uma maneira de ligar uma frase a outra sem se preocupar com o valor lógico, ético, estético da ligação.

Perguntar-me-ão qual a relação desta prática com a rescrita da modernidade. Lembro que o único fio condutor de que dispomos na perlaboração é o do sentimento ou antes, da escuta do sentimento. É óbvio que esta reescrita não fornece nenhum conhecimento do passado. É também o que pensa Freud⁶⁴. A análise não está sujeita ao conhecimento mas à "técnica" e à arte. Não resulta na definição de um elemento passado mas pressupõe que o próprio passado seja o protagonista ou o agente que dá ao espírito os elementos com os quais a cena se irá constituir.

Assinalo o quanto a dita reescrita está relacionada com a análise de Kant⁶⁵ sobre o trabalho da imaginação inerente ao gosto e ao prazer do belo. Kant⁶⁶ conclui que a imaginação dá "muito a pensar" ao espírito, muito mais do que o trabalho conceptual do entendimento o possa fazer. Esta dissertação está ligada à questão do tempo introduzida por mim no início.

A apreensão estética das formas só é possível se se renunciar a toda a pretensão de dominar o tempo com uma síntese conceptual.

3.3. *Chegam agora vindos do fundo do tempo e sem tempo a perder, com um medo escondido de terem chegado atrasados, os pensamentos que já por cá haviam andado na cabeça de um tal Kant.*

3.3.1. *Estética Transcendental*⁶⁷

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objectos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objecto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objecto afectar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objectos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objectos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objectos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer directamente (directe), quer por rodeios (indirecte) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objecto nos pode ser dado.

O efeito de um objecto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afectados, é a sensação. A intuição que se relaciona com o objecto, por meio da sensação, chama-se empírica. O objecto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenómeno.

O nome de matéria é o que no fenómeno corresponde à sensação; o que, porém, possibilita que o diverso do fenómeno possa ser ordenado segundo determinadas relações, tem o nome de forma do fenómeno. Uma vez que aquilo, no qual as

sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenómenos nos é dada somente a posteriori, a sua forma deve encontrar-se a priori no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação.

Designam-se puras (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente a priori no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenómenos se intui em determinadas condições. Essa forma pura de sensibilidade chamar-se-á também intuição pura. Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica a priori no espírito, mesmo independentemente de um objecto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade.

Designa-se por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori. Havendo assim uma tal ciência que constitui a primeira parte da teoria transcendental dos elementos, em contraposição à que contém os princípios do pensamento puro e que se denominará lógica transcendental.

Na estética transcendental, por conseguinte, isolam-se primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, aparta-se ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação, para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenómenos, que é a única que a sensibilidade a

priori pode fornecer. Assim, apurar-se-á que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori, a saber, o espaço e o tempo.

3.3.1.1. Do Espaço⁶⁸

a) Exposição metafísica deste conceito

[Entenda-se por exposição (expositio) a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito; a exposição é metafísica quando contém o que representa o conceito enquanto dado a priori.]

1. O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efectivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (i.e., com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar com exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requerem já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenómenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação.

2. O espaço é uma representação necessária, a priori, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objectos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenómenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação a priori, que fundamenta necessariamente todos os fenómenos externos.

3. O espaço não é um conceito discursivo ou um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esses espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição a priori (que não é empírica). Assim, as proposições geométricas, como por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, não derivam nunca de conceitos gerais de linha e de triângulo, mas da intuição, e de uma intuição a priori, com uma certeza apodíctica.

4. O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Ora, pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as; porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é intuição a priori e não conceito.

b) Exposição transcendental do conceito de espaço

Entende-se por exposição transcendental a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade

de outros conhecimento sintéticos a priori. Para este desígnio requiere-se: 1. que do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza. 2. que esses conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo da explicação desse conceito.

A geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e contudo a priori, as propriedades do espaço. O espaço tem de ser originariamente uma intuição, porque de um simples conceito não se podem extrair proposições que ultrapassem o conceito, o que acontece, porém, na geometria. Mas essa intuição deve encontrar-se em nós a priori, i.e., anteriormente a toda a nossa percepção de qualquer objecto, sendo portanto intuição pura e não empírica. Com efeito, as proporções geométricas são todas apodícticas, i.e., implicam a consciência da sua necessidade como por exemplo: o espaço tem somente três dimensões; não podem ser, portanto, juízos empíricos ou de experiência, nem derivados desses juízos.

Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objectos e que permita determinar a priori o conceito destes? É evidente que só na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afectado por objectos e, assim, obter uma representação imediata dos objectos, ou seja, uma intuição. Sendo assim, só esta explicação permite compreender a possibilidade da geometria como conhecimento sintético a priori. Qualquer outro modo de explicação que o não permita, embora aparentemente semelhante a esta, pode distinguir-se deste, por estas características, com a maior segurança.

c) Consequências dos conceitos precedentes

. O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma

determinação das coisas inerente aos próprios objectos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjectivas da intuição. Pois nenhuma determinações, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas antes da existência das coisas a que convêm, ou seja, a priori.

. O espaço não é mais do que a forma de todos os fenómenos dos sentidos externos, i.e., a condição subjectiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa. Como a receptividade do sujeito, mediante a qual este é afectado por objectos, precede necessariamente todas as intuições desses objectos, compreende-se como a forma de todos os fenómenos possa ser dada no espírito antes de todas as percepções reais, por conseguinte a priori e, como ela, enquanto intuição pura na qual todos os objectos têm que ser determinados, possa conter, anteriormente a toda a experiência, os princípios das suas relações.

Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc. Se abandonarmos porém a condição subjectiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afectados pelos objectos, a representação do espaço nada significa. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, são objecto da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, a que chamamos sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objectos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objectos, é uma intuição pura que leva o nome de espaço.

Como não podemos fazer das condições particulares da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenómenos, bem podemos dizer que o espaço abrange todas as coisas que nos possam aparecer exteriormente, mas não todas as coisas em si mesmas, sejam ou não intuídas e qualquer que seja o sujeito que as intua. Efectivamente, nada podemos ajuizar

acerca das intuições de outros seres pensantes, nem saber se elas estão dependentes das condições que limitam a nossa intuição e são para nós universalmente válidas. Se acrescentarmos ao conceito do sujeito a limitação de um juízo, este juízo vale então incondicionalmente.

A proposição seguinte: "todas as coisas estão justapostas no espaço" é válida com esta restrição: se forem consideradas como objectos da nossa intuição sensível. Se acrescento esta condição ao conceito e digo que "todas as coisas, enquanto fenómenos externos, estão justapostas no espaço", a regra assume validade universal e sem limitação.

As nossas explicações ensinam-nos, pois, a realidade do espaço (i.e., a sua validade objectiva) em relação a tudo o que nos possa ser apresentado exteriormente como objecto, mas ao mesmo tempo a idealidade do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, i.e., quando se não atenda à constituição da nossa sensibilidade. Afirma-se, pois, a realidade empírica do espaço (no que se refere a toda a experiência exterior possível) e, não obstante, a sua idealidade transcendental, ou seja, que o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência e o considerarmos com algo que sirva de fundamento das coisas em si.

Por outro lado, exceptuando o espaço, não há nenhuma outra representação subjectiva e referida a algo de exterior, que possa dominar-se objectiva a priori. [Efectivamente, de nenhuma delas se pode derivar, como da intuição de espaço, proposições sintéticas a priori. Sendo assim, para falar com precisão, não lhes cabe idealidade alguma, embora concordem com a representação do espaço por unicamente dependerem da constituição subjectiva da sensibilidade, por exemplo, da vista, do ouvido, ou do tacto, através das sensações das cores, dos sons e do

calor que, sendo apenas sensações e não intuições, não permitem o conhecimento de nenhum objecto, muito menos a priori].

Esta observação apenas tem em vista impedir que ocorra a alguém explicar a afirmada idealidade do espaço, mediante exemplos sobejamente insuficientes, visto que as cores, o paladar, etc., são justificadamente considerados, não como qualidade das coisas, mas apenas como modificações do nosso sujeito e que podem até ser diferentes, consoante a diversidade dos indivíduos.

Com efeito, neste caso, aquilo que primitivamente era apenas um fenómeno, por exemplo uma rosa, valeria para o entendimento empírico como coisa em si, podendo, contudo, no que respeita à cor, parecer diferente aos diversos olhos. Em contrapartida, o conceito transcendental dos fenómenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objecto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objectos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, i.e., a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência.

3.3.1.2. Do Tempo⁶⁹

a) Exposição metafísica do conceito de tempo

. O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento a priori. Só pressupondo-a

podemos representar-nos que uma coisa existe num só e mesmo tempo (simultaneamente), ou em tempos diferentes (sucessivamente).

. O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenómenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenómenos do tempo. O tempo é, pois, dado a priori. Somente nele é possível toda a realidade dos fenómenos. De todos estes se pode prescindir, mas o tempo (enquanto a condição geral da sua possibilidade) não pode ser suprimido.

. Sobre esta necessidade a priori assenta também a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo ou de axiomas do tempo em geral. O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos). Estes princípios não podem ser extraídos da experiência, porque esta não lhes concederia nem rigorosa universalidade nem certeza apodíctica. Poderíamos apenas dizer: assim nos ensina a percepção comum, e não: assim tem que ser. Estes princípios valem, por conseguinte, como regras, as únicas que em geral possibilitam as experiências e, como tal, nos instruem antes de tais experiências, não mediante estas.

. O tempo não é um conceito discursivo ou um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo. Ora, a representação que só pode dar-se através de um único objecto é uma intuição. E também não se poderia derivar de um conceito universal a proposição, segundo a qual, tempos diferentes não podem ser simultâneos. Esta proposição é sintética e não pode ser unicamente proveniente de conceitos. Está, portanto, imediatamente contida na intuição e na representação do tempo.

. A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento. Portanto, a representação originária do tempo terá de ser dada como ilimitada. Sempre que, porém, as próprias partes e toda a magnitude de um objecto só possam representar-se de uma maneira determinada por limitação, a sua representação integral não tem que ser dada por conceitos, (pois estes só contêm representações parciais), é preciso que haja uma intuição imediata que lhes sirva de fundamento.

b) Exposição transcendental do conceito do tempo

Remete-se aqui para o mesmo enunciado do conceito de espaço e acrescente-se que o conceito de mudança e com ele o conceito de movimento (como mudança de lugar) só é possível na representação do tempo e mediante esta; se esta representação não fosse intuição (interna) a priori, nenhum conceito, fosse ele qual fosse, permitiria tornar inteligível a possibilidade de uma mudança, i.e., a possibilidade de uma ligação de predicados contraditoriamente opostos num só e mesmo objecto (por ex., a existência de uma coisa num lugar e a não existência dessa mesma coisa no mesmo lugar). Só no tempo, ou seja, sucessivamente, é que ambas as determinações, contrariamente opostas, se podem encontrar numa coisa. Eis porque o nosso conceito do tempo explica a possibilidade de tantos conhecimentos sintéticos a priori quantos os da teoria geral do movimento, teoria que não é pouco fecunda.

c) Consequências extraídas desses conceitos

. O tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objectiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjectivas da intuição das coisas. Com efeito, no primeiro caso,

seria algo que existiria realmente, mesmo sem objecto real. No segundo caso, se fosse determinação ou ordem inerente às coisas, não poderia preceder os objectos como sua condição, nem ser conhecido e intuído a priori mediante proposições sintéticas. Pelo contrário, isto pode muito bem ocorrer se o tempo for apenas a condição subjectiva indispensável para que tenham lugar em nós todas as intuições. Pois que, assim, esta forma de intuição interna se pode representar anteriormente aos objectos, portanto a priori.

. O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, i.e., da intuição de nós mesmos, e do nosso estado interior. Realmente, o tempo não pode ser uma determinação de fenómenos externos; não pertence a uma figura ou a uma posição, etc., antes determina a relação das representações no nosso estado interno. E precisamente porque esta intuição interna se não apresenta como figura, procuramos suprir essa falta por analogias e representamos a sequência do tempo por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão e concluimos dessa linha para todas as propriedades do tempo, com excepção de uma só, a saber, que as partes da primeira são simultâneas e as do segundo sucessivas. Por aqui se vê também que a representação do próprio tempo é uma intuição, porque todas as suas relações se podem expressar numa intuição externa.

. O tempo é a condição formal a priori de todos os fenómenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição a priori, simplesmente aos fenómenos externos.

Todas estas afirmações ensinam, pois, a realidade empírica do tempo, i.e., a sua validade objectiva em relação a todos os objectos que possam apresentar-se aos nossos sentidos; e a idealidade transcendental do tempo, segundo a qual o tempo nada é, se abstrairmos das condições subjectivas da intuição sensível e não pode

ser atribuído aos objectos em si (independentemente da sua relação com a nossa intuição), nem a título de substância nem de acidente.

3.3.2. Conclusão da estética transcendental⁷⁰

Eis-nos de posse de um dos dados exigidos para resolver o problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis proposições sintéticas a priori? Referimo-nos a intuições puras a priori, o espaço e o tempo. Nestas intuições, quando num juízo a priori queremos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto a priori, não no conceito, mas certamente na intuição correspondente, e pode estar ligado sinteticamente a esse conceito; mas tais juízos, por esta razão, nunca podem ultrapassar os objectos dos sentidos e apenas têm valor para objectos da experiência possível.

3.4. A Estética, a Associação Livre e a Relação Analítica

Porque o que está aqui em jogo não é a "reconhecimento" do dado, como diz Kant⁷¹, mas a aptidão para deixar aparecer as coisas da forma como se apresentam. Numa tal atitude cada momento, cada agora, é como que um "abrir-se a".

Acabo de salientar os traços comuns do livre jogo da imaginação estética e da associação ou atenção livres que estão em jogo na relação analítica. É também necessário marcar a sua heterogeneidade. Para ser breve vou enumerar as suas diferenças essenciais. Em primeiro lugar, o prazer inerente ao belo não é objecto de uma pesquisa. Surge ou não, apesar do artista procurar o seu efeito através do trabalho que executa. O artista nunca domina esse efeito de gosto. O prazer estético "abate-se" sobre o espírito como uma graça, uma "inspiração".

Pelo contrário, o discurso do paciente ou a escuta do analista representam um trabalho, a perlaboração, "livre" nos seus meios mas chamada a um objectivo. Este não é decerto um conhecimento, é sim a aproximação a uma "verdade" ou "realidade" inapreensíveis.

Se assim for, e em segundo lugar, é porque o trabalho analítico encontra a sua motivação no sofrimento insuportável que divide o sujeito dentro de si ao mesmo tempo que conserva esse sofrimento de forma repetitiva. Errado seria imaginar que a cura pudesse originar a reconciliação da consciência e do inconsciente. A cura não tem fim porque o desapossar do sujeito, a sua sujeição a uma heteronomia, é-lhe constitutiva. O que nele existe de infans, de inaptidão para proferir, é irreduzível.

Pelo contrário, o prazer do belo, como Stendhal e Adorno⁷² o escrevem, é uma "promessa de felicidade", ou, como Kant⁷³, a promessa de uma comunidade sentimental, *sensus communis* do sujeito para consigo e para com os outros. E por fim, do mesmo modo que existe uma estética do sublime que tem origem na distensão das formas belas até ao "disforme" (Kant) e que por isso mesmo conduz ao transtorno, à destruição da estética do belo, existe também a necessidade, segundo a tese freudiana, de dissociar do recalcamto secundário que origina "formações" do sonho, do sintoma, do acto falhado, etc. - todas representações do inconsciente nos confins da cena consciente -, é necessário dissociar o que Lacan⁷⁴ chama "a Coisa" e Freud⁷⁵ "a afectação inconsciente", os quais nunca se deixam representar.

O recalcamto original, estreitamente ligado a essa Coisa, teria o mesmo valor para o recalcamto secundário que o sublime face ao belo.

Reescrever, como o entendo aqui, diz respeito à anamnese da Coisa. Não só a Coisa que representa o ponto de partida para uma singularidade dita "individual" mas a Coisa que assombra "a linguagem", a tradição, o material com o qual, contra o qual e no qual se escreve. Assim, a reescrita depende tanto de uma problemática do sublime, e hoje ainda mais e mais obviamente, do que do belo. Isto abre a grande porta para a questão das relações entre a estética e a ética.

A questão posta pelas novas tecnologias face à ideia de reescrita como expressa aqui, pode ser formulada da seguinte forma: admitindo que a perlaboração é antes de mais assunto da livre imaginação e que exige o desdobrar do tempo entre "ainda não", "já não" e "agora", o que é que poderá ser preservado e conservado após a utilização das novas tecnologias?

De que modo poderá a perlaboração esquivar-se à lei do conceito, da reconhecimento e da predição? Por agora contentar-me-ei com a seguinte resposta: reescrever a modernidade é resistir à escrita dessa suposta pós-modernidade.

3.4.1. O tempo nos trabalhos de Freud⁷⁶

"As questões relativas ao sujeito e ao objecto, a sua distinção e união, devem ser postas, escreve Bergson, em função do tempo e não do espaço." (*Matéria e Memória*).⁷⁷

Em vez de procurar meticulosamente alusões de Freud ao tempo é muito mais útil referir, essencialmente, os seus três marcos bem conhecidos. O primeiro é a asserção de Freud⁷⁸ de que o Inconsciente é (sem tempo) eterno. Em 1897, Freud colocou a hipótese da temporalidade estar excluída da estrutura do Inconsciente. A mesma hipótese surge em 1900 na "Interpretação dos sonhos"⁷⁹. Em 1915 ele testemunha em "O Inconsciente"⁸⁰: "Os processos do sistema *Ucs* são eternos, i.e.,

eles não são ordenados temporalmente, não são alterados pela passagem do tempo; eles não têm, absolutamente, nenhuma referência ao tempo".

Então porque é que o Inconsciente não está sob o domínio do tempo? Freud não nos fornece uma explicação exaustiva, mas pelo contexto em que tiveram lugar os seus argumentos podemos inferir uma total série de suposições.

Em primeiro lugar, a prioridade da posição genética do Inconsciente, que se manifesta como o primordial elemento vital, a base do ser ou do ser em si próprio. Todas as outras variantes do ser são meramente derivadas ou superestruturas, enquanto o Inconsciente dá a impressão de ter sempre existido, sem um real princípio e sem qualquer mudança intrínseca na sua natureza ou poder. Outro traço do Inconsciente é o de que é a fonte dos instintos, e o lugar da energia instintual (uma indiferenciada zona da vida) confirma que o Inconsciente pertence à força original da vida, às raízes de toda a constância, de toda a permanência.

O Inconsciente, finalmente, na sua capacidade como o lugar dos instintos e a amorfa custódia da potencialidade infinita da existência não tem necessidade de uma real mudança adaptativa ou de modificações que podiam aliená-lo de si próprio; por outras palavras, não tem necessidade de uma específica dimensão histórica para sobreviver. Privação, destruição e irreversibilidade não têm nenhum sentido para o Inconsciente, onde tudo é fielmente reproduzido, onde a recuperação é automática e o destino parece ficar inalterado para sempre.

Ainda no mesmo artigo, Freud (1915, *op. cit.*) acrescenta que "A referência ao tempo está ligada, uma vez mais, com o trabalho do sistema Cs." É, portanto, a própria consciência que produz o tempo ou é a necessidade de mudança que produz o tempo como um resultado da sua própria exigência? Ou a consciência meramente suporta os efeitos do tempo na sua confrontação com a realidade? Além disso, é com consciência e através da consciência que o processo de

personalização principia? Neste caso, a consciência deve ser superimposta no sentido individual da história e deve por isso coincidir com a consciência do tempo.

Freud disse Maria Bonaparte (1940)⁸¹ que " quando a consciência acorda dentro de nós percebemos o seu fluxo interno e, então, o projectamos para o mundo exterior". A sucessão do tempo, portanto, de acordo com as suas descobertas, nasce psicologicamente na muita natureza da consciência, em vez de ser a consequência de alguma coisa imposta de fora.

O tempo estrito do processo primário deve necessitar de ceder lugar a uma temporalidade que é essencial para o processo secundário. Freud (1920, 1925)⁸², de facto, desenvolveu uma segunda ideia básica em relação ao tempo, seguindo aquela do tempo do Inconsciente. Esta ideia é a de que o conceito de tempo deriva do modo de funcionamento típico do sistema Préconsciente-Consciente.

"A actual quebra de contacto que ocorre no Caminho Místico", diz Freud, "foi recolocada na minha teoria pela periódica não excitabilidade do sistema perceptual. Além disso, tive a suspeita de que este método descontínuo do funcionamento do sistema *Pcpt.-Cs.* encontra-se no fundo da origem do conceito de tempo." (Freud, 1925, *op. cit.*). Esta ideia Freudiana do princípio da percepção do tempo é baseada, essencialmente, em sucessivas percepções que alcançam o psiquismo, unidades de percepção comparáveis a pontos, ao passo que a neuropsicologia moderna considera que são antes os intervalos entre uma percepção e outra que levam ao completo estabelecimento do conceito de tempo.

Lado a lado, com isto, Freud coloca progressivamente a hipótese de que este modo de funcionamento do sistema Préconsciente-Consciente deve constituir uma forma de protecção contra os estímulos; isto sugere que o tempo-consciência pode desempenhar um papel defensivo. Com a sua segunda topografia, Freud (1923)⁸³

delegou ao id, mais ou menos, todos os principais traços do Inconsciente e a palavra "inconsciente", a respeito disso tornou-se para ele um mero adjetivo. "Proponho levar isto em conta, chamando a entidade que se lança do sistema *Pcpt.* e começa por ser *Pcs.* o "ego", e seguindo Groddeck, chamando à outra parte da mente, na qual a sua entidade se estende e se comporta como pensando ser o *Ucs.*, o "id" (Freud, 1923, *op. cit.*).

Desde que o id tenha propriedades idênticas às do Inconsciente é claro que o id também não reconhece o tempo. Não somente o Inconsciente não está mais limitado pelo id como também se estende a outras estruturas. Daqui surge uma primeira questão: o processo de estar consciente do tempo envolve todo o ego ou apenas aquela parte do ego que pertence à consciência? Na "Analysis Terminable and Interminable" Freud (1937) diz "nós não omitimos o facto do id e do ego serem originalmente um só".

Além disso, é a parte do ego que assegura que a função de temporalização seja encontrada no contexto do ego conflitual e defensivo, ou está entre as possibilidades não conflituais ou autónomas do ego, em linha com o desenvolvimento que Hartmann⁸⁴ e outros estruturalistas deram à psicologia do ego? Por outras palavras, significará "temporalizar" na parte do ego um meio de controlo instintual, por um lado, e o manuseamento da realidade por outro, ou antes representa uma perspectiva de diferenciação e expansão? Além disso, se a temporalidade do ego pode apenas ser parcial, o tempo do id pode apenas ser relativo.

Freud (1940)⁸⁵ afirmou especificamente que o id contém a nossa hereditariedade e de algum modo o nosso passado biológico: isto é, então, talvez não tão estranho para o tempo desde que se veja, acumulando em si próprio o passado, os sinais da evolução filogenética e o determinismo dos acontecimentos

precedentes. Talvez este tempo tenha meramente um ritmo diferente, muito mais cósmico e superindividual. A este respeito, a ênfase deve também ser colocada no fenómeno das fantasias primárias descritas por Freud. Franz Cohn (1957)⁸⁶ colocou frontalmente a hipótese de que o tempo consciente é mensurável e em grande velocidade exteriorizado, enquanto o tempo do Inconsciente é, em sua opinião, um tempo narcisista que nos dá a impressão de uma tendência infatigável da vida em si própria mais do que a impressão da vida se tornar perdida e morrer.

Como para o ego inconsciente deve-se ter muito bem avaliada uma temporalidade intermédia de uma parcial natureza defensiva que pode contribuir para a submissão dos instintos, para manipular os sonhos em favor de uma adaptação aos ritmos. Esta parte do ego, mais profundamente enraizada no id eterno, pode ser capaz de actuar como o núcleo do aspecto permanente do self através do tempo, enquanto a consciente temporalidade do ego deve exprimir o aspecto do self que caracteriza o devir. Além disso, Loewenstein (citado por Arlow e Brenner, 1966)⁸⁷ refere na sua correspondência com Freud, que em relação ao conceito de tempo no Inconsciente, Freud acabou por ligar tudo com o facto de que no Inconsciente os desejos persistem imutáveis e activos tanto quanto eles não se movem (sobem) para o nível consciente. Os pesadelos, pelo contrário, podem bem ser o resultado da quebra de tempo no Inconsciente. Além de que, o tempo pode aparecer nos sonhos disfarçado em diferentes símbolos ou imagens (Freud, 1913)⁸⁸.

No seu conceito de repressão primária, Freud na sua primeira topografia tentou explicar o estabelecimento da separação entre o Inconsciente e o sistema Préconsciente-Consciente e assim determinar o acto do estabelecimento do Inconsciente conflitual. Ele sugeriu que esta repressão primária era devida a um tipo de percepção interna, no psiquismo primitivo, de uma grande força instintual e da impossibilidade de lhe resistir: o sistema Consciente-Préconsciente deve, por

isso, proclamar a sua autonomia do Inconsciente pela exigência de equilíbrio e moderação. Isto está próximo do princípio de homeostasia ou do "princípio da estabilidade" de Fechner⁸⁹ e, talvez, Freud tenha sofrido a sua influência. A repressão primária manifesta o testemunho, em qualquer caso, de um princípio real do tempo, visto que faz a distinção básica entre um "antes" e um "depois" e o que é reprimido, assim formando a raiz do passado individual.

É deste modo que o caminho começa a divergir entre o que é absorvido pelo Consciente e não dura e o que é incorporado pelo Inconsciente e se torna imortal. Freud (1940, *op. cit.*) enfatizou que "a consciência é, em geral, um estado altamente fugitivo. O que é consciente, é consciente apenas por um momento". Acabámos de ver o modo descontínuo pelo qual as funções da consciência, de acordo com Freud, podem ser a base do conceito de tempo.

Referindo-nos à segunda topografia, sabemos que o ego tem propriedades muito precisas de memorização que têm a ver com a recuperação de memórias, a confrontação entre o passado e o presente e o estabelecimento de um contínuum no processo do pensamento. Contudo, o tempo do ego é fundamentalmente o presente. É o id que é o indisputado senhor do passado, no qual se conduz com cuidado e sem a dispersão dos seus elementos, de acordo com os objectivos do sistema instintual repetitivo. O ego pode também reprimir memórias embaraçosas, particularmente se elas estão conectadas com emoções e energias instintuais consideradas como incontroláveis e perigosas para a manutenção da homeostasia.

O esquecimento é, com certeza para Freud, um fenómeno que não é atribuível ao acaso ou a um critério quantitativo. Memorização e esquecimento são meramente duas facetas do mesmo processo, um processo que é activo, não passivo. Para recordar qualquer coisa, para esquecê-la ou distorcer a sua memória e substituir isso por algo, deve haver uma intenção defensiva similar,

desempenhando uma parte na tentativa de compromisso, em que está em jogo (tem interesse) no conflito. O que nos interessa aqui, contudo, é a passagem do tempo correndo através de toda a estrutura e contendo a certeza de que o passado é permanente, indestrutível e pode ser ou é reactivado, por isso, para Freud o passado é capaz não só de influenciar e condicionar o presente mas também de regressar intacto, efectivo e revivido no presente.

Isto não é muito estranho à teoria da codificação cerebral proposta pelos neurofisiólogos, na qual os metacircuitos neuronais podem sempre ser colocadas atrás numa operação e afectarem-se mutuamente. Nós sabemos, efectivamente, que Freud no seu interesse precoce pela neurologia desenvolveu uma pesquisa da célula cerebral que tende para a teoria neuronal, e não podemos negligenciar a influência de Herbart⁹⁰ que acreditou na imortalidade das representações internas do estímulo. Se o que é reprimido no Inconsciente fica inalterado, a repressão deve ser visada, para preservar o equilíbrio psicopatológico do pseudo-equilíbrio, perservando o material no psiquismo exposto a uma dupla ameaça: a deteriorização conflitual e o impacto directo no tempo.

O tempo do Inconsciente como foi postulado por Freud, pode envolver, juntamente com o mundo instintual, todo o material perceptual que gradualmente entra com ele em contacto. Em qualquer caso, nada pode mais seguramente condenar o que tem sido percebido como irreversível destruição do que esta possível persistência num foco de pura consciência. Posteriormente, (tal como dissémos também por Bonaparte, 1940) Freud estava pronto a admitir a possibilidade de alguma alteração do material reprimido, particularmente como a ideia da sua inalterabilidade poder parecer um tanto uma construção *a posteriori* pelo consciente.

Encontraremos aqui no pensamento de Freud, em vez do tempo absoluto, o embrião de um particular tipo de temporalidade atribuído ao mundo inconsciente. Por outro lado, a amnésia infantil, que é completamente insuperável, previne-nos de hesitar quanto ao mundo inconsciente ser completamente imutável. A aparência da percepção do tempo só se detém na memória, desde que introduza a sensação do passado; assim como Spira (1959)⁹¹ comenta, a memória toma a noção de perda e torna-se associada com a ansiedade de abandono.

O conceito de tempo também emerge de outro importante aspecto da posição de Freud. O instinto prototipicamente constituído é feito de descarga imediata e, igualmente, de imediata satisfação. O self induzido aumenta com a tensão cujo sustento (gratificação) ainda não está pronto no princípio da vida (fazendo reconhecimento também por imaturidade funcional) para um efectivo bloqueio regulador. Esta situação corresponde virtualmente áquilo que Freud chama de narcisismo primário. Pensa-se que esteja completo somente durante a vida intra-uterina, se bem que Freud (1926)⁹² conclua que há muito mais continuidade entre a vida intra uterina e a primeira infância, do que nos leva a acreditar a brecha causada pelo acto de nascer .

No caso do narcisismo primário, o instinto e a satisfação complementam-se mutuamente formando uma unidade equivalente à do estímulo-resposta; é o triunfo do princípio do prazer e do processo primário. No fim, podemos dizer que sob estas condições o tempo não existe excepto como instante, como o presente. Este presente é repetitivo e indiferenciado, pelo qual o futuro é bloqueado pela negação da espera e o passado não desempenha nada em vista da instantaneidade do circuito tensão-descarga. Falando do uso que os sonhos fazem do presente, Freud (1900, *op. cit.*) escreveu que um tempo é envolvido "naqueles desejos que são representados como satisfeitos". Não há nenhuma mudança, nenhum tempo no sentido próprio; nenhuma destruição é possível; não há morte.

Em "Narcisismo" (Freud, 1914)⁹³ encontramos a seguinte frase: "No ponto mais tocante do sistema narcisista, a imortalidade do ego, que é tão fortemente pressionada pela realidade, a segurança é concluída pela tomada de refúgio na criança." O que temos aqui é um estado de onipotência e beatitude que encontraremos mais tarde nos mitos da eterna juventude ou de inesgotável alimento e no orgasmo; talvez também nos estados autistas. A diferenciação entre o ego e o não-ego ainda não existe e isso força a barreira contra a intrusão do tempo. Bergler e Róheim (1946)⁹⁴ ligam a este período da vida as fantasias de fusão entre mãe e filho e considera que a intrusão do tempo começa com a primeira distanciação, o início da separação da mãe amamentadora.

A alucinação da satisfação é ainda uma defesa, um compromisso. Então, gradualmente vem a aceitação da espera, do deixar para mais tarde; a renúncia do aqui e agora, a entrada no tempo. O futuro toma forma e pavimenta o caminho para um verdadeiro passado. O princípio da realidade ganha força e dita estes termos: é melhor sacrificar um duvidoso prazer agora para um mais certo prazer que virá mais tarde. O tempo, então, é pensado como dando uma substância definida pela frustração, pela irregularidade da contribuição maternal.

"Os momentos que separam uma mamada de outra só podem ser considerados como uma inconsciente noção de tempo" diz Spira (1959)⁹⁵. Esta opinião advém de Yates (1935)⁹⁶ que acreditava que a apreciação do tempo deve ter a sua origem no período de amamentação. Gifford (1960)⁹⁷ coloca no mesmo nível o facto de que um bebé, gradualmente, aceita uma periodicidade dia-noite em atenção tanto à alimentação como à necessidade de dormir. Ele escreveu "A primeira adaptação ao mundo exterior é transmitida à criança como uma função do tempo, experienciada como uma variação periódica na disponibilidade da sua mãe ou na qualidade da sua atenção." Há uma grande resistência à aceitação deste

estado de ocupação porque a criança não quer abandonar o seu estado de tempo. "Nos primeiros estádios de desenvolvimento uma criança é incapaz, por causa do seu limitado intelecto, de reconhecer que o seio frustrador num momento está relacionado, de qualquer modo, ao seio gratificante em outro ponto do tempo", afirma Masler (1973)⁹⁸.

Mas no mundo do id encontra-se um instinto bastante poderoso, o instinto *por excelência*, que rejeita atrasos no prazer, a incertitude da satisfação e a mutação; que, numa palavra, recusa vir a limitar-se com o tempo. O que Freud chamou de instinto de morte é na verdade não dirigido à destruição, mas ao re-estabelecimento da absoluta paz e sossego narcisista. De braços levantados contra o tempo, é movido por uma vontade cega para reimpôr a constância e trazer o reino do nirvana. O círculo pode fechar-se outra vez: o tempo inconsciente sofreu um choque, o tempo desenvolveu-se e mostrou o seu conjunto de ilusões, mas a ausência de tempo está lá outra vez, eternamente imóvel. Este é o tempo zero. A satisfação imediata, a perfeita estabilidade homeostática ou o silêncio dos instintos são condições que coincidem precisamente porque eles estão reflectidos nesse eterno nirvana como constância, onde não há distinção entre a morte e a imortalidade e talvez entre prazer e não-prazer.

De acordo com Masler (1973) as emoções intensas podem ser sentidas como durando para sempre. Nascer no tempo e através do tempo, o homem parece desejar desesperadamente libertar-se disso, e talvez nesse sentido rejeitar o seu primeiro oposto (contrário) pela sua mãe.

3.4.1.1. Transferência ou a Lei do Retorno

Através do mecanismo de regressão e fixação assim como o de repetição-compulsão, o neurótico, muito mais do que o não neurótico, tem a seu comando o

poder mágico e ao mesmo tempo o privilégio trágico de considerar uma larga proporção do seu ser como nulo e vazio. De um modo verdadeiramente quixotesco, ele continua como um adulto a tentar contra os moinhos da sua infância. Ele conduz-se para cristalizar o presente, penetrar através das divisões entre o passado e o presente pela redução do presente, o seu coração mais vital, para o cenário de um jogo sem fim.

O jogo não é somente sem cronologia, também lhe falta a intriga capaz de o desenvolver. Esta perda de tempo está talvez melhor demonstrada nas condições psicóticas. As direcções neuróticas como parte da sua organização defensiva, para camuflarem a sua retirada na face do tempo: elas parecem seguir o refluxo e fluxo dos anos e dos acontecimentos, mas na realidade vivem com fantasias, não há nada mais do que fantasmas.

Tudo isto é conhecimento comum. Deixemo-nos parar por um momento, contudo, nas típicas estruturas neuróticas. Na conversão histérica, que também pode ser chamada de histeria pré-genital, os mecanismos de evitação e fuga (evasão) são massivos e estão relacionados com vários aspectos da realidade, incluindo o tempo presente. É um presente que está no processo do devir, que está a crescer, que é solicitado - e que o sujeito histérico rejeita. O que o impele é o passado feito presente, um passado narcisista que pode também ser nirvânico se não for chamado à questão: por qualquer razão os desejos são imediatamente completados, somente na forma de compromissos sintomáticos. No fundo não há nada mais confortável, mais "mágico" e miraculoso do que a paralisia imediata, a imediata cegueira, que não deseja perceber, não deseja ver. É quase um equivalente da necessidade de uma gratificação imediata nos casos em que as estruturas perversas estão presentes. Aceitar um período de necessidade, de esperança, de reflexão, de risco ou evolução pode ser equivalente à morte. O sujeito histérico então transforma o seu passado em presente no seu sintoma.

Uma pessoa com fobia histérica é mais refinada, mais sólida: dá a impressão de que não está tão preocupada com o passado e que pode sentir contentamento no presente se não houver futuro, fechado e impiedoso, sempre a re-oferecer o seu medo; ele conduz-se por um esforço para dissimular o passado como o futuro, convencendo-se que o que o assusta - a morte - nem sempre esteve nele mas que tudo é reduzido, mesmo se somente para amanhã, a uma sentença suspensa. Como Fenichel (1945)⁹⁹ mostrou, a fobia está muitas vezes relacionada com o tempo: o medo de não ter tempo suficiente, ou ter um tempo de vazio em frente, ou uma perda de orientação no tempo.

Aqueles que exibem uma predisposição para neuroses obsessivas, por outro lado, enfatizando Maria Bonaparte (1940) baseando-se ela própria no pensamento de Freud, vêem prematuramente como se estivessem, na posse do seu ego e com isso o sentido de fuga (evasão) do tempo.

Assim, apesar de surgir o tempo que vem para eles do inconsciente e a ansiedade assim engendrada, eles sucedem na obtenção de um escrupoloso domínio do tempo. Além disso, isso lembra-lhes a ambivalência em relação ao domínio das funções excretórias, um domínio muito ligado aos padrões do tempo. A necessidade do obsessivo por pontualidade ou, por outro lado, a sua tendência para retardar (superimposta nos desejos da criança para reter as fezes tanto quanto possível) são bem conhecidas, assim como é a equivalência entre fezes, tempo e dinheiro.

Karl Abraham (1921)¹⁰⁰ disse que os sujeitos com neuroses obsessivas "muitas vezes salvam o tempo numa pequena escala e perdem-no numa grande escala", eles salvam minutos e perdem horas. Fenichel (1945)¹⁰¹ diz melhor que, ninguém com uma neurose obsessiva pode comportar-se razoavelmente em relação

ao tempo e acrescenta que tanto quanto possa suceder na regulação da sua vida de acordo com os horários, o obsessivo pode subjugar o medo causado pelas suas tendências fazendo coisas das quais tem medo.

Por seu lado, Barteimer (1941)¹⁰² supõe que o meticuloso domínio do tempo, procurado por estes pacientes, deve ser bastante conectado com a necessidade de controlar os instintos agressivos e sádicos e deve assim encorajar mecanismos de isolamento. Barande (1965)¹⁰³ lembra-nos, seguindo Freud, que no sujeito histérico a repressão e o reprimido coincidem no tempo, enquanto que no indivíduo obsessivo os dois elementos estão separados em dois períodos sucessivos. Cohn (1957)¹⁰⁴ acentua a tendência em muitas estruturas históricas de constantemente começar outra vez (recomeçar), como no caso do Don Juan, enquanto Fenichel (1945) lembrou a dificuldade experienciada por muitos sujeitos obsessivos em empreender qualquer coisa.

Podemos, portanto, ver as componentes oral, anal e fálica da experiência do tempo, lembrando que na fase fálica do desenvolvimento é fácil reconhecer uma última tentativa para prosseguir para uma onipotência narcísica. Em qualquer caso, o neurótico parecerá em relação ao tempo suceder uma vez mais na obtenção de um compromisso entre o tempo do id e a inexorável (inesgotável) temporalidade do ego consciente, um compromisso que resulta numa pseudo-temporalidade, no tempo repetitivo.

O quadro terapêutico psicanalítico está, por seu lado, bastante envolvido com o tempo - o tempo de espera antes da análise começar, a idade do analisando, o tempo das sessões de análise, os momentos de interpretação e a duração da cura. Há pacientes que chegam cedo e pacientes que chegam tarde; pacientes que não desejam acreditar que a sessão está a chegar ao fim e sair pode significar o fim de um estado de fusão percebido como eterno. Meltzer (1967)¹⁰⁵ atribui ao processo

analítico quatro ciclos de unidades de tempo: a sessão, a semana, o trimestre e o ano.

Aceitando a aliança terapêutica, o paciente assegura-se da continuidade no tempo e também da continuidade desse tempo em paralelo com o seu terapeuta. Não devemos esquecer que essa continuidade do tempo é, na opinião do paciente, paradoxalmente uma protecção contra o tempo. É por esta razão, como Perrier (1968)¹⁰⁶ diz, que em geral os pacientes encontram-no mais difícil para levar o seu analista a não estar de acordo com (cuidar) o seu horário mais do que a sua morte. Análises sucessivas podem também dar uma ilusão de imortalidade. Os tempos do analista e do analisando parecem coincidir mas na realidade são contíguos mas diferentes e mesmo essencialmente opostos, apesar do facto do analista ser capaz de regressar com o seu paciente. "O lapso de tempo no diálogo que é estabelecido faz o que é interpretado como estabilidade na economia neurótica tornar-se problemático".

O primeiro objectivo do tratamento, segundo Freud (1913)¹⁰⁷, era fazer prender o paciente ao tratamento na pessoa do físico. Para encontrar esta exigência não há nada a ser feito excepto dar tempo ao paciente. A transferência é sentida no princípio como posterior lembrança. Na realidade o paciente procura (phagocytize?) o analista no passado em vez de chamar as memórias através de um diálogo que é aparentemente não muito diferente de outros diálogos estéreis que o paciente já empreendeu antes da análise. A transferência, escreve Widlöcher (1970)¹⁰⁸, encoraja a resistência à mudança porque é em si própria o efeito de um processo de repetição durante o qual o instinto procura encontrar outra vez um certo tipo de objecto e reproduz certos clichés.

Devemos admirar-nos que a transferência não esteja no princípio ao serviço do instinto de morte. Em qualquer acontecimento a transferência é parcialmente

inconsciente e daqui compartilha o tempo do próprio inconsciente. Em "Dinâmicas da transferência" Freud (1912)¹⁰⁹ diz que o inconsciente impulsiona esforços para reproduzi-los de acordo com o tempo do inconsciente. Cesio (1966)¹¹⁰ propõe chamar à situação de transferência o "presente eterno". Além disso, a contratransferência, sendo também parcialmente inconsciente, está também imbuída com o tempo e isto pode explicar a perda de qualquer ideia de quanto tempo a análise dura, a qual afecta o terapeuta tanto quanto o seu paciente.

O paciente pode apenas tentar reconstituir uma situação hipernarcísica em que o tempo está excluído e o passado que é sentido como pré-conflitual pode perpetuar-se. Para obter isto, ele estará pronto a recorrer a qualquer tipo de hábito que lembre o tempo: a monótona e inexpressiva canção do berço do discurso, o silêncio, a sonolência, a repetição e a não reservada ligação ao ritual.

A recusa de progredir ou a convicção de que é muito tarde para ser curado (Eisenbud, 1956)¹¹¹ sugere que atrás da exclamação "Muito tarde!" pode estar escondida a realização de que é impossível recuperar o tempo perdido com a idade dos nossos pais. Nós sabemos, em qualquer caso, que o sintoma que conduz o paciente à análise será, geralmente, o último a desaparecer.

A resposta do analista é uma combinação entre uma contribuição narcísica e a frustração. A contribuição narcísica da presença lado a lado com a frustração dos intervalos entre uma sessão e outra; a gratificação do discurso lado a lado com a frustração do silêncio e a abstinência.

Na fábrica narcísica que reproduz a ilusão da simbiose com a mãe amamentadora, a frustração marca buracos através dos quais o futuro e o sentido do tempo entra, como já aconteceu na primeira infância ao tempo das primeiras ausências maternas para o satisfazer. A transferência, contudo, confirma o paciente

na sua ideia de que a falha (ausência) para satisfazer instintos é devida às condições presentes e não aos acontecimentos do passado, e as cargas afectivas balançam mais e mais para o lado do presente para um ponto no qual a relação analítica torna-se o centro da existência.

Uma vez que o tempo narcísico perde gradualmente a sua estrutura através da intrusão do tempo, uma nova fábrica é construída pouco a pouco a partir dos bocados (migalhas) previamente reunidos pela inércia. Esta continuidade é substituída pelas interpretações que permitem o tempo fundir-se com o sentido e o significado.

Por seu lado, sentido e significado tornam isto possível para sentir a noção de tempo como um mandachuva na reorganização da pessoa em vez de como uma imposição absurda. Tudo isto obviamente levanta o problema da selecção do momento certo para interpretação, o problema do seu tempo, que coincide com o grau no qual o analisando já está pronto para recebê-lo e integrá-lo no processo.

Freud insistiu nas suas primeiras considerações técnicas que se o paciente fala frequentemente sobre o seu passado, ele deve ser trazido para o presente e vice versa. Depois concebeu a sua escolha técnica um tanto como sustentando um equilíbrio entre o id e o ego, i.e., entre as influências do passado e os problemas do presente.

Em resumo, dentro do quadro da transferência, embora o passado repetitivo aposte a sua última oportunidade em negar a mudança e permanecer eterno, o presente como tal acaba por ocupar mais e mais espaço.

Em termos emprestados de Nunberg (1951)¹¹², enquanto a pressão do passado encoraja o ego a comportar-se como o id, a pressão do presente incita o id

a comportar-se como se fosse o ego. Se a resistência à mudança manifestada pelos pacientes é bem sucedida fazendo e mantendo a relação analítica completamente eterna, poderá abrir a porta a uma análise sem fim. Joseph Sandler (1989)¹¹³, enfatizou a necessidade de analisar a experiência do tempo do paciente como um último recurso quando enfrentada por uma bastante forte resistência.

Se as neuroses estão no caminho de serem reduzidas com êxito, o processo analítico continua tal como um luto para o tempo e basicamente para a imortalidade; para aceitação do tempo, desenvolvimento e maturação. Em ordem a passar, como Barande (1965)¹¹⁴ sugeriu, do tempo do tratamento como uma realização do desejo de eternidade para o fim da análise como uma antecipação da sua própria morte, a renúncia da transferência é superimposta na renúncia da própria ilusão neurótica, que implica um combinado luto para os desejos de onipotência e para uma permanente restauração do estado narcísico através da transferência. Agora este luto, como Pollock (1971)¹¹⁵ lembrou "é uma adaptação à mudança e permite o planejamento para o futuro".

3.4.1.2. Considerações metapsicológicas

Nesta discussão do tempo muito foi dito do passado e presente. Qual é a posição no que diz respeito ao futuro? Se o instinto de morte era para triunfar ilimitadamente sem o contrapeso da vida dos instintos, o futuro seria provavelmente anulado, até mesmo mais do que outras dimensões do tempo. Também anulado seriam o risco, o progresso e a novidade. Mas o instinto de morte e todos os seus possíveis equivalentes, sejam psicológicos ou não, que induzem ou justificam a destruição e que são talvez a fonte da apatia, tédio e lamento, são contrabalançados por outras forças que nos substituem com entusiasmo e esperança.

Na brecha criada por esta oposição aparece essa efémera e ainda essencial parte do tempo que é o nosso futuro. Se, por exemplo, retermos a comunicação de Loewald (1962)¹¹⁶, somos confrontados com a hipótese de que a dimensão do tempo do futuro está sob a protecção do superego. "Pais e outras autoridades, como internalizadas por meio do superego", Loewald (*op. cit.*) diz, "estão relacionadas com a criança como representativas de um futuro e de exigências, esperanças, receios ou desesperos, que pertencem a um imaginado futuro da criança".

Neste sentido é claro que o superego e o ego-ideal tornam-se virtualmente idênticos porque o superego é sentido primariamente como o "representativo da futuridade do ego". Ele argumenta que, "como nós somos com antecedência de nós próprios, concebermo-nos como potencialmente mais, fortes, melhores ou como menos, fracos, piores do que somos no presente, pode nos ser dito ter um superego". O superego assim torna-se o criador da exigência de um futuro e deste ponto de vista pode ser visto como uma fracção do id projectada no futuro. Sendo também o herdeiro do passado, esforça-se por organizar esse passado como uma função do futuro - uma tradução real em termos psicodinâmicos do feedback dos cibernéticos.

Todavia, desde que o superego é largamente inconsciente, não aponta, mais cedo ou mais tarde, para a recuperação do tempo? Uma paralisia do tempo através da reconversão do futuro como uma imagem no espelho do passado; Kronos o pai que come o seu filho, devorando o seu próprio futuro? Na realidade clínica nós sabemos, contudo, que a identificação com a função interpretativa do analista, um dos critérios para a terminação da análise, abre ao analisando o acesso a um novo, mais flexível superego que efectivamente clarifica o caminho para a possibilidade de um futuro, i.e., para a participação na existência como se oferece e por prazer

(enquanto que, antes do prazer, pode ser recusado, apenas porque não dá nenhuma garantia que possa continuar indefenidamente).

A ideia do futuro foi também ligada por Freud à noção de ansiedade, advertindo o ego de um perigo que deveria inundá-lo; estes lançamentos para ainda mais aliviar a necessidade do ego de ser capaz de transformar a experiência do tempo de um factor passivo para um elemento activamente integrado na economia do analisando. O futuro, parecerá, não tomar qualquer consistência real a menos que o ego tenha disponível força suficiente para assegurar um equilíbrio entre o peso do id ligado ao passado e as exigências perfeccionistas do superego.

Loewald (1962, *op. cit.*) mantém outra vez que as estruturas físicas são arranjos espaciais, enquanto as estruturas psíquicas são por natureza temporais. Ele é, sem dúvida, influenciado pelas filosofias de Bergson, Whitehead ou Samuel Alexander, e talvez também por Plotino que em *Ennead* diz-nos que "o tempo está em união com a alma". Mas o que é importante para nós é ter um ponto de partida para atacar outro conjunto de problemas: os da relação entre espaço e tempo. Os biólogos sugerem que é a nossa própria frequência de mudança que nos obriga a denominar como objecto qualquer coisa que muda mais vagarosamente do que nós e considerar como um acontecimento qualquer coisa que muda numa razão mais rápida. D. Schneider (1948)¹¹⁷, por exemplo, escreveu que o inconsciente, contrariamente às crenças de Freud, está dotado de um tempo próprio, que é oposto ao tempo cronológico do pensamento consciente visto que é um tempo estritamente ligado com o espaço.

Para Freud, que era favorável à filosofia de Kant, as noções de tempo e espaço têm um origem estrutural comum. Ambas as noções de espaço e tempo resultam de uma projecção inicial das percepções internas. Uma vez que o tempo entra na arena, será, além disso, como um irmão ciumento, lançando um feroz

ataque ao objecto, ao espaço, até ser destruído. De acordo com Freud (1933)¹¹⁸ o tempo nos sonhos pode ser representado por imagens espaciais. A primeira forma em que o espaço é percebido pode ser considerada como aquela das paredes do útero materno e posteriormente como extensões extra-uterinas, representadas por todos os contactos que o recém-nascido terá com a sua mãe. Se a proto-noção de tempo no psiquismo da criança, praticamente surge de ou é forçada pelas primeiras frustrações e separações impostas pela mãe, o tempo pode ser concebido como uma entidade de uma força que dissolve o espaço, o espaço que representa solidez e protecção.

3.4.2. O Sentido do Tempo - do nascimento ao período da constância objectal¹¹⁹

Namnum (1972)¹²⁰, Loewald (1972)¹²¹ e Eissler (1955)¹²², falaram de uma resistência fundamental para compreender o tempo. O estudo do sentido do tempo nos primeiros anos de vida, levou a acreditar que a resistência à qual Eissler se referiu tem origem numa disputa universal entre as primeiras conceptualizações temporais da infância quando o tempo é experienciado como ilimitado e controlável e a avaliação dos adultos mais orientada pela realidade de que o tempo é finito e para além do seu controlo - implicitamente conduzindo a um reconhecimento da inevitabilidade da morte.

Na meia-idade, quando o estudo científico do tempo é mais plausivelmente sinalizado, o insatisfeito conceito de tempo do adulto é ameaçado pelo aumento da consciência da limitação do tempo e com a aproximação da morte conduz a um desejo de imortalidade pessoal - i.e., tempo ilimitado e controlável, a conceptualização da primeira infância.

Quando da primeira teoria analítica focada no id e no modelo topográfico, o tempo era pensado ser experienciado principalmente como uma recapitulação de estados passados. Com a ascendência do modelo estrutural e da psicologia do ego, emergiu uma mais sofisticada teoria na qual o sentido do tempo torna-se uma expressão da dinâmica interacção do id, ego e superego; a natureza subjectiva da avaliação do tempo pelo ego foi reconhecida; o presente e particularmente o sentido futuro tornaram-se intimamente aliados com o funcionamento do ego e do superego. Agora, com a sua aceitação na principal corrente do pensamento psicanalítico, a teoria das relações de objecto (relações objectais) e o modo de desenvolvimento do pensamento fornecem instrumentos conceptuais particularmente apropriados ao estudo psicanalítico do tempo.

O quadro de desenvolvimento parece o mais conveniente no qual prosseguir, por isso concede uma compreensão do sentido do tempo como uma experiência dinâmica e subjectiva envolvendo inteiramente o ciclo da vida. Neste artigo tento formular a linha de desenvolvimento do sentido do tempo para os primeiros três anos de vida, recolhendo publicações de pensamentos relevantes, organizando-as em relação às fases de desenvolvimento, e acrescentando hipóteses minhas. Para o melhor do meu conhecimento isto não foi previamente empreendido de uma maneira compreensiva. Espero que este artigo sirva como um estímulo para mim próprio e para os outros para elaborar a linha de desenvolvimento do sentido do tempo não somente para o resto da infância mas como também para o inteiro ciclo de vida.

3.4.2.1. O sentido subjectivo do tempo

Quase todos os analistas têm estado predominantemente interessados no sentido subjectivo do tempo (Loewald, 1972; Seton, 1974¹²³; Pollock, 1971), o que é diferente do tempo observado ou da medição do tempo objectivo. Em vez da

conformação do tempo na natureza - tempo objectivo - o tempo subjectivo é determinado por forças dinâmicas do psiquismo e é pessoal e experiencial. Segundo Loewald, mesmo o passado, presente e futuro são estáticos, conceitos lineares - são aspectos do sentido do tempo que formam cada um e são constantemente influenciados por forças intrapsíquicas. Arlow (Kafka, 1972)¹²⁴ reconheceu o trabalho do ego em tais sínteses, vendo o sentido do tempo como uma expressão complicada do funcionamento do ego.

Em nenhum ponto da vida é esta subjectiva medição do tempo mais proeminente do que na primeira infância, que constitui na opinião de Anna Freud (1965)¹²⁵ uma expressão importante das diferenças básicas que existem entre as mentes da criança e do adulto. "Como é que a criança experienciará um dado período de tempo dependerá, portanto, não na actual duração, medida objectivamente pelo adulto, pelo calendário e pelo relógio, mas nas relações internas subjectivas de cada qualquer dominância do id ou do ego sobre o seu funcionamento.

São estes últimos factores que decidirão se o conjunto de intervalos para comer, a ausência da mãe, a duração do atendimento, da hospitalização, etc., parecerão à criança curtos ou longos, toleráveis ou intoleráveis, e como um resultado comprovarão ser inofensivos ou prejudiciais nas suas consequências (pp. 60-1). Uma premissa básica deste artigo é a de que o sentido do tempo na primeira infância é altamente subjectivo, de acordo com a realidade psíquica, não com a realidade objectiva.

Mesmo na última vida quando há uma aproximação mais rigorosa do tempo objectivo e subjectivo, as forças dinâmicas continuam a desempenhar um papel poderoso, muitas vezes dominante, em como o tempo é experienciado e interpretado.

3.4.2.2. O sentido do tempo na primeira infância

A investigação da emergência do sentido do tempo na primeira infância incluirá a consideração dos ritmos biológicos inatos, os factores maturacionais, tais como o aparecimento da linguagem e locomoção, o desenvolvimento da estrutura psíquica e a crítica interacção ambiental entre mãe e filho que largamente determina como o tempo é experienciado nos primeiros três anos de vida.

Na primeiríssima infância, por causa do estado do ego infantil relativamente não desenvolvido, existe um pequeno se algum sentido organizado do tempo; diferenciação do passado, presente ou futuro; ou sentido de duração. Os precursores que existem são mecanismos homeostáticos reguladores e as sensações alternantes de frustração e gratificação (Seton, 1974); os ritmos diurnos e psicológicos tais como a batida do coração, respiração e pulsação que conduzem as sensações quinaestéticas básicas, à diferenciação dos intervalos e, deste modo, ao conceito de tempo (Fenichel, 1945). Mas quase imediatamente estes factores inatos tornam-se subsomados no diálogo mãe-filho e tornam-se fortemente coloridos pelos poderosos afectos que dominam esta relação.

Segundo Gifford (1960) pela terceira semana de vida o bebé normal já estabeleceu uma diferença bem marcada entre a duração do dia e o sono da noite (6.3 horas durante o dia versus 8.5 horas à noite). Este início de adaptação às 24 horas do dia solar está intimamente relacionada com a sensibilidade materna (resposta), que influencia grandemente o estabelecimento do modelo padrão dormir-acordar através das permutas consistentes, periódicas, afectuosas e tácteis com o bebé e podem ser consideradas "uma das primeiras precursoras do funcionamento do ego, porque reflectem a operação de um mecanismo regulador

que modifica as necessidades instintuais em conformidade com os acontecimentos no meio ambiente" (pp.25-6).

O que era biológico torna-se psicológico, experienciado no ego infantil como parte da relação com o objecto emergente.

Consequentemente, nem mesmo os precursores biológicos do sentido do tempo são objectivamente experienciados, por eles é interpretado pelo ego em desenvolvimento, como parte das vicissitudes da poderosa permuta afectuosa entre mãe e filho que é a base da sua relação na infância da criança.

A interacção dos factores biológicos e psicológicos levanta uma questão intrigante. É esta adaptação ao ciclo de 24 horas *primariamente* o resultado da revelação dos factores maturacionais que são inatamente programados para responder reacção ao dia solar, ou isto é mais determinado pela necessidade materna de ter o bebé ajustado ao modelo materno de dormir-acordar e da orientação dia-noite? Eu não conheço nenhuma evidência conclusiva que responda a esta questão, mas como com quase todos os aspectos do desenvolvimento, suspeito que a natureza da adaptação é determinada por uma interacção de factores maturacionais (infantis) e ambientais (maternais).

Os analistas, principiando com Freud (1915), têm descrito o tempo como uma função da consciência. Bonaparte (1940)¹²⁶, resumindo as ideias de Freud, relacionou o sentido do tempo à consciência das percepções internas da passagem fugaz das nossas vidas. Com o desenvolvimento da consciência, projectamos estas percepções internas para o exterior e chamamos-lhe tempo. Freud (1920)¹²⁷ comentou " a nossa ideia abstracta do tempo parece ser inteiramente derivada do método de trabalho do sistema Pcpt.-Cs. e corresponder a uma percepção da sua própria parte desse método de trabalho".

Mais tarde (1925)¹²⁸, ele elaborou "é como pensando que o inconsciente estende os sentidos, por meio do sistema Pcpt.-Cs., em direcção ao mundo externo e rapidamente retira-os logo que eles tiverem experimentado as excitações que daí advêm... Além disso tenho a suspeita de que este descontínuo método de funcionamento do sistema Pcpt.-Cs. encontra-se no fundo da origem do conceito de tempo" (p.231). Assim o sentido do tempo segundo esta formulação topográfica não é uma capacidade inata; desenvolve-se de comum acordo com a consciência.

Com o advento do modelo estrutural, a consciência era entendida como uma expressão do funcionamento do ego. Numa tentativa para elucidar as origens do ego, os analistas começaram um intenso estudo da infância que ainda continua. Como o nosso conhecimento cresce é cada vez mais aparente que a consciência e outras funções do ego emergem numa forma rudimentar na primeira infância.

A seguinte contemplação, a diferenciação dia-noite no primeiro mês (Gifford, 1960), e a resposta sorriso são apenas algumas das evidências que sustentam esta conclusão. Eu tenho confiado demasiadamente numa base de expansão do conhecimento analítico da infância para fornecer os dados observacionais nas quais construir as minhas ideias teóricas em vez de usar exemplos clínicos para este período pré-verbal.

Além da ritmicidade biológica inata, o bebé tem de imediatamente e repetidamente reagir à periodicidade das experiências alternadas de frustração e gratificação, chamadas por Rapaport (1951)¹²⁹ o "berço" da experiência do tempo. Segundo Spitz (1972)¹³⁰ tal experiência principia no primeiro instante da vida extra-uterina, quando o tempo é sentido na forma de duração do desagradável através do choro ao nascer. Pela segunda semana, ele diz que, o bebé já está pronto para começar a orientar-se no continuum espaço-tempo do seu meio circundante,

desempenhando este passo no curso da gratificação das suas necessidades neonatais de liberação do desagradável. As exigências instintuais são experienciadas mais um período de tempo e podem exprimir um sentido de intervalos, princípio e fim, e gradação. Hartocollis (1974)¹³¹ acredita que as percepções de mudança na intensidade das exigências instintuais estão envolvidas numa primeira orientação espaço-tempo, expressas por gradações nos níveis de tensão. Quanto menos perceptíveis as gradações, menos "consciência" de tempo.

Piaget (1966)¹³² ficou impressionado pela relação entre a experiência do tempo e os atrasos ambientalmente impostos, relativos à experiência de duração do estado de ansiosa espera, que cedo ou tarde torna-se uma parte frequente da experiência do bebê. Mas isto é, eu acredito, a sensibilidade da boca e o aparelho gastro-intestinal, a limitada capacidade do estômago, e a repetição frequente do ciclo fome-saciação que combinam para alimentar a maior experiência instintual ligada ao tempo da primeira infância.

Hans Sachs foi o primeiro analista a relacionar fome e tempo (Berger e Roheim, 1946), seguido por Yates (1935) e Escalona (1953)¹³³. Orgel (1965)¹³⁴ forneceu um belo resumo do pensamento analítico quando escreveu, "A consciência do tempo surge quando o agradável, por outras palavras a saciação "eterna" do bebê é interrompida pela primeira "necessidade" através do sentimento de fome. Assim o sentimento de fome escreve o primeiro diagrama do tempo" (P.103).

As observações dos recém-nascidos que muitos de nós fizemos confirmam prontamente o ciclo básico do choro como um sinal de fome, seguido pela mamada, alimentação e saciação, expressa pela quiescência e pelo sono. Mas o que é que nos dizem essas observações sobre a experiência do tempo do bebê relacionadas com a fome? Um dos nossos problemas como teóricos da infância, muito bem descrita por Glover (1945)¹³⁵ é assegurar que as nossas ideias sejam plausíveis.

Quando tentamos formular qualquer coisa de abstracto como uma teoria do sentido do tempo para este período pré-verbal de mínimo desenvolvimento físico, é particularmente necessário cautela, por isso não podemos imputar ao bebé uma conceptualização sofisticada de que ele é obviamente incapaz.

Acredito que podemos plausivelmente teorizar a partir das nossas observações ampliadas, que o bebé *não* tem um ego suficientemente desenvolvido para conceptualizar um sentido do tempo, mas já tem bastante consciência do mundo externo para registar de algum modo uma primeira conexão entre a frustração instintual e a gratificação e *o tempo que isso leva para mudar de um estado para outro*.

A expansão e diferenciação do ego durante os meses seguintes ao primeiro ano de vida concede ao bebé o tornar-se cada vez mais consciente da relação da sua mãe com as suas experiências de frustração e gratificação.

Segundo Erikson (1956)¹³⁶ o seu fracasso para aliviar a frustração rapidamente conduz a momentos de impotente fúria e a uma obliteração do sentido do tempo, enquanto a percepção de cada próxima satisfação a partir dela, dá tempo na infância a uma altamente condensada qualidade de intensa esperança e decepção medrosa que contribui com elementos temporais para a formação da confiança básica.

Deste modo é através da sua repetitiva associação entre fome e mamada que a mãe torna-se identificada tanto como a fonte de frustrações com o seu desagradável sentido do tempo como pela saciação com o seu agradável e calmante sentido de tempo (eternidade).

Como Erikson (*op. cit.*) indicou, o prolongamento da frustração pode também despertar poderosos afectos de grande intensidade que assolam o ego e também resultam num sentido de tempo. Em qualquer acontecimento, *a mãe torna-se a transportadora do tempo e da eternidade.*

Na relação normal, a bastante boa mãe está mais associada com a gratificação do que com a frustração. Através da amamentação sensível a procura repetida da mãe causa o alívio da fome, o que conduz a uma primeira associação de tempo e alimentação. Pelo alívio rápido da fome (e o consciente aumento doloroso do tempo que o acompanha) a mãe comunica ao bebé um sentido básico de confiança sobre fome e tempo. A fome e o desagradável tempo podem ser aliviados pela sua aparentemente mágica ministração. Através do seu poder de aliviar a fome e o tempo desagradável, a mãe é a dadora e controladora do sentido do tempo; *ela torna-se Mãe Tempo.*

Como o ego se desenvolve e a actividade suplanta a passividade, a criança primeiro imita e depois identifica-se com a Mãe Tempo, gradualmente internalizando o sentido de que o tempo é controlável e ilimitado. Uma maior avaliação realística do tempo como limitado e finito, provavelmente falta à criança porque, citando Loewald (1972) "a conexão da experiência - que é temporal - ainda não o é, ou não está firmemente estabelecida" (p.40). Por outras palavras, cada instante não está claramente relacionado com o próximo. A capacidade de conceptualizar o tempo de um modo mais realístico tem de aguardar pelo desenvolvimento da capacidade da experiência de duração, " a experiência qualitativa da passagem do tempo, a experiência do tempo como continuo fluxo caracterizado, não apenas por momentos sucessivos e mudanças múltiplas, um sentido de unidade que transcende a consciência da multiplicidade, e alguma coisa que dá a partir de dentro uma diversidade de conteúdo contente". (Seton, 1974, p.800).

O ego infantil ainda não desenvolveu a capacidade para tal função complexa, que envolve o controlo da realidade, relações de objecto, e um sentido do self, memória, e a função sintética. Assim, o bebé não tem uma apreciação clara da passagem do tempo, nem enfrenta o reconhecimento reservado a posteriores estádios de desenvolvimento, este tempo pessoal é limitado e finito e acaba na morte. O momento presente pode ser pensado ser um substituto interminável, fornecido por um companheiro simbiótico, a Mãe Tempo.

O desenvolvimento da tarefa do desmame, quando realizada de uma maneira apropriada e sensível pelos pais, desempenha um importante papel ajudando na *repressão* de atitudes orais e afectos, incluindo os relacionados com o tempo. Durante o segundo e terceiro anos de vida a explosão do desenvolvimento cognitivo, motor e do ego e a mudança do foco libidinal para a zona anal, estabelece a etapa para maiores acréscimos novos ao sentido do tempo.

Freud (1909)¹³⁷, Abraham (1921)¹³⁸, e Jones (1923)¹³⁹ notaram a relação entre tempo e analidade, como eles descreveram, a psicopatologia do período anal, particularmente a neurose obsessiva com os seus ritmos compulsivos e equações inconscientes entre ansiedade de castração, morte e tempo. Assim, colocaram a base para a exploração dos factores normais de desenvolvimento da fase anal que dilata o sentido do tempo. Mas somente poucos analistas continuaram o seu trabalho, entre eles Schmideberg (1950)¹⁴⁰ que relacionou a tendência para ignorar a continuidade dos acontecimentos e o desejo para começar a vida de novo, a necessidade de negar a responsabilidade por acções passadas do passado, particularmente lapsos excretórios.

Porque eu vejo a emergência do sentido do tempo como um contínuo desenvolvimento, vejo os acontecimentos do período anal influenciando o modelo da experiência do tempo feita pelo ego em relação às experiências prévias do

período oral e os acontecimentos das futuras fases de desenvolvimento, não somente através da adolescência mas também por toda a idade adulta.

Durante a fase anal sádica vejo os seguintes factores de desenvolvimento desempenhando papéis principais no modo como o tempo é experienciado: (1) libido anal e produtos corporais. (2) a mãe pré-edipiana e o treino da casa de banho. (3) o objecto transicional. (4) o desenvolvimento da linguagem. (5) a experiência da constância objectal.

O sentido do tempo é fortemente influenciado pela preocupação da criança que começa a andar, pelas intensas sensações fisiológicas e afectos associados com uma bexiga ou cólon cheios e as acções de retenção e expulsão dos produtos corporais. Tal como na fase oral os rudimentos do sentido do tempo foram relacionados com a boca, estômago; e a relação de amamentação com a mãe, agora, com a mudança libidinal para a zona anal, a experiência do tempo torna-se interrelacionada com o reduzido aparelho gastro-intestinal, com a defecação, a micção; e as interacções com os pais, primeiramente a mãe, em redor destes temas. Além disso, a experiência do tempo subjectivo será qualitativamente diferente por causa do desenvolvimento extensivo do ego que ocorre desde a fase oral.

Jones (1923) sentiu que a criança iguala o tempo com os produtos anais - como pensando que as fezes são a representação concreta das horas, minutos e segundos, embora Harnick (Doob, 1971)¹⁴¹ enfatizasse o efeito do erotismo anal que produz um sentido de uma aumentada conexão libidinal entre o tempo e a analidade, similar à descrita durante a fase oral. Mas o que é novo e dramático é a capacidade que a criança que começa a andar tem para um *controlo consciente* dos esfíncteres anais e uretrais! Como gradualmente ganha alguma apreciação do processo envolvido na defecação e micção a criança que começa a andar aprende

a dirigir essas actividades, e, pelo prolongamento das sensações envolvidas, a manipular os associados intervalos de tempo.

Aqui está há o poder, poder acima do nosso corpo, acima do meio ambiente, e acima do tempo. O persistente sentimento do homem de que de alguma maneira ele pode dominar o tempo e a morte tem as suas origens nas expectativas mágicas da criança que começa a andar. Mas, rapidamente o sentido da criança que começa a andar, o controlo desenfreado do seu corpo irá interferir com o ambiente. A etapa está estabelecida para o esforço do "treino da casa de banho" e o seu efeito inevitável no sentido do tempo.

A mãe pré-edipiana (Brunswick, 1940)¹⁴² é a parente onipotente, onisciente dos períodos oral e anal. Durante o primeiro ano de vida ela controla o modo como o tempo é experienciado pelo bebé - como fonte de frustração e/ou gratificação e modela os padrões de dormir-acordar, etc. Agora através do "treino de casa de banho" ela exige que o controlo altamente agradável do processo de eliminação e o sentido de domínio do tempo que o acompanha e os seus intervalos são por ela controlados. Como sentido pela criança durante a batalha do "treino da casa de banho", o controlo e manipulação do tempo deve ser mais defendido, usado por ambos. Ela determina quando ele usa a casa de banho, quanto tempo está lá sentado, enquanto ele sustém, adiando a submissão, tendo os seus movimentos intestinais quando lhe agrada.

A mãe é responsável pelo modo como o tempo é experienciado pela criança que começa a andar, também de outras modos. Ela determina quanto tempo é gasto no prazer das recém adquiridas capacidades motoras, na exploração do comer e dormir. Além disso, o início da consciência da continuidade do passado e presente pode ainda ser interrompida por poderosos afectos que temporariamente assolam o frágil ego, especialmente o acesso de fúria (chiliques ou acessos temperamentais).

Pela sua reacção, a mãe influencia a duração do acesso temperamental e o sentido que o acompanha de perda de controlo do tempo.

Como ele se identifica com a mãe e através de um aumento de actividade, gradualmente assume os seus poderes, a criança reconhece que o tempo pode ser usado para manipular o ambiente. O sentido de domínio do tempo, adquirido a partir da mãe pré-edipiana, de agora em diante torna-se, eu creio, um aspecto básico do sentido subjectivo do tempo e permanece no inconsciente como um componente central do sentido do tempo para toda a vida.

Isto é, suponho, a base para as crises normativas da meia-idade quando, por causa do crescimento crescente da consciência do envelhecimento e a inevitabilidade da morte, há um regresso compensatório do reprimido numa tentativa de conciliar com a poderosa Mãe Tempo, como uma protecção contra a investida do processo de envelhecimento. Um homem de 45 anos, no terceiro ano da sua análise, descreveu as suas preocupações sobre a morte. Elas eram baseadas num conflito neurótico, reacção a uma ameaçadora vida de doenças, e a aproximação da morte da sua idosa mãe. Como ele desoladamente contemplava a morte dela e eventualmente a sua própria, ele ansiava ser uma criança outra vez, sendo alimentado e cuidado por ela. "O modo como ela poderá pôr-nos novos", ele disse, "e nenhum de nós morrerá". Assim, à Mãe Tempo, Provedora do período oral, podemos acrescentar a Mãe Tempo, a Controladora. O desejo de imortalidade está firmemente enraizado na relação mãe-filho dos três primeiros anos de vida.

A relação temporal entre mãe e filho pode também tornar-se um ponto focal para a expressão do conflito neurótico. B era uma rapariga de sete anos no primeiro ano de análise, por sintomas obsessivos, timidez e inibições. Todas as suas frequentes referências ao tempo eram relacionadas com a mãe. Ela constantemente perguntava ao analista se era tempo de ir embora, porque ela não

queria que a mãe esperasse para a levar para casa. A mãe disse-lhe que as sessões duravam 45 minutos, mas ela não tinha a certeza de quanto tempo isso era. Como o continuar da análise tornou-se claro que a conexão entre a mãe e o tempo eram baseadas nas distorções projectadas de B, da mãe como hostil e controladora. Como B gradualmente tornou-se menos medrosa das suas próprias tendências manipulativas ela começou a zombar e a controlar primeiro o analista e depois a mãe com o tempo. Ela é que decidia quando o tempo acabaria em cada dia, não o analista. Depois de dividir a sessão em blocos de tempo, ela pedia ao analista para deixar os seus olhos fechados por 5 minutos, posicionar-se num canto por 10 minutos, estar silencioso por 5. Um dia a mãe da paciente fê-la esperar por poucos minutos depois do seu encontro marcado. Com as mãos nos seus quadris e uma expressão de grande fúria na sua face, a paciente disse à sua mãe que a mataria se a deixasse à espera outra vez.

Eu também devo enfatizar que durante o período anal (também noutras fases) o ego desenvolve recursos para moderar o sentido do tempo como ilimitado e controlável. Os pais desempenham um papel importante neste ego em crescimento pela interacção com a criança em volta das tarefas de desenvolvimento do desmame, do "treino da casa de banho" e outras experiências onde se impõem limites. Proporcionando quantidades ótimas de frustração, elas ajudam o ego no desenvolvimento da capacidade para atrasar a gratificação e os afectos dominantes que são experienciados, em parte, temporariamente. O domínio sobre os poderosos afectos orais e anais crescem, tanto normalmente ou através da análise, o sentido de controlo onipotente sobre o tempo é moderado, fornecendo a base para um mais maduro reconhecimento de que o tempo é limitado, finito, mas controlável no grau de que pode ser realisticamente usado para trabalhar, jogar, amar, etc.

Winnicott (1969)¹⁴³ fala da unidade simbiótica da criança com a mãe sendo somente parcialmente sucedida pela internalização. Um residuo permanece - o

espaço que se encontra entre o indivíduo e o ambiente, o prototipo para o "local da cultura". Na sua função como um intermediário entre a mãe e o self, o objecto transicional também proporciona à criança um veículo para a elaboração da sua experiência com o tempo; podemos conceber que "as existentes memórias primitivas das experiências já passadas são internalizadas em-entre ("in-between) o espaço onde elas são comparadas e correlacionadas com as experiências correntes e mais conscientemente percebidas com a mãe e o self emergente.

A criança joga, como se estivesse, com as imagens do passado e do presente, objecto, e relação de objecto. Este jogo com as imagens do passado e do presente do self e objecto não é mais experienciada como fragmentada; uma conexão inicial entre o passado e o presente emerge através da imagem mental da mãe e a representação externa da mãe e do self, o objecto transicional. Desde que o objecto transicional esteja controlado pela criança através da actividade mental e da acção motora, ela pode manipular as imagens mentais e a representação externa - fazendo-as vir e ir. O presente torna-se passado e o passado presente. Aqui está o mesmo sentido de controlo do tempo que observamos em relação aos produtos corporais e à mãe pré-edipiana, um mecanismo para repetidas experiências sob o controlo temporal da criança.

Toda esta actividade pode ser vista como uma parte integrante da fase de reaproximação (Mahler, 1975)¹⁴⁴ quando a relação da criança com a mãe é similar ao seu envolvimento com o objecto transicional, ela volta para ela e envolve-a no seu jogo, incluindo o jogo com o objecto transicional. Pelo jogo de ir e vir afastar ela controla a sua presença ou ausência e manipula o tempo assim como faz com o objecto transicional. A presença da mãe representa o *presente*; a sua representação mental quando a mãe está ausente surge o passado, e a antecipação do retorno para ela prefigura o futuro. Com a eventual retirada do objecto transicional e a

realização da constância objectal, há uma representação da equação a *mãe iguala o tempo*.

Como com o desmame e o "treino da casa de banho", a intervenção activa dos pais na ajuda da criança, esta desiste do objecto transicional que suporta o ego na resolução de questões de separação, na internalização da diferenciação do objecto do self, e na repressão da equação mãe-tempo. Embora ainda altamente subjectivo o sentido do tempo torna-se uma função do ego mais autónoma, um tanto aliada às considerações do tempo objectivo.

O desenvolvimento da linguagem durante o período anal acrescenta uma nova dimensão conceptual consciente ao sentido do tempo. Piaget (1937)¹⁴⁵ sentiu que a criança adquire uma compreensão generalizada do tempo durante o segundo ano de vida, e este fenómeno é o mais paralelo com o desenvolvimento da linguagem.

Ames (1946)¹⁴⁶ observou que palavras particulares reflectindo o sentido do tempo são acrescentadas ao vocabulário durante o período anal. Por exemplo, *filho* - precursionando um sentido de futuro pela conotação de espera ou atraso - é primeiro escutada ouvida cerca dos 18 meses de idade e é usada cerca dos 24 meses. *Amanhã* não é verbalizado espontaneamente até aos 30 meses, e depois somente após a palavra *hoje* ter sido expressa. *Amanhã* aparece cerca dos 36 meses de idade. *Agora* e *quando* aparecem entre os 18 e os 36 meses de idade.

Hartocollis (1974) relaciona esta linguagem e o desenvolvimento cognitivo à continuada diferenciação do id e do ego e para uma consolidação do sentido do passado, presente e futuro, embora Kolansky (1967)¹⁴⁷ apontou a tendência da criança que começa a andar para tratar as palavras concretamente, como fezes, fazendo-as com efeito outro produto corporal. Desde que as palavras temporais

apareçam pela primeira vez durante a fase anal, o sentido de manipulação e controlo do tempo, agora através do poderoso instrumento novo da linguagem, é grandemente aumentado.

O movimento em direcção à constância objectal que ocorre durante a fase anal é o quinto factor principal que determina o modo como o tempo é experienciado pela criança. Solnit (Sternschein, 1973)¹⁴⁸ notou uma definitiva conexão entre o sentido do tempo da criança e a fraca tolerância à separação; de facto, ele sugere que o tempo parece mover-se mais devagar para a criança do que para os adultos, apenas por causa do seu sentido imaturo do tempo. As separações causam desconforto por causa da limitada habilidade para sustentar por muito tempo a representação puramente mental de um ausente objecto de amor adulto.

A introjecção do objecto de necessidade-satisfação e a realização da constância objectal produz três mudanças profundamente importantes no modo como uma criança experiencia o tempo: (1) o tempo torna-se mais contido em si próprio e internalizado, menos dependente da presença ou ausência da mãe. O sentido do tempo da criança torna-se mais autónomo, mas ainda é largamente relacionado às introjecções maternas. (2) passado, presente e futuro, apenas vagamente e anteriormente experienciados e conceptualizados, começam a ter continuidade como experiência psíquica. (3) com a constância objectal, a capacidade para um sentido de duração é estabelecido pela primeira vez, para "o sine qua non da bem sucedida adaptação psicotemporal, requiere que o bebé na infância e primeira infância tenha tido uma continuidade da experiência e constância do objecto" (Seton, 1974, p.796).

A identificação com o objecto satisfatório assume uma "existência independente no continuum tempo-espaco comum, serve o domínio das frustrações conectadas com o tempo" (Arlow, in kafka, 1972). O seguinte exemplo clínico ilustra

muitos dos pontos apresentados nesta secção. L era uma velha rapariga de três anos e meio trazida para avaliação porque não queria separar-se da mãe no infantário. Não tendo realizado nem o desmame nem o "treino da casa de banho", ela estava profundamente prendida ao seu cobertor, que carregava para todo o lado, incluindo para o infantário e para o meu consultório.

O sentido do tempo de L era muito imaturo para a sua idade e vulnerável. Ela usava poucas vezes palavras relacionadas com o tempo e fazia poucas distinções entre passado e o presente. A intolerância à frustração e a necessidade de gratificação imediata governava a sua vida - o seu sentido de intervalos era assim muito limitado.

A ausência da mãe por motivos profissionais era frequente, produzindo uma perda da representação mental do objecto e confusão temporal. L recusava ir para a cama quando a mãe estava fora e acordava a horas estranhas, pedindo a sua mamadeira. Durante a ausência da mãe e, por vários dias, depois do seu retorno, L perdia o sentido da extensão do dia de trabalho da sua mãe, esperando-a em casa a qualquer momento, assim como o sentido do comprimento do dia na escola. O quadro era de regressão psicotemporal precipitado pela ausência da mãe.

Como os pais foram encorajados a reduzir a frequência das ausências; para primeiro desmamar, depois fazer o "treino da casa de banho" e mais tarde ajudar L a desistir do objecto transicional (agora cerca dos 4 anos), ela demonstrava um regular crescimento do ego, com um melhor controlo dos impulsos e capacidade para tolerar separações num sentido mais apropriado de idade, do tempo e da duração.

Se tomarmos em conta o concreto espaço analítico, a pessoa do analista certamente fornece o seu andaime. Agora o analista, como uma pessoa visível e faladora, é também um representativo do presente.

Tempo e espaço são opostos, confundidos e interdependentes mas não mais reduzíveis às velhas noções de substância, para critério do absoluto, nem mesmo são as imutáveis *a priori* kantianas. Freud assim, talvez inconscientemente, participa e contribui para a revolução Einsteiniana, defendendo que o tempo e o espaço são relativos e variáveis. Este relativismo em Freud não acaba aqui, visto que isto é a fundação para o intrínseco modo de ser do próprio tempo: relatividade e interdependência entre o que nós temos sido e o que nós somos no processo de devir.

3.5. Façamos agora uma visita a S. Hawking¹⁴⁹, que nos dirá da revolução einsteiniana e como esta uniu espaço e tempo, tornando-os relativos.

As nossas ideias actuais sobre o movimento dos corpos vêm dos tempos de Galileu¹⁵⁰ e de Newton. Antes deles, as pessoas acreditavam em Aristóteles¹⁵¹, que afirmou que o estado natural de um corpo era estar em repouso e só se mover quando sobre ele actuasse uma força ou impulso. Assim, um corpo pesado cairia mais depressa que um leve porque sofreria um impulso maior em direcção à terra. Nas experiências de Galileu, quando um corpo rolava por um plano inclinado exercia-se sobre ele sempre a mesma força (o seu peso), e o seu efeito era fazer aumentar constantemente a velocidade. Isto mostrou que o verdadeiro efeito da força é modificar sempre a velocidade de um corpo, e não só imprimir-lhe o movimento, como se pensara antes.

Também significava que, quando um corpo não sofre o efeito de qualquer força, se manterá em movimento rectilíneo com velocidade constante. Esta ideia foi explicitada pela primeira vez na obra de Newton *Principia Mathematica*, publicada em 1687, e é conhecida por primeira lei de Newton. A segunda lei afirma que o corpo acelerará, ou modificará a sua velocidade proporcionalmente à força. Por exemplo, a aceleração será duas vezes maior se a força for duas vezes maior; a aceleração é também menor quanto maior for a massa (ou quantidade de matéria) do corpo; a mesma força actuando sobre um corpo com o dobro da massa produzirá metade da aceleração.

Para além das leis do movimento, Newton descobriu uma lei para descrever a força da gravidade, que afirma que um corpo atrai outro corpo com uma força proporcional à massa de cada um deles. Assim, a força entre dois corpos será duas vezes mais intensa se um dos corpos tiver o dobro da massa.

Vê-se assim por que razão todos os corpos caem com a mesma velocidade relativa; um corpo com o dobro do peso terá duas vezes a força da gravidade a puxá-lo para baixo, mas terá também duas vezes a massa original. De acordo com a segunda lei de Newton, estes dois efeitos anulam-se exactamente um ao outro, de modo que a aceleração será a mesma em todos os casos.

A lei da gravitação de Newton também nos diz que, quanto mais separados estiverem os corpos, mais pequena será a força. E também nos diz que a atracção gravitacional de uma estrela é exactamente um quarto da de uma estrela semelhante a metade da distância. Esta lei prediz as órbitas da Terra, da Lua e dos outros planetas com grande precisão. Portanto, ao contrário de Aristóteles, a não existência de repouso absoluto significava que não se podia dar uma posição absoluta no espaço a um acontecimento. Mas, tanto Aristóteles como Newton acreditavam no tempo absoluto. Ou seja, que se podia medir sem ambiguidade o

intervalo de tempo entre dois acontecimentos, e que esse tempo seria o mesmo para quem quer que o medisse, desde que utilizasse um bom relógio.

O tempo era completamente separado e independente do espaço.

Embora estas noções de aparente senso comum funcionem perfeitamente quando lidamos com coisas como maçãs ou planetas, que se movem relativamente devagar, já não funcionam à velocidade da luz ou perto dela. Fomos obrigados a mudar as ideias quanto ao espaço e ao tempo.

O facto de a luz se deslocar com uma velocidade finita, mas muito elevada, foi descoberto em 1676 pelo astrónomo dinamarquês Roemer, onze anos antes da publicação dos *Principia Mathematica* de Newton. Uma teoria correcta da propagação da luz só surgiu em 1865 com o físico britânico Maxwell.

Mas a teoria de Newton tinha acabado com a ideia do repouso absoluto, de maneira que, supondo que a luz se devia propagar a uma velocidade finita, era preciso dizer em relação a quê essa velocidade teria de ser medida. Foi ainda sugerido que havia uma substância chamada "éter", presente em todo o lado, mesmo no espaço "vazio". Em 1887, os americanos Michelson e Morley realizaram uma experiência comparando a velocidade da luz na direcção do movimento da Terra com a velocidade medida na direcção perpendicular a esse movimento e descobriram que os valores eram os mesmos. Também o físico holandês Lorentz tentou explicar o resultado da experiência anterior, em termos de contracção de objectos e de atrasos nos relógios, quando se moviam no éter.

Contudo, num famoso trabalho de 1905, o ilustre desconhecido Albert Einstein mostrou que a ideia do éter era desnecessária desde que se abandonasse a ideia do tempo absoluto. Umas semanas mais tarde, um importante matemático

francês, Henri Poincaré demonstrou o mesmo. O postulado fundamental da teoria da relatividade, como foi chamada, foi que as leis da física deviam ser as mesmas para todos os observadores que se movessem livremente, qualquer que fosse a sua velocidade. Esta ideia simples teve consequências notáveis. Talvez as mais conhecidas sejam a equivalência da massa e da energia, resumida na famosa equação de Einstein $E = mc^2$ (em que E representa a energia, m a massa e c a velocidade da luz), e a lei de que nada se pode deslocar mais depressa que a luz.

Uma consequência igualmente notável da relatividade é a maneira como revolucionou as nossas concepções de espaço e tempo.

Na teoria de Newton, se um impulso de luz for enviado de um local para outro, diferentes observadores estarão de acordo quanto ao tempo que essa viagem demorou (uma vez que o tempo é absoluto), mas não quanto à distância que a luz percorreu (uma vez que o espaço não é absoluto). Como a velocidade da luz é exactamente o quociente da distância percorrida pelo tempo gasto, diferentes observadores mediriam diferentes velocidades para a luz.

Em relatividade, por outro lado, todos os observadores *têm* de concordar quanto à velocidade de propagação da luz. Continuam ainda, no entanto, a não concordar quanto à distância que a luz percorreu, pelo que também têm de discordar quanto ao tempo que demorou. O tempo gasto é apenas a distância - dividida pela velocidade da luz - valor comum aos observadores.

Por outras palavras, a teoria da relatividade acabou com a ideia do tempo absoluto!

Temos de aceitar que o tempo não está completamente separado nem é independente do espaço, mas sim combinado com ele, para formar um objecto

chamado espaço-tempo. Um acontecimento é qualquer coisa que ocorre num determinado ponto no espaço e num determinado momento. Pode ser especificado por quatro coordenadas (três coordenadas espaciais e uma do tempo), i.e., especifica a posição de um acontecimento num espaço quadrimensional chamado espaço-tempo.

Da mesma maneira, a luz que se propaga a partir de um acontecimento forma um cone tridimensional no espaço-tempo quadrimensional. Este cone chama-se cone de luz do futuro do acontecimento. Podemos, do mesmo modo, desenhar outro cone chamado cone de luz do passado que constitui o conjunto de acontecimentos a partir dos quais um impulso de luz pode alcançar o acontecimento dado. Os cones de luz do passado e do futuro de um acontecimento P dividem o espaço-tempo em três regiões.

O futuro absoluto do acontecimento é a região dentro do cone de luz do futuro de P . É o conjunto de todos os acontecimentos susceptíveis de serem afectados por aquilo que acontece em P . Os acontecimentos fora do cone da luz de P não podem ser alcançados por sinais provenientes de P , porque nada pode deslocar-se com velocidade superior à da luz. Não podem, assim, ser influenciados por o que acontece em P . O passado absoluto de P é a região inscrita no cone de luz do passado. É o conjunto de todos os acontecimentos a partir dos quais sinais que se propagam a uma velocidade igual ou inferior à da luz podem alcançar P . É, pois, o conjunto de todos os acontecimentos susceptíveis de afectarem o que acontece em P . Se soubermos o que está a passar-se em determinado momento em toda a região do espaço inscrita no cone de luz do passado de P , podemos prever o que acontecerá em P . O presente condicional é a região do espaço-tempo que não fica nos cones de luz do futuro ou do passado de P . Os acontecimentos ocorrentes nessa região não podem afectar nem serem afectados pelos acontecimentos em P .

Por exemplo, se o Sol deixasse de brilhar neste mesmo momento, não afectaria os acontecimentos actuais na Terra porque eles se situariam na região do presente condicional do acontecimento quando o Sol deixasse de brilhar. Só saberíamos o que se tinha passado daí a oito minutos, o tempo que a luz do Sol leva a alcançar-nos. Só nessa altura é que os acontecimentos na Terra ficariam no cone de luz do futuro do evento da morte do Sol. Do mesmo modo, não sabemos o que se está a passar-se neste momento mais longe no Universo: a luz que nos chega provinda de galáxias distantes deixou-as há milhões de anos; a luz do objecto mais longínquo que conseguimos avistar deixou-o há já cerca de oito mil milhões de anos. Assim, quando observamos o Universo vêmo-lo como ele era no passado.

A teoria da relatividade restrita era inconsistente com a teoria da gravitação de Newton, pois os efeitos gravitacionais deslocar-se-iam com velocidade infinita, e não à velocidade da luz ou abaixo dela como a teoria da relatividade restrita exigia. Finalmente, em 1915, Einstein propôs o que agora se chama a teoria da relatividade geral. Einstein apresentou a sugestão revolucionária de que a gravidade não é uma força idêntica às outras, mas sim uma consequência do facto de o espaço-tempo não ser plano, como se pensara: é curvo ou deformado pela distribuição de massa e de energia. Corpos como a Terra não são feitos para se moverem em órbitas curvas por acção de uma força chamada gravidade; em vez disso, seguem o que mais se parece com uma trajectória rectilínea num espaço curvo, chamada geodésica. Uma geodésica é o caminho mais curto (ou mais longo) entre dois pontos próximos.

Na relatividade geral, os corpos seguem sempre linhas rectas no espaço-tempo quadridimensional, mas, aos nossos olhos, continuam a parecer moverem-se ao longo de trajectórias curvas no espaço tridimensional (por exemplo, a observação de um voo de avião sobre colinas, embora siga uma linha recta no

espaço tridimensional, a sua sombra segue uma trajectória curva no espaço bidimensional). A massa do Sol encurva o espaço-tempo de tal modo que, embora a Terra siga uma trajectória rectilínea no espaço-tempo quadridimensional, a nós parece-nos mover-se ao longo de uma órbita circular no espaço tridimensional.

O facto de o espaço ser curvo significa que a luz já não parece propagar-se no espaço em linhas rectas.

Outra predição da relatividade geral é que o tempo devia parecer decorrer mais lentamente perto de um corpo maciço como a Terra. E isto porque há uma relação entre a energia da luz e a sua frequência (ou seja, o número de ondas luminosas por segundo): quanto maior for a energia, mais alta será a frequência. Quando a luz se propaga no sentido ascendente no campo gravitacional da Terra, perde energia e a sua frequência baixa. (Tal significa que o tempo decorrido entre uma crista de onda e a seguinte aumenta). A um observador situado num ponto muito alto parecerá que tudo o que fica por baixo leva mais tempo a acontecer.

Esta predição foi testada em 1962, com dois relógios muito precisos, instalados no topo e na base de uma torre de água. Verificou-se que o relógio colocado na parte de baixo, que estava mais perto da Terra, andava mais lentamente, em acordo absoluto com a relatividade geral.

As leis do movimento de Newton acabaram com a ideia da posição absoluta no espaço. A teoria da relatividade acaba de vez com o tempo absoluto.

Consideremos dois gémeos: suponha que um deles vai viver para o cimo de uma montanha e que o outro fica ao nível do mar. O primeiro gémeo envelheceria mais depressa que o segundo. Assim, se voltassem a encontrar-se um seria mais velho que o outro. Neste caso, a diferença de idades seria muito pequena, mas

podia ser muito maior se um dos gémeos fosse fazer uma longa viagem numa nave espacial a uma velocidade aproximada à da luz. Quando voltasse, seria muito mais novo do que o que tivesse ficado na Terra. Isto é conhecido por paradoxo dos gémeos, mas só é um paradoxo se tivermos em mente a ideia de tempo absoluto. Na teoria da relatividade não existe qualquer tempo absoluto; cada indivíduo tem a sua medida pessoal de tempo que depende de onde está e da maneira como se está a mover.

Até 1915, pensava-se que o espaço e o tempo eram um palco onde os acontecimentos ocorriam, mas que não era afectado por eles. Tal era verdade mesmo para a teoria da relatividade restrita. Os corpos moviam-se atraídos e repelidos por forças, mas o espaço e o tempo continuavam, sem serem afectados. Era natural pensar que o espaço e o tempo continuassem para sempre.

A situação, no entanto, é completamente diferente na teoria da relatividade geral. O espaço e o tempo são agora quantidades dinâmicas: quando um corpo se move, ou uma força actua, a curvatura do espaço e do tempo é afectada e, por seu lado, a estrutura do espaço-tempo afecta o movimento dos corpos e a actuação das forças.

O espaço e o tempo não só afectam como são afectados por tudo o que acontece no Universo. Tal como não podemos falar de acontecimentos no Universo sem as noções de espaço e tempo, também na relatividade geral deixou de ter sentido falar sobre o espaço e o tempo fora dos limites do Universo.

Nas décadas seguintes, esta nova compreensão de espaço e tempo iria revolucionar a nossa concepção do Universo. A velha ideia de um Universo essencialmente imutável, que podia ter existido e podia continuar a existir para sempre, foi substituída pela noção de um Universo dinâmico e em expansão, que

parecia ter tido início há um tempo finito no passado, e que podia acabar num tempo finito no futuro.

Roger Penrose e o autor (Stephen Hawking) mostraram que a teoria da relatividade geral de Einstein implicava que o Universo tinha de ter um princípio e, possivelmente, um fim.

O físico e matemático russo Alexander Friedmann, a partir da relatividade geral, construiu um modelo explicativo do universo que demonstrava que este não poderia ser estático. Uma característica notável é o facto de o Universo não só ser infinito no espaço, mas o espaço não apresentar quaisquer fronteiras. A gravidade é tão forte que o espaço é encurvado sobre si próprio, o que torna o bastante semelhante à superfície da terra. Se uma pessoa viajar continuamente em determinada direcção na superfície da Terra, nunca chega a uma barreira intransponível nem cai da extremidade; acaba, sim, por voltar ao ponto de partida.

No modelo de Friedmann, o espaço é exactamente assim, mas com três dimensões em vez das duas da superfície da Terra. A quarta dimensão, o tempo, também é finito em extensão, mas é como uma linha com duas extremidades ou fronteiras, um começo e um fim. Neste modelo, o Universo está em expansão mas depois colapsa.

Veremos mais adiante que, quando se combina a relatividade geral com o princípio da incerteza da mecânica quântica, é possível que tanto o espaço como o tempo sejam finitos sem quaisquer extremidades ou fronteiras.

Efectuaram-se mais duas espécies de modelos de Friedmann: num o universo expande-se para sempre, o espaço é encurvado ao contrário, como a superfície de uma sela, portanto, nesse caso, o espaço é infinito; no outro o

Universo expande-se à taxa crítica, o espaço é plano (e, portanto, também infinito). Todas as soluções de Friedmann têm a característica de, em certo momento no passado (entre dez a vinte mil milhões de anos), a distância entre galáxias vizinhas dever ter sido zero. Nesse momento, a que chamamos *big bang*, a densidade do universo e a curvatura do espaço-tempo teriam sido infinitas.

Como a matemática não pode realmente lidar com números infinitos, isto significa que a teoria da relatividade geral (em que se baseiam as soluções de Friedman) prediz que há um ponto do universo onde a própria teoria falha. Esse ponto é um exemplo daquilo a que os matemáticos chamam uma singularidade.

De facto, todas as nossas teorias científicas são formuladas na suposição de que o espaço-tempo deve ser liso e quase plano, de modo que falham na singularidade do *big bang*, onde a curvatura do espaço-tempo é infinita. Podemos, portanto, dizer que o tempo começou com o *big bang*.

O teorema de Penrose mostrou que qualquer estrela em colapso devia acabar numa singularidade (toda a matéria existente na estrela será comprimida numa região de volume nulo, de modo que a densidade da matéria e a curvatura do espaço-tempo se tornam infinitas). Obtém-se uma singularidade contida numa região de espaço-tempo conhecida por buraco negro.

À medida que a estrela se contrai, o campo gravitacional na sua superfície torna-se mais forte e os cones de luz encurvam-se mais para dentro. Isto torna mais difícil que a luz da estrela se escape e a luz parece mais fraca e mais vermelha a um observador à distância. Quando a estrela se contrai até certo raio crítico, o campo gravitacional na sua superfície acabou por se tornar tão forte que os cones de luz se encurvam para dentro de modo que a luz já não pode escapar-se.

Segundo a teoria da relatividade, nada pode deslocar-se mais depressa do que a luz.

Portanto, se a luz não consegue escapar-se, mais nada o consegue; tudo é arrastado para trás pelo campo gravitacional. Por conseguinte, há um conjunto de acontecimentos, uma região do espaço-tempo, de onde não é possível escapar-se para alcançar um observador distante. Esta região é aquilo que chamamos buraco negro. A sua fronteira é o horizonte de acontecimentos e coincide com as trajectórias dos raios de luz que não conseguem escapar-se do buraco negro. É muito parecido com o *big bang* no começo dos tempos, só que qualquer coisa ou pessoa que caia através do horizonte de acontecimentos depressa alcançará a região de densidade infinita e o fim do tempo.

Isto é estritamente aquilo que é conhecido como censura cósmica, que na sua versão forte afirma que, numa solução realista, as singularidades estarão sempre completamente no futuro (como as singularidades de colapso gravitacional) ou inteiramente no passado (como o *big bang*). É de esperar sinceramente que alguma versão da hipótese da censura tenha consistência, porque perto de singularidades nuas (i.e., não escondidas por horizontes) talvez se possa viajar para o passado. Mas, ao mesmo tempo que isto seria óptimo para os escritores de ficção cinetífica, significaria que a vida das pessoas nunca estaria segura: alguém podia ir até ao passado e matar o pai ou a mãe de alguém antes de essa pessoa ser concebida!

A teoria da relatividade geral de Einstein previa que o espaço-tempo começara com a singularidade do *big bang* e terminaria com a singularidade do grande esmagamento *Crunch* (se o universo viesse a entrar em colapso) ou numa singularidade no interior de um buraco negro (se numa região local, tal como uma estrela, entrasse em colapso). Qualquer matéria que caísse no buraco seria

destruída na singularidade e só o efeito gravitacional da sua massa continuaria a ser sentido fora dele.

Por outro lado, quando os efeitos quânticos foram tidos em conta, parecia que a massa, ou a energia da matéria, acabaria por ser eventualmente devolvida ao resto do universo. E que o buraco negro, juntamente com qualquer singularidade no seu interior, se evaporaria e, finalmente, desapareceria. Assim, a contribuição da mecânica quântica para a compreensão do universo (estudos efectuados pelo autor, Stephen Hawking) vem acrescentar a possibilidade de o espaço-tempo ser finito mas sem fronteiras, o que significaria que não tinha tido um princípio e que não havia nenhum momento de Criação.

A combinação da mecânica quântica com a gravidade, poderá fornecer uma teoria completa, uma teoria quântica da gravidade, para discutir o estado primitivo do universo. Por enquanto, temos praticamente a certeza de algumas características necessárias a uma teoria unificada como esta. Uma é a que deve incorporar a proposta de Feynman de formular a teoria quântica em termos de uma soma de histórias. Neste caso, uma partícula não tem apenas uma história, como teria numa teoria clássica.

Em vez disso, supõe-se que siga todas as trajectórias possíveis no espaço-tempo e que a cada uma dessas histórias está associado um par de números, um representando o comprimento de onda e o outro a sua posição no ciclo (a sua fase). Quando tentamos somar as histórias, surgem graves problemas técnicos, e a única maneira de os evitar é a seguinte receita estranha: é preciso somar as ondas para as histórias de partículas que não estão no tempo "real" em que nós nos encontramos, mas que ocorrem no que se chama tempo imaginário.

O tempo imaginário é um conceito matemático bem definido, para efeitos de cálculo, deve medir-se o tempo utilizando números imaginários (por exemplo, o chamado i que multiplicado por si próprio dá números negativos) em vez de reais. Isto tem um efeito interessante sobre o espaço-tempo: a distinção entre espaço e tempo desaparece completamente. Este espaço-tempo no qual os acontecimentos têm valores imaginários da coordenada tempo diz-se euclidiano. É muito semelhante ao de Euclides, excepto o facto de ter quatro dimensões em vez de duas.

A segunda característica que se julga pertencer a qualquer teoria acabada é a ideia de Einstein de que o campo gravitacional é representado por um espaço-tempo curvo: as partículas tentam seguir uma coisa parecida com uma trajectória rectilínea num espaço curvo mas, como o espaço-tempo não é plano, as suas trajectórias parecem encurvadas como que por acção o campo gravitacional. Quando aplicamos a soma das histórias de Feynman à imagem de Einstein da gravidade, o que é análogo à história de uma partícula é agora um espaço-tempo completamente curvo, que representa a história do universo no seu conjunto.

Na teoria clássica da gravidade, que é baseada num espaço-tempo real, só há dois comportamentos possíveis para o universo: ou existe há um tempo infinito, ou então teve um princípio numa singularidade há um tempo finito no passado.

Na teoria quântica da gravidade, por seu lado, surge uma terceira possibilidade. Como se utilizam espaços-tempo euclidianos, nos quais a direcção do tempo está um pé de igualdade com as direcções do espaço, é possível o espaço-tempo ser finito na sua extensão e, contudo, não ter quaisquer singularidades a formarem uma fronteira ou limite. O espaço-tempo seria como a superfície da Terra (bidimensional), mas com mais duas dimensões, ou seja, quadridimensional; e não existiria qualquer fronteira para o espaço-tempo.

Isto pode sugerir que o chamado tempo imaginário é realmente o tempo verdadeiro e que aquilo a que chamamos tempo real é produto da nossa imaginação.

A ideia de que o espaço e o tempo podem formar uma superfície fechada sem fronteira tem profundas implicações no papel de Deus na criação do universo. O universo seria completamente independente e nunca afectado por qualquer coisa exterior a ele. Não teria princípio nem fim. Não seria criado nem destruído. SERIA apenas.

3.5.1. A seta do tempo¹⁵²

A explicação geralmente dada para o motivo de não vermos chávenas partidas a juntarem-se de novo vindas do chão e a saltarem inteiras para cima de uma mesa provém da segunda lei da termodinâmica. Esta diz que, em qualquer sistema fechado, a desordem ou entropia aumenta sempre com o tempo. O aumento de desordem ou entropia com o tempo é um exemplo do que se chama uma seta do tempo, qualquer coisa que distingue o passado do futuro, dando um sentido ao tempo. Há pelo menos três setas diferentes do tempo.

Primeiro a seta termodinâmica, o sentido do tempo em que a desordem ou entropia aumenta. Depois há a seta psicológica, ou seja, o sentido em que sentimos que o tempo passa, em que nos lembramos do passado mas não do futuro. Finalmente, há a seta cosmológica, que é o sentido do tempo em que o universo está a expandir-se em vez de contrair-se.

A hipótese de não haver fronteira para o universo prevê a existência de uma seta termodinâmica bem definida porque o universo tem de principiar num estado

regular e ordenado. A nossa noção subjectiva do sentido do tempo, a seta psicológica do tempo, é portanto determinada pela seta termodinâmica, apontam as duas no mesmo sentido: lembramo-nos das coisas pela ordem em que a entropia aumenta. A desordem aumenta com o tempo, porque medimos o tempo no sentido em que a desordem aumenta. E o motivo pelo qual observamos que a seta termodinâmica coincide com a cosmológica baseia-se no princípio antrópico fraco que nos diz que os seres inteligentes só podem existir na fase de expansão. A fase de contracção não seria apropriada porque não se caracteriza por uma seta termodinâmica forte do tempo.

Assim, a condição de não haver fronteira para o universo juntamente com o princípio antrópico fraco, podem explicar por que motivo as três setas apontam no mesmo sentido e, além disso, por que deve mesmo existir uma seta do tempo bem definida.

Segundo a teoria da relatividade geral, deve ter havido um estado de densidade infinita no passado, o *big bang*, que teria sido um começo efectivo do tempo. Do mesmo modo, se todo o universo voltasse a entrar em colapso, devia haver outro estado de densidade infinita no futuro, o *grande esmagamento*, que seria um fim do tempo. Mesmo que todo o universo não entrasse de novo em colapso, haveria singularidades em todas as regiões localizadas que entrassem em colapso para formar buracos negros. Estas singularidades seriam um fim do tempo para quem caísse no buraco negro. No *big bang* e nas outras singularidades, todas as leis perdiam a validade, de maneira que Deus teria tido liberdade completa para decidir o que acontece e como o universo começou.

Quando combinamos a mecânica quântica com a relatividade geral, parece haver uma nova possibilidade: que o espaço e o tempo juntos podiam formar um

espaço quadridimensional finito sem singularidades nem fronteiras, como a superfície da Terra, mas com mais dimensões.

Parece que esta idéia podia explicar muitas das características observadas no universo, tais como a sua uniformidade em macro-escala e também os desvios da homogeneidade, em menor escala, como as galáxias, as estrelas e até os seres humanos. Podia até justificar a seta do tempo que observamos.

Mas se o universo é completamente independente, sem singularidades nem fronteiras, e completamente descrito por uma teoria unificada, isso tem implicações profundas quanto ao papel de Deus como Criador.

Todavia, se descobrirmos uma teoria completa, deve acabar por ser compreensível, na generalidade, para toda a gente e não apenas para alguns cientistas. Então podemos todos, filósofos, cientistas e pessoas vulgares, tomar parte na discussão do porquê da nossa existência e da do universo. Se descobrirmos a resposta, será o triunfo máximo da razão humana, porque nessa altura conheceremos o pensamento de Deus.

3.6. O Tempo e a Arte

O que distingue a obra de Newman no corpus das "vanguardas" e, nomeadamente, no do "expressionismo abstracto" americano, não é o facto de estar obcecada pela questão do tempo, esta obsessão é partilhada por muitos pintores, mas sim o facto de dar uma resposta inesperada: que o tempo é o próprio quadro.

O espaço newmaniano já não é triádico, no sentido em que seria instado sobre um destinador, um destinatário e um referente. A mensagem não "fala" de nada, não emana de ninguém. Não é Newman quem "fala", quem faz ver, pelo meio

da pintura. A mensagem (o quadro) é o mensageiro, "diz": aqui estou, ou seja: pertencço-te, ou sê minha. Duas instâncias: eu, tu, insubstituíveis e que só ocorrem na urgência do aqui-agora. O referente (aquilo de que "fala" o quadro), o destinador (o seu "autor) não têm pertinência, mesmo negativa, mesmo como uma alusão a uma presença possível. A mensagem é a apresentação, a apresentação do nada, ou seja: da presença.

Esta organização "pragmática" tem um parentesco muito maior com a ética do que com a estética ou a poética. Trata-se, para Newman, de dar à cor a linha, ao ritmo a força da obrigação, uma relação de face a face, na segunda pessoa, cujo modelo não pode ser: Vê isto (além), mas: vê-me, ou melhor: escuta-me.

Isto porque a obrigação é mais um modo de tempo do que de espaço e o seu órgão é mais o ouvido do que o olho. Newman esgota assim a refutação do "distinguo" introduzido pelo Laocoon de Lessing, refutação em que constitui sem dúvida a aposta principal das pesquisas das vanguardas desde, digamos, Delaunay ou Malévitch.

O tema da pintura não é propriamente eliminado. Num dos seus monólogos intitulado *The plasmatic Image* (1943-1945), Newman salienta "a importância do tema para a pintura". Sem tema esta torna-se, escreve Newman "ornamental". É necessário conceder ao surrealismo, mesmo moribundo, a justiça de que mantendo a exigência do tema impediu a nova geração americana (Rothko, Gorky, Pollock) de se deixar seduzir pela abstracção vazia à qual as escolas europeias sucumbiram, no fim dos anos 10.

O "tema" da obra de Newman era, em suma, a própria "criação artística", símbolo da Criação pura e simples, a criação relatada no Génesis. Newman escreve no mesmo monólogo: "O tema da criação é o caos." Muitos dos seus títulos

orientam a interpretação para a ideia (paradoxal) do começo. O Verbo, como um raio nas trevas ou uma linha numa superfície deserta, separa, divide, institui uma diferença, provoca o sentimento com essa diferença por mais mínima que seja e, portanto, inaugura um mundo sensível. Este início é uma antinomia. Tem lugar no mundo como a sua diferença inicial, o início da sua história. Não pertence a esse mundo porque pode engendr-lo, surge de uma pré-história ou de uma an-história.

Este paradoxo é o da performance ou da ocorrência. A ocorrência é o instante que "cai" ou "chega" de forma imprevisível, mas que, a partir do momento em que está aqui, toma o seu lugar na rede do que aconteceu. Qualquer instante, desde que seja apreendido segundo o seu quod em vez do seu quid, é o início. Sem esse clarão, não haveria nada ou o caos. O clarão está "sempre" ali (como o instante), e nunca está lá. O mundo nunca pára de começar. Para Newman, a criação não é o acto de alguém, é o acontecer (isto) no meio do indeterminado.

Se houver um "tema", este será o tema "actual". Chega agora e aqui, O que acontece (quid) chega logo depois. O início é que há... (quod); o mundo, o que existe.

A obra de Newman pertence à estética do sublime que Boileau introduziu com a sua tradução de Longino, a qual se elaborou lentamente na Europa, desde o fim do século XVII, e da qual Kant e Burke foram os analistas mais escrupulosos e que o idealismo alemão, o de Fichte e de Hegel nomeadamente, incluiu (e por isso mesmo não o percebeu realmente) no princípio de que o todo do pensamento e da realidade cria um sistema.

Na Crítica da faculdade de julgar, Kant esboça, num rasgo de inspiração quase involuntário, uma solução para o problema da pintura sublime. Não se pode, escreve Kant, apresentar no espaço e no tempo o infinito da potência ou o absoluto

da grandeza, os quais são Ideias puras. Mas, podemos, pelo menos, "evocá-los", por meio daquilo a que se dá o nome de "apresentação negativa".

Deste paradoxo de uma apresentação que não apresentaria nada, Kant dá, por ex., a interdição das imagens pela lei mosaica. É apenas uma indicação, mas anuncia as saídas abstraccionistas e minimalistas pelas quais a pintura tentará escapar à prisão figurativa.

No caso de Newman, esta evasão não consiste em ultrapassar os limites fixados ao espaço figurativo, pelo Renascimento e o Barroco, mas sim trazer o tempo do acontecimento em que ocorria a "cena" lendária ou histórica, sobre a apresentação do próprio objecto pictórico. "Os meus quadros não se prestam nem à manipulação do espaço, nem da imagem, mas a uma sensação de tempo", escreve Newman num "Monólogo" inacabado de 1949 e que tem por nome: Prologue for a New Esthetic.

Em Dezembro de 1948, Newman escreve um ensaio com o título: *The sublime is now*. No início dos anos 60, um dos seus quadros chama-se *Now*, dois outros têm por título *Be*. De que tempo se trataria? Qual seria o *now* que Newman tinha em vista? Mas quem saberá o suficiente acerca do *now*? Newman não poderia certamente estar a pensar no "instante presente" que tenta permanecer entre o futuro e o passado e que é, por eles, devorado.

O agora é um dos "êxtases" da temporalidade, analisados desde Agostinho e Husserl, por um pensamento que tentou constituir o tempo a partir da consciência. O *now* de Newman, *now* puro e simples, é desconhecido pela consciência, esta não o pode constituir. O *now* desampara e destitui a consciência, representa o que ela não consegue pensar, talvez mesmo o que esquece para ela própria se constituir. O que não conseguimos pensar, é algo que ocorre. Ou melhor dito e de forma mais

simples: que ocorre... Não um grande acontecimento, no sentido dos media. Nem mesmo um pequeno acontecimento. Mas sim uma ocorrência.

A ocorrência, o Ereignis, não tem nada a ver com o pequeno arrepio, com o pathos rentável que acompanha a inovação. No cinismo da inovação, esconde-se, seguramente, o desespero de que já nada ocorre. Mas, inovar consiste em fazer como se ocorressem muitas coisas e em provocar o seu acontecimento. A vontade afirma, com ela, a sua hegemonia sobre o tempo. Conforma-se deste modo à metafísica do capital, a qual é uma tecnologia do tempo.

A inovação "avança". O ponto de interrogação do Ocorrerá? pára. Com a ocorrência, a vontade é desfeita. A tarefa vanguardista continua a ser a de desfazer a presunção do espírito em relação ao tempo. O sentimento sublime é o nome dessa privação.

CAPÍTULO III - O TEMPO, O, A FÉ OU A ARTE DE TRANSFORMAR A, EM, TRANSFORMAÇÃO

1. Transformações

1.1. As Transformações em Bion¹⁵³

Supondo que um pintor observa um caminho através de um campo semeado com papoilas e pinta-o: numa extremidade da cadeia de acontecimentos está o campo de papoilas, na outra uma tela com cores dispostas na sua superfície.

Podemos reconhecer que a última representa a anterior, então apesar das diferenças entre um campo de papoilas e um pedaço de tela, apesar da transformação que o artista efectuou naquilo que viu para lhe dar a forma de uma pintura, qualquer coisa ficou inalterada e dessa qualquer coisa depende o reconhecimento. Os elementos que tornaram inalterado o aspecto da transformação, denominam-se invariantes.

O conceito de transformação que significa habitualmente mudança de forma, utiliza-se em contextos muito diversos e é aplicável a muitas situações. Assim, dizemos que a água transforma-se em vapor em determinadas circunstâncias; consideramos um mapa como uma versão transformada de uma zona geográfica ou um quadro que represente uma paisagem como o produto de uma série de transformações.

Em alguns ramos da ciência, o conceito de transformação é utilizado mais sistematicamente; tal é o caso da geometria projectiva, da teoria dos conjuntos e da gramática transformacional.

Também a teoria psicanalítica faz uso do conceito de transformação. A teoria psicanalítica considera o conteúdo manifesto de um sonho como resultado de um processo (a elaboração onírica) que transformou em imagens visuais as ideias latentes, os sintomas como expressão transformada de um conflito e a transferência como uma versão transformada - repetida na relação com o terapeuta - de situações infantis reprimidas.

Bion propõe uma teoria das transformações cujo desenvolvimento não se refere tanto ao corpo central da teoria psicanalítica mas à prática da psicanálise e, sobretudo, à observação psicanalítica.

Chama-nos a atenção para o facto de que permanentemente estamos observando e realizando transformações. As associações do paciente, formuladas em palavras, são produto de uma transformação de pensamentos e emoções;; estes pensamentos e emoções referem-se a factos (externos e internos, passados ou presentes) daqueles que, por sua vez, são transformações.

Do mesmo modo, a interpretação psicanalítica é uma transformação verbal dos pensamentos do analista, e estes são parte de um processo de transformação de uma experiência emocional em contacto com o paciente.

Bion sugere que a observação do psicanalista seja considerada, em analogia com a do artista e a do matemático, como transformação de uma realização (a experiência psicanalítica real) em uma interpretação ou numa série de interpretações.

Através da teoria das transformações, tenta descrever um método de observação psicanalítica que permite apreciar a transformação de factos observáveis em pensamentos capazes de crescer e de adquirir significado.

Para Bion, estas transformações seriam produto do amor à verdade e de um sentido estético que são funções da personalidade do analista, às quais se agrega a sua formação psicanalítica e a sua experiência.

Sempre que se fala de uma transformação, é possível distinguir ou supor um facto ou estado inicial, um processo de transformação realizada com determinada técnica ou sob certas condições, e um produto final resultado do processo.

Bion propõe chamar O ao facto original, T à transformação, T-alfa ($T-\alpha$) ao processo e T-beta ($T-\beta$) ao produto final. O sinal O está carregado de muitas implicações. Há uma referência bastante sugestiva ao ponto de origem ou ponto de partida das coordenadas de qualquer espaço. É o ponto no qual estão condensadas e no qual se desenvolvem as infinitas possibilidades do espaço universal. A letra O é utilizada por Bion [embora também poderia ser o número 0 que é também ponto de origem do espaço matemático (infinito)] para representar a letra inicial de origem do processo de transformação.

Também é importante determinar o meio no qual se realiza a transformação: por exemplo, no domínio dos objectos físicos, na linguagem, na arte. A água, como estado ou facto inicial de um processo de transformação, dará produtos finais diferentes segundo o meio no qual essa transformação se realiza: no meio físico, transformar-se-á em hélio ou em vapor; se o meio é o da linguagem verbal, poderá transformar-se num símbolo ou numa palavra; se é o da arte, em um quadro, uma obra musical, etc. Em psicanálise é importante determinar o meio em que ocorrem as transformações, seja este a mente, o corpo ou o mundo exterior.

Estreitamente relacionado com o conceito de transformação está o de invariância, que se refere aquilo que fica inalterado no processo de transformação.

A invariância permite reconhecer, no produto final, o original transformado.

Utilizando os sinais propostos por Bion, diremos que invariância refere-se aos aspectos não alterados de O depois de terminado o processo T-alfa ($T-\alpha$) de transformação. As invariantes permitem reconhecer no produto terminado T-beta ($T-\beta$) o original (O) transformado. As invariantes dependerão, em grande medida, da técnica empregue para efectuar o processo de transformação T-alfa ($T-\alpha$) e do grau de deformação que esta implique.

Uma analogia, tomada de outro campo, ilustrará estes conceitos. Suponhamos que um pintor observa uma paisagem e a pinta. A paisagem, de acordo com a nossa terminologia, será O; o quadro, resultado final de uma série de transformações, T-beta ($T-\beta$).

Se ao observarmos o quadro reconhecemos a paisagem que representa, apesar da enorme diferença entre uma paisagem e os pigmentos espargidos na tela, é porque algum aspecto ficou sem alteração. A esse "algo" chamamos invariante. O T-alfa ($T-\alpha$) do pintor é o processo que se inicia pela sua impressão visual da paisagem e se estende até à elaboração do quadro. Pode ser importante conhecer a técnica do artista para interpretar correctamente o quadro. Dois pintores pertencentes a diferentes escolas (realista e impressionista, por exemplo) representarão de modo diferente a mesma paisagem, e as invariantes detectáveis serão, portanto, também diferentes. Na teoria das transformações chamam-se grupos de transformações aos métodos ou técnicas empregues para efectuar as transformações.

No campo da prática psicanalítica podemos considerar a conduta do paciente na sessão, as suas associações, gestos, etc., como equivalentes ao quadro do artista, ou seja, como o T-beta ($T-\beta$), ou para especificar mais, o T(paciente) beta

$T(p)\beta$, de factos O que transformou de uma determinada maneira.

Também neste caso supomos que podemos reconhecer no seu relato ou conduta algo daquilo que os originou. Em geral, damos por assente que existem invariantes entre os seus pensamentos e as suas palavras que nos permitem saber do que nos está falando; tentamos descobrir e esclarecer os significados da sua conduta através das invariantes que a nossa observação detecta.

Pode também interessar-nos conhecer a ou as técnicas de transformação utilizadas pelo paciente $T(\text{paciente})$ alfa $T(p)\alpha$, o meio que as afecta e, em especial, os factores emocionais intervenientes no processo.

Bion diferencia vários grupos de transformações no plano mental: as transformações de movimento rígido, as transformações projectivas e as transformações em alucinação. Os factos da sessão são o O das transformações do analista. As associações do paciente, a sua conduta, os seus gestos, tudo o que sucede na sessão é O para o analista.

Os seus processos mentais a partir destes factos correspondem a $T(\text{analista})$ alfa $T(a)\alpha$ e a sua interpretação a $T(\text{analista})$ beta $T(a)\beta$. A publicação de um material clínico implicará um novo processo de transformação, desta vez num meio distinto, cujo T -beta ($T-\beta$) será também diferente.

As teorias psicanalíticas podem ser conceptualizadas como grupos de transformações, já que, com base nestas teorias, o material do paciente é interpretado de determinada maneira. Um analista freudiano dará uma interpretação diferente de um mesmo material clínico que um analista kleiniano, já que cada um deles detectará e hierarquizará outras invariantes no material apresentado, conforme as teorias que utiliza.

Perante o mesmo material clínico apresentado numa reunião científica, o T(analista freudiano) beta e o T(analista kleiniano) beta serão seguramente diferentes, mas indubitavelmente menos diferentes entre si que a hipotética interpretação do mesmo material feita por um familiar do paciente em questão T(familiar leigo) beta .

Já afirmámos que os processos de transformação na mente de uma pessoa realizam-se com técnicas diversas. O mesmo facto pode ser transformado de modo distinto em diferentes momentos ou por distintas partes da personalidade. É importante para o analista ter em conta que um mesmo produto final ($Tp\beta$), uma palavra, por exemplo, pode ser uma representação adequada de um pensamento ou uma representação errónea, ou talvez nem sequer uma representação (no sentido habitual do termo), como pode suceder no paciente psicótico em alguns casos. Neste último caso, as palavras são utilizadas com fins evacuativos e não como veículos de significados.

A Grade utilizada por Bion permite categorizar as ideias e as suas expressões segundo os níveis de evolução destas e segundo os modos em que se as utilizam. A classificação de diferentes grupos de transformações enriquece o uso da Grade e pode levar a uma versão melhorada da mesma.

A transformação em O tem, contrariamente à visão comum, sido menos adequadamente expressa por formulação matemática do que por formulações religiosas. Ambas são defeituosas quando requeridas para expressar crescimento. Mesmo assim, as formulações religiosas preenchem melhor os requisitos de transformações em "O" do que as formulações matemáticas.

(Bion, final do cap. 11 de *Transformações*)

1.2. Influências transformadoras em, de, Bion¹⁵⁴

Na perspectiva mística introduzida por Mestre Eckhart (*op. cit.*), e adoptada por Bion, a atitude "sem memória e sem desejo" recebe o nome de *ABGESCHIEDENHEIT* e significa despojamento, desnudamento, quase o não ser de nós mesmos para que o ser possa ser em nós. A experiência da verdade, no divã, é desnudamento, ou em termos místicos, *Abgeschiedenheit*, caracterizada pela primazia do ser. "O que você é fala mais alto que quanto você diga". Neste sentido, Bion vai mais longe que Lacan e reconhece um quinto grau de simbolização em que a própria noção de símbolo adquire uma amplitude ainda maior, caracterizada pelas transformações em ser (*Being*, ou estar-vindo-ao -ser).

A outra fonte mística de Bion é São João da Cruz:

O meu termo "turbulência psicológica" necessita de elucidação. Por ele, entendo um estado de mente cuja qualidade dolorosa pode ser expressa em termos emprestados de São João da Cruz.

A primeira noite da alma tem a ver com o ponto do qual a alma parte, porque ela tem que gradualmente privar-se do desejo de todas as coisas mundanas que possui, através de negá-las a si mesma. Negação e privação que são, por assim dizer, noite para todos os sentidos do homem. A segunda razão tem a ver com o expediente ou o caminho através do qual a alma deve caminhar para essa união, isto é, a fé, que é semelhantemente tão escura quanto a noite para o entendimento. A terceira tem a ver com o ponto para o qual ela caminha, especificamente Deus, o qual, igualmente, é noite escura para a alma nesta vida.

(Bion, capítulo 12 de *Transformações*)

O místico situa-se em contexto religioso mas vive outra coisa. As religiões separam, a mística reúne. Há várias religiões, mas a mística é uma só. E a razão epistemológica é que as religiões distinguem-se pelas suas falas enquanto que os místicos encontram-se no silêncio do seu ser. Falando a respeito do místico, Bion, refere-se às instituições, a começar pela instituição psicanalítica. Existem, nas instituições, aspectos religiosos tais como os ritos de passagem (Lacan usava a

expressão "la passe".)

Na tradição bíblica, os sacerdotes, o clero, a cléricatura guardavam as tradições, mantinham o que estava escrito, e eram, por assim dizer, devotos da letra, guardiães do dito. Já o profeta, místico, questionava a legislação, perturbava as instituições, dizendo: "Vocês não experimentaram". No cenário religioso da Bíblia, o tabernáculo, o Santo dos Santos, era inacessível. O que se passava em volta era religião, mas o contacto com a divindade era mística.

Quando se usa a expressão "modelo místico-religioso", seria melhor inverter a ordem e falar do modelo religioso-místico, esclarecendo que se trata de uma transformação da religião em direcção à mística. Deste ponto de vista, a primeira é menos importante que a segunda. É "útil", existindo para "ser usada" em função do ser.

Quando desembarcou nos Estados Unidos, Freud disse: "Mal sabem eles que lhes estou trazendo a peste". O mesmo poderia ser dito em relação à mística. Como experiência do ser, ela questiona todas as instituições, a começar pela psicanalítica. Uma instituição esclerosa-se na medida em que o aspecto religioso predomina sobre o místico. O místico é criativo, a instituição conservadora. Na vida de Bion, sabemos que quando foi para Los Angeles, não foi para passear: a sua criatividade tornou-se incómoda para o *establishment*.

Concluindo: as religiões separam, a mística reúne. As religiões dizem coisas diferentes, enquanto a mística privilegia a união silenciosa. Tudo leva a crer que "O" é Om. O símbolo "O", para Bion, não é apenas geométrico mas também místico. Autores que são verdadeiramente místicos são: Mestre Eckhart, São João da Cruz, o *Bhagavad gitá*; também Teresa de Ávila, Ruysbroeck e Santo Agostinho.

Bion afirma que "Os psicanalistas têm-se mostrado particularmente cegos em relação ao tema da religião... Há dois temas que encontramos na história da humanidade, em todas as culturas: sexo e religião. Assim como não teria sentido a psicanálise desconhecer o tema da sexualidade, não tem sentido desconhecer o tema da religião... No consultório, o analista tem que ser como um cientista, um artista, um teólogo" (in *Conferências Brasileiras*).

Estas características é que fazem a originalidade de Bion, a tal ponto que não conseguimos imaginar Freud a dizer o mesmo. É preciso acrescentar que este modelo como os outros são indispensáveis até um certo ponto, depois do qual se tornam inúteis. Eles são úteis como recurso epistemológico, para podermos pensar psicanaliticamente a psicanálise. Bion é sábio ao propôr-nos três modelos e mais sábio ainda em nos dizer para abandoná-los. Para falar do todo, nunca podemos falar totalmente. Usamos sempre uma linguagem que parcializa, que particulariza.

Se Bion é um "místico", é também conhecedor de teologia. *Atenção e interpretação*, é o grande texto místico-teológico de Bion. Todos os capítulos colocam-nos diante de "O", da Realidade Última, numa série de desafios. O primeiro deles aparece no capítulo 2, em que Bion nos convida a irmos além do modelo médico. Bion foi médico mas experimentou uma grande transformação. Exactamente esta que culmina na relação que estabelece com "O". É o que podemos ler no capítulo 3 de *Atenção e interpretação*:

O psicanalista está preocupado com O, que é incomunicável a não ser através da actividade C. Pode parecer atingível por C através de fenómenos mas, de facto, isso não acontece... a transformação de O em K depende de eliminar O, memória e desejo. (...) Pode-se querer saber que estado mental é bem-vindo, se desejos e memórias não o são. Um termo que corresponderia aproximadamente ao que necessito expressar é FÉ. Fé na existência de uma realidade e verdade última: o desconhecido, o desconhecível, infinito, informe. (...) Os objectos de percepção são tais que as funções mentais derivadas sensorialmente mostram-se adequadas para apreendê-los; neles, não se requer fé e sim em "O".

Aqui está o ponto alto do pensamento de Bion e não é difícil mostrar como se acha em diálogo com o pensamento teológico do Mestre Eckhart. Por exemplo, citando uma passagem no livro de Giuseppe Faggin:

Porém se a dialéctica interior ao acto divino encontrava expressão apropriada no dogma trinitário sem prejudicar a unidade do absoluto, Eckhart devia justamente, em nome da unidade, considerar mais profundamente a dualidade da Vida divina. A geração e a criação implicam, como tais, uma certa exteriorização e manifestação que, no entanto, não violam, de maneira alguma, o imóvel fundo do Absoluto. Daí a distinção eckhartiana entre Divinitas e Deus, que encontramos em termos audazes em alguns sermões alemães. Deus e Divindade são diferentes como o céu e a terra, como o fazer e o não fazer. A Divindade é o fundo escuro em que todas as coisas formam uma unidade absoluta, onde nenhuma distinção é possível. A Divindade não faz nada porque nela não há nada a fazer e de facto não procurou nunca nada: ela mora numa luz à qual ninguém chega, porque está além de toda a dualidade e de toda a relação. Deus, ao contrário, é actividade que se exterioriza e actua, revela-se nas suas criaturas, vive nelas, e através delas se reconhece e se ama. Por conseguinte, enquanto as criaturas o expressam, também Deus devine e passa, pois a vida da criatura é vida de Deus. Ele é criador e a sua obra renova-se constantemente; é Pai a o seu ritmo interior actualiza-se na trindade das hipóstases.

Esta distinção entre Deus e a Deidade já se encontra, por exemplo, em Dionísio Areopagita no tratado *Dos nomes divinos*.

Como é que Bion usa esta contribuição de Eckhart? Exactamente no seguinte paralelo: "O" = Deidade. Ou melhor, O está para a experiência analítica, assim como a Deidade para a experiência mística. A Deidade é incognoscível, e Deus é o que nós conhecemos e dizemos a seu respeito. Na linguagem de Bion, recorrendo a Kant, Deus é fenoménico, naquilo que de alguma forma se torna acessível para nós, a saber as "evoluções" (de "O" em direcção a "K").

Mestre Eckhart fala da geração intratrinitária, da criação e da encarnação como "exteriorizações" da divindade. Nesse sentido é que Bion, depois de Kant, fala das

qualidades secundárias. Ou, numa linguagem mais englobante, dos fenómenos. O que sabemos da divindade? Os fenómenos. Quais são esses fenómenos para o teólogo? Mestre Eckhart fala de emanções, e Bion de evoluções de "O".

Há um importante ponto comum entre a teologia de Eckhart e a psicanálise de Bion ao falar-nos das evoluções de "O" em direcção a K. Uma ilustração significativa da mesma problemática é-nos oferecida por François Régnaud, um lacaniano, num livro intitulado *Deus é inconsciente*. Em termos lacanianos, trata-se de uma verdadeira topologia teológica, uma topologia-psicanalítica da trindade! As relações chamadas intratrinitárias podem ser tratadas a partir de uma topologia estruturalista de tal forma que, diríamos nós: Deus torna-se inteligível. A Deidade continua incognoscível, mas Deus torna-se inteligível através de uma topologia das relações estruturais intratrinitárias.

O que se quer mostrar é que Bion é um "teólogo" da mente. Ou melhor, que ele sabe fazer a transposição para o âmbito da psicanálise das contribuições mais originais que encontra em Mestre Eckhart. É possível conhecermos a Deus mesmo que não conheçamos a deidade. É possível conhecermos os fenómenos mentais, mesmo que não conheçamos "O". Reparemos nesta frase: "neles não se requerem fé mas em "O". O que podemos dizer, com Bion, é que um psicanalista sem fé em "O", não é psicanalista. Quando muito, é um teólogo da mente.

O que se quer dizer com isto? Como se disse há pouco, a Deidade não é cognoscível; mas Deus é tudo o que dizemos sobre ela. E isso pode organizar-se até cientificamente (por exemplo, numa topologia da Trindade). Da mesma forma, pode-se dizer que o conjunto das teorias psicanalíticas corresponde ao conjunto dos conhecimentos teológicos. Mas nem o conjunto das teorias psicanalíticas põe-nos em contacto com a mente, nem o conjunto dos conhecimentos teológicos põe-nos em contacto com a Deidade. Como é que começa *Atenção e interpretação*?

Qualquer psicanalista que exerça a profissão compreenderá o que quero dizer, porque ao invés daqueles que só lêem ou ouvem sobre psicanálise, tem a oportunidade de experimentar por si mesmo o que neste livro represento apenas por palavras e formulações verbais destinadas a uma outra tarefa.

E essa outra tarefa é o contacto com "O". Bion serve-se da expressão "acto de fé" ou "actos de fé". A teologia distingue três aspectos no acto de fé. (Não esqueçamos que o Mestre Eckhart escreveu em alemão, mas também em latim). Em latim, os três aspectos são os seguintes:

- *credere Deum*
- *credere Deo*
- *credere in Deum*

No primeiro aspecto, *credere Deum*, temos o substantivo Deus no acusativo, portanto, como objecto directo, o que significa que Deus é o objecto do acto de fé: eu creio Deus. É em relação a este primeiro aspecto do acto de fé que também Bion nos fala da Realidade Última. Segundo a teologia, o acto de fé não termina no enunciado mas na realidade. É o realismo da teologia, mas é também, o de Bion. Ao contrário de Lacan, Bion não está interessado nas palavras, mas na realidade. O que experimento é a realidade, embora não saiba dizê-la. A Realidade Última não é dizível, é incognoscível, e eu só posso alcançá-la através de um acto de fé (realizado pelo analista REAL).

O segundo aspecto do acto de fé é *credere Deo*. Temos aqui o substantivo Deus no dativo, que corresponde à comunicação: falo a alguém, com alguém, dirijo-me a alguém. Este aspecto do acto de fé diz respeito à fé-confiança. Eu confio. Ora, como é que Bion diz isso em relação à mente? É impressionante mas é praticamente uma tradução. Bion usa a expressão: de acordo com "O". O aspecto *credere Deo* da teologia do Mestre Eckhart é traduzido por Bion como "estar de

acordo com "O". (É *AT-ONE-MENT*! só que reservando esta palavra para marcar a coincidência num outro momento - o momento da graça! *To be at-one with somebody*, é a própria união. *At-one-ment* já é a própria experiência).

O terceiro aspecto do acto de fé é marcado pela preposição *in*, *credere in Deum*. Esta preposição indica direcção e movimento: é em direcção a "O". Desta forma o estatuto místico da experiência analítica, segundo Bion, centra-se na fé e desdobra-se nestes três aspectos que são: o realismo (a Realidade Última), o estar de acordo com "O", e o mover-se em direcção a "O". Esta expressão "em direcção" diz respeito tanto às evoluções de, em direcção ao conhecimento, como ao contrário, às transformações do conhecimento em direcção a "O".

Quanto à analogia, distingue-se, com a teologia medieval, a chamada "analogia *entis*", (analogia do ser), e a analogia das palavras. O importante é exactamente isso: que sejamos capazes de entender a analogia do ser, na dependência da intuição do ser. Todos sabemos a importância que Bion reconhece à experiência da intuição (filosófica, artística, psicanalítica...) como condição de tudo o que vem depois dela (o sistema científico-dedutivo).

Para Bion, a intuição corresponde à realização que permite a denominação, a configuração e a reformulação, de maneira a se poder pensar. A intuição realizada é a experiência que permite chamar pelo nome aquilo mesmo que está sendo vivido na experiência.

Se o que está sendo vivido é "contacto com O", a analogia consiste em dizer que ele corresponde analogicamente à experiência mística da Deidade. A analogia é pois a possibilidade de transpôr de um domínio para outro, numa autêntica mudança de vértice, sem perda do coeficiente de verdade. Há uma invariante, e há variações. Bion tem a capacidade de ler Mestre Eckhart e reconhecer que o dito

pelo místico tem tudo a ver com o que acontece na psicanálise. Serve-se do modelo místico e transpõe-no para a psicanálise mostrando as semelhanças e as diferenças.

O processo de simbolização depende da nossa capacidade de fazer uso da analogia. Sem isso, permanecemos no mesmo nível, numa relação simétrica. A analogia implica uma relação assimétrica que nos permite usar a mesma palavra para dizer outras coisas. A comparação diz respeito muito mais às relações do que aos conteúdos. Não é uma identidade de conteúdo mas uma proporção nas relações.

Sem o senso da analogia, não podemos mudar de vértice. A mudança de vértice é exactamente podermos dizer: "estou a falar de dor (*pain*), mas por favor entendam sofrimento (*suffering*). Entre a dor física e o sofrimento mental há uma mudança de vértice, e a passagem para um outro campo, domínio, ou universo: passamos da medicina para a psicanálise!

É o que nos leva a entender o que seja um universo em expansão. Não são mundos incompatíveis; mas dentro da sua compatibilidade, um não é o outro. Há uma ruptura e uma passagem, numa mudança qualitativa, a afirmação coexistindo com a negação. E nós vemos o lugar exacto em que, para Bion, se insere o pensamento negativo, a teologia negativa, a psicanálise negativa. Uma negatividade por transcendência: há sentido, há sentidos, há MAIS sentido.

A pergunta passa a ser esta: que experiência é possível em termos místicos, que experiência é possível desse MAIS? Não são as palavras que nos põem em contacto, mas sim uma conaturalidade afectiva, baseada no ser, que supõe, quase se podendo dizer, em termos místicos, a iniciativa do outro. E é por isso que Bion cita São João da Cruz: "Não somos nós que tomamos Deus de assalto". Assim

também, a interpretação não é uma conquista do analista que se apropria da mente do analisando e a domina. É o fruto de *at-one-ment*, e de estar de acordo com "O". A experiência por conaturalidade afectiva é *at-one-ment*, ser um com o outro, precedido de *Abgeschiedenheit*, despojamento, esvaziamento.

Se pensarmos na relação continente/contido, se estou contendo a mim mesmo, cheio de mim, não tenho espaço para conter o outro. Isto é, a contingência exige, na linguagem de Mestre Eckhart, *Abgesccchiedenheit*, despojamento, esvaziamento, - sem memória e sem desejo - silêncio, para que a voz do Outro se pronuncie em mim. Se estou a falar o tempo todo, não há lugar para a voz do Outro. Este seria o sentido místico da escuta. A escuta é a escuta do Outro, e não de mim mesmo. Quase se poderia escrever: é a escuta do "O"-outro.

Com Bion, o objecto de fé, digamos "O", não pode ser imaginado nem percebido sensorialmente. Não podemos conhecer "O", e muito menos imaginá-lo. Ele só pode ser simbolizado. E o símbolo "O" tem exactamente esta função. Ele é do domínio do simbólico, e como tal, objecto de fé.

Em *Atenção e interpretação*, Bion ao falar sobre o acto de fé, considera a fé um acto científico. Neste sentido, precisamos de distinguir a fé e a crença ou credence. A credence é do domínio do imaginário, antes da ciência, mas a fé é do domínio do simbólico, depois da ciência. O que é a simbolização neste sentido? É a passagem para um outro registo que na realidade, especialmente para Lacan, independe de nós. É onde encontramos a instância de nomeação que preside a estrutura de significação.

1.3. Transformações de Movimento Rígido e Transformações Projectivas¹⁵⁵

Estes termos são tomados da geometria projectiva que estuda as propriedades das figuras que ficam invariantes sob distintos grupos de transformações. As transformações podem ser projectivas, de movimento rígido, contínuo, etc., e para cada grupo de transformações há invariantes distintas.

As transformações projectivas num plano ou no espaço são aquelas que se realizam por projecção e secção. Uma transformação projectiva, pois, transforma pontos em pontos e linhas em linhas, e preserva as propriedades de incidência dos mesmos. Não preserva a distância nem os ângulos; as figuras ficam muito deformadas em relação à original que fica pouco reconhecível. Apenas permanecem como invariantes as propriedades geométricas mais essenciais como "interno-externo", "próximo-distante", etc.

Um modelo ilustrativo da transformação projectiva poderá ser o da cinta "Moebius" que depois de uma torcedura de 1800, mantém a propriedade de possuir uma só superfície contínua, embora a original apresentasse uma superfície de duas fases.

As transformações rígidas, a saber, a translação e rotação, deixam invariantes o tamanho e os ângulos das figuras; a geometria euclidiana elementar pode definir-se como a que estuda as propriedades que ficam invariantes sob o grupo destas transformações.

As transformações de movimento rígido na mente são, por analogia, aquelas que implicam pouca deformação. Deixam invariantes em forma mais ou menos permanente certos significados e outras características.

As transformações de pensamentos em palavras que os representam, segundo códigos comuns à maioria das pessoas que utilizam um mesmo idioma, são também transformações de movimento rígido. A sua utilização e o facto de que as invariantes ressaltam facilmente permitem ao interlocutor entender (transformar) por sua vez o significado incluído.

O exemplo clínico seguinte, ilustra a aplicação das transformações de movimento rígido. Um paciente adulto, do sexo masculino, relata um sonho na sessão prévia ao fim-de-semana. Tinha sonhado com um tigre e um urso que pelejavam, e estava aterrorizado ante a possibilidade de os animais tropeçarem nele durante a luta e o matarem. Despertou assustado. Associou logo com um famoso caçador, cujo nome não recordava, que lhe havia relatado uma história acerca de uma luta entre um tigre e um urso, luta na qual o urso havia perdido o nariz. Continuou associando com a sua ex-noiva, a interrupção do noivado, a sua raiva, etc.

O material clínico presta-se a interpretação com certa facilidade. O leitor psicanaliticamente treinado pode ver que a interrupção do fim-de-semana pode ter sido o estímulo do sonho e suas associações. A interpretação formulada na sessão dependerá de vários factores; entre eles, os dados que o analista já possui da análise do paciente, o clima emocional da mesma, etc.

Para reformular estas situações em termos da teoria das transformações formula-se a seguinte pergunta: o que é o O (paciente)?, ou em outros termos: do que está a falar? Uma resposta possível é a de que está a falar do fim-de-semana. Se adopta esta suposição, então O (paciente) será o fim-de-semana.

Neste caso particular pode reformular-se com base em teorias psicanalíticas sobre a cena primária, e então dizer que O (paciente) é a cena primária com

matizes de significados que as associações do paciente permitem compreender.

Interessa saber também algo sobre o estado mental do paciente que o fez ver o fim-de-semana desse modo particular, o seu T(p)alfa ou seja, como uma situação temida. Se se supõe que a transferência joga um papel predominante, o T(paciente) beta é o que o analista chamaria de neurose de transferência.

O aspecto importante do fenómeno transferencial na transformação é o que Freud descreveu como a tendência a repetir como experiência actual algo que está reprimido em vez de o recordar como um fragmento do passado.

Esta transformação implica pouca deformação; o termo transferência, tal como Freud o utilizou, implica um modelo de movimento de sentimentos e ideias de uma esfera de aplicabilidade para outra.

Quando o analista supõe que certas ideias e sentimentos correspondentes à sexualidade infantil e ao complexo de Édipo se trasladam ou transferem para a relação com o terapeuta conservando uma certa coerência e estrutura, está a aplicar um modelo de transformação de movimento rígido na sua compreensão do fenómeno.

Em resumo, as transformações efectuadas com esta técnica darão um Tp menos distorcido que quando se utilizam outras técnicas de transformação (projectivas ou em alucinação), o analista que escuta o paciente poderá reconstruir com menos dificuldade o processo que vai desde O até Tp, e deste modo interpretar o material.

Além disso, no caso das transformações de movimento rígido, o analista a partir do seu O analista (Oa) pode chegar a saber qual é o O paciente (Op) - no

exemplo citado, o fim-de-semana -, já que ambos os O, ao intersectarem-se, formam um O comum ao paciente e ao analista O (p e a).

Quanto às transformações projectivas, o material clínico é diferente, é mais complexo e não se presta facilmente a interpretação (como no exemplo do paciente seriamente transtornado que está em análise há vários anos): qualquer reformulação conterà um alto grau de especulação. Não se pode inferir de que está a falar o paciente ou o que é o O (paciente).

As teorias kleinianas da divisão (splitting) e da identificação projectiva podem ser aplicadas numa tentativa de esclarecer o estado mental do paciente e a sua aparente dificuldade para distinguir adequadamente entre ele e o analista.

A dificuldade de interpretação subsiste, sobretudo, devido ao clima emocional da própria sessão. Um progresso para a compreensão estará em supor que as palavras, produto de transformações distintas das habituais pretendem transmitir um significado (Tp beta) que é o resultado de uma experiência emocional na qual os conceitos espaço e tempo são utilizados de um modo diferente do habitual.

Supondo que as transformações na mente do paciente ocorrem por projecção, dissociação e identificação projectiva; é claro que o produto final de tal transformação - que não respeita os limites espaço-temporais habituais na personalidade psicótica - tenderá a ser tomado pelo observador de um modo também diferente.

Nas transformações projectivas, factos muito distantes da sessão, tanto temporal como espacialmente, são considerados como parte da mesma, ou como aspectos da personalidade do analista.

As "distâncias e as épocas" não se respeitam; há um intenso exagero e deformação

das mesmas ("hipérbole", como também lhe chama Bion) neste tipo de transformações.

Nas transformações de movimento rígido a relação com O estabelece-se com relativa facilidade, devido às invariantes poderem ser detectadas com maior facilidade.

Ao contrário, não ocorre o mesmo nas transformações projectivas, já que as invariantes correspondentes ao Op e ao Oa diferem muito entre si. As teorias kleinianas sobre os mecanismos de defesa primitivos permitem um enfoque neste tipo de transformações.

1.4. Transformações em alucinação¹⁵⁶

O produto final deste processo pode ser, entre outras coisas, uma alucinação, manifestada clinicamente ou não pelo paciente. Esta transformação é consequência de uma catástrofe primitiva pela qual o indivíduo não conseguiu integrar uma função alfa.

Predominam os mecanismos evacuativos e a identificação projectiva onipotente ou excessiva. A diferença fundamental com as outras transformações é a carência de um continente que foi destruído e que lhe e que lhe permitiria conter e metabolizar as suas projecções. A conduta, a linguagem e as acções que caracterizam o funcionamento da personalidade psicótica são expressões (no contexto da teoria das transformações) de transformações em alucinação.

A dificuldade para o observador de detectar e compreender este tipo de transformações é ainda maior que no exemplo citado para as transformações projectivas, já que frequentemente o analista nem sequer tem acesso ao produto

final (Tp beta).

Se usarmos a Grade para caracterizar o T beta (T) destas transformações, veremos que correspondem à categoria A (A1-A6), se bem que a sua formulação, quando é feita por meio de palavras ou pensamentos, tenha a aparência de outras categorias (C, D, E, F, G, H).

1.5. Espaço e Tempo na Área Psicótica da Personalidade¹⁵⁷

Se considerarmos a identificação projectiva como, segundo Bion, uma formulação em termos derivados da uma realização da ideia comum do espaço tridimensional do indivíduo. De acordo com a formulação kleiniana existem objectos nesse espaço donde se supõe que os pacientes projectam partes da sua personalidade que tenham sido dissociadas previamente. O grau de fragmentação e a distância à qual os fragmentos são projectados seriam um factor determinante do grau de transtorno mental que o paciente desenvolve no seu contacto com a realidade.

Estas personalidades com grande intolerância à frustração e à dor psíquica; sentem a dor mas não podem "sofrer", não têm capacidade para a simbolização nem para a abstracção: as palavras são indistinguíveis de uma coisa-em-si-mesma; não são representações senão elementos concretos ou elementos beta.

De modo que, estes pacientes muito agressivos carecem do equipamento que os ajudaria a "mapear" a realização do espaço mental e a terem uma noção discriminatória da existência do espaço exterior.

Frente a uma experiência em que os pacientes menos regressivos usariam a identificação projectiva para colocar os aspectos fragmentados do self nos objectos

externos, estes outros pacientes sentem-se impedidos de projectar as partes excindidas da sua personalidade porque não têm a noção de continentes nos quais pode ter lugar essa projecção. Assim, surgirá neles a "identificação projectiva explosiva" num espaço vasto, sem limites, que não pode ser representado de nenhum modo.

O que poderia parecer ao observador como pensamentos, imagens visuais e verbalizações, é considerado pelo paciente como escombros da linguagem e experiências emocionais dispersas num espaço cujos confins temporais e espaciais não têm definição. Tudo isto gera um medo muito intenso, um pânico psicótico ou uma catástrofe psicótica.

A teoria psicanalítica apresenta a desvantagem (como teoria) de encontrar-se formulada num nível muito próximo do facto observacional. A proposta de Bion é a de o emprego deliberado de sinais abstractos, para manipulá-los na ausência do objecto de investigação (a sessão analítica). A categorização de enunciados na Grade é uma tentativa de investigação nesse sentido.

Assim como a geometria progrediu quando se descobriram as coordenadas cartesianas, ou as matemáticas quando se puderam incluir primeiro os números negativos e logo os imaginários, também necessitamos de formulações que permitam o avanço na compreensão da mente, para incluir problemas psicanalíticos na ausência do objecto.

Bion traça o exemplo da linha recta que pode cortar um círculo em dois pontos que são: 1) pontos reais e distintos ("secantes"), 2) pontos reais e coincidentes (quando a linha recta corta a circunferência num ponto, ou seja, "Tangente"), e 3) complexos conjugados (quando a linha está completamente "fora do círculo").

O círculo que pode ser útil para muitos indivíduos por ser uma imagem visual do "dentro e fora", é para a "personalidade psicótica" uma evidência de que não existe a dita membrana divisória. Esta personalidade ao não poder tolerar a não-coisa, sente que o círculo denota uma não-coisa que o impede de discriminar entre "um dentro e um fora".

De um outro ponto de vista, ou como diria Bion, desde outro vértice, poderíamos aplicar este modelo matemático a situações distintas da teoria e clínica psicanalíticas.

No primeiro caso, o círculo cortado pela linha recta em dois pontos (O "secante") pode representar a discriminação entre sujeito e objecto, dentro e fora, realidade e fantasia, símbolo e simbolizado, etc.; no segundo caso, o círculo é tocado pela linha recta num só ponto (O "tangente") e pode representar, por exemplo, o estado de confusão entre mundo interno e mundo externo, etc.; no terceiro caso, o círculo e a linha recta estão totalmente separados, sem nenhum ponto de contacto (O / "complexos conjugados"), representando a "personalidade psicótica" sem contacto com a realidade, a personalidade psicótica completamente separada da personalidade neurótica, ou a falta de contacto entre o paciente e o analista, etc.

Outra proposta é a da utilização de sinais abstractos, tais como ponto (.) e linha (-) que podem representar o tempo e o espaço, que simbolizam por sua vez objectos e relações objectais, como por exemplo "a posição que o objecto ocupa no espaço e no tempo" como resposta mais elaborada da área não psicótica da personalidade na ausência de objecto.

O modelo pelo qual o analista representa a "visão" que o paciente tem de si, é

a de um seio ausente, o lugar ou posição, que o analista, o seio, deve ocupar mas não ocupa. O "dever" expressa violência e onipotência moral. A imagem visual do analista pode ser representada pelo que um geómetra chama de um ponto.

A tolerância à frustração envolve a percepção da presença ou ausência de objectos, e do que uma personalidade em desenvolvimento mais tarde chegar a conhecer como "tempo" (a "posição" onde o seio costuma estar) e "espaço". Os factores que reduzem o seio a um ponto, reduzem o tempo ao "agora". O tempo está desprovido de passado e futuro.

Os elementos do problema são: (i) o não-seio, ou ponto, ou (.); (ii) o não-pénis, ou linha recta ou (-); e (iii) o não-dentro-ou-fora, ou círculo ou (O). A definição pré-euclidiana de linha recta, dada por Platão, pode ser expressa nos termos da grade como um processo de transformação de C1 - H1. Utiliza-se o sinal | de H para A, e | de A para H. Inicia-se a investigação do ponto e linha como imagens visuais. Explorando as suas características como "não-coisas" o sentido será através dos beta - elementos.

A categoria A1 indica que a linha recta é um pensamento que é inseparável de uma coisa e refere-se aos beta -elementos. Assim, podemos descrever a linha recta da categoria A1 como sendo, indiferentemente, uma não-coisa, um não-pensamento (tanto como é uma "coisa"), um não-pénis; caracterizada com um atributo fundamental das definições da geometria, nomeadamente, que são todas negativas.

Supondo para o propósito da discussão que é conveniente mudar o ponto e a linha por um objecto único. Isto envolve simplificação naquilo que agora temos, um objecto para todas as configurações, mas isto envolve restrições nos objectos da categoria C1 e recorre à projecção de um vértice.

Como já se referiu anteriormente, não se utiliza o termo "ponto de vista" mas o termo "vértice" empregando um conceito geométrico de um alto grau de sofisticação (na grade categoria H1) usando-o como um modelo da categoria C1.

Devemos considerar a relação da não-coisa com as ideias de espaço e o não-presente com as ideias de tempo.

O menos ponto $-(.)$ e menos linha $-(-)$ retendo significação, tanto a não-coisa (porque afinal há um traço de que seja o que for não ocupa a posição) como o próprio tempo não é reduzido ao momento sem um passado ou futuro.

Mas se o $(.)$ representa apenas uma posição sem duração, este e a correspondente linha tornam-se insignificantes. Na situação representada pelo insignificante $(.)$ e insignificante $(-)$ o paciente pode tentar manipular o analista a dar interpretações, então a sessão é utilizada para contradizer a completa falta de significação e assim dar confirmação contra o terror de que toda a significação, toda a fonte de significação, foi aniquilada. Este terror está associado com a crença no seio como fonte de significação, tal como fisicamente, foi sentido como fonte de leite.

O ponto ou linha do géometra podem parecer inseparáveis de $-(.)$ ou $-(-)$. Neste caso, o insucesso para utilizar ou desenvolver esses objectos ou $(-)$ deve ser visto em relação à personalidade do $(.)$ ou $(-)$ parte de si mesmo. $-(.)$ e $+(.)$ são dois valores de $(.)$ e o mesmo é verdade para $+$ e $-$ $(-)$. A transformação é de $(.)$ ou $(-)$ para $+$ ou $-(.)$ e $-$ $(-)$.

Se utilizarmos a grade podemos mudar $-(.)$ e $-(-)$ por $(.) |$ e $(-) |$. Tais sinais representam objectos que estão privados de características, falta de duração

ou posição e, portanto, existência. Mas o sinal $\leftarrow$ | representa uma força que continua após (.) ter sido aniquilado e isso destrói a existência, o tempo e o espaço.

O estado representado por (.) | é diferente daquele representado por (.) ou (-). Se estes sinais representam meramente o lugar onde o objecto estava ou poderá estar, não há dificuldade em supor que eles podem ser usados para pensar sobre os objectos na sua ausência.

O $\leftarrow$ | "objecto" não-existente, o "espaço" e "tempo" objecto aniquilado e seu total-consumo pela cobiça e inveja de qualquer coisa que existe, porque existe, está associado com o medo de se tornar a vítima desse "espaço" tanto como um objecto que pode ser devorado por isso, ou como o servidor compelido a fornecer o $\leftarrow$ | (espaço) com a intenção de satisfazer a sua procura por tudo o que existe.

O próprio indivíduo sente estar a ocupar uma propriedade que pertence ao "espaço". "Espaço" e o psíquico não sentem serem capazes de co-existência. Tais medos podem ser vistos na análise de pacientes psicóticos e claustrofóbicos.

As analogias para o seio e não-seio podem ser empregues outra vez em consideração ao espaço e não-espaço. O espaço deve ser considerado como uma pura emoção violenta dominada pela cobiça: o não-espaço com o lugar onde o espaço estava. Ou, encontrando outra analogia, + espaço é alta pressão, - espaço ou não-espaço é baixa pressão: a baixa pressão devora a alta pressão, a alta pressão ocupa a baixa pressão.

A relação da geometria euclidiana com o que é ordinariamente chamado de espaço, supõe que no espaço ordinário, assim chamado, podem se encontrar as realizações que aproximam as construções teóricas da geometria euclidiana e a partir daí, numa ulterior mudança, a transformação conduz à geometria algébrica.

Assinale-se que em certos estados o próprio pensamento é atacado como sendo inseparável da não-coisa. Daí proceder-se a $(.)$, $(.) |$, e finalmente para o que se representa por $<- |$ ou emoção + não-emoção, alta pressão e baixa pressão.

As construções geométricas mostraram o seu valor na representação de realizações fundadas no espaço geográfico. Pelo procedimento $(.) |$ demonstra-se que as construções geométricas relacionam-se e esforçam-se originalmente por representar realidades biológicas tais como as emoções.

A progressão representada por $(.) |$ conduz à possibilidade de que o espaço matemático pode representar emoção, ansiedade ou intensidade psicótica. Em todo o caso a emoção é parte da progressão seio $\rightarrow$ emoção (ou o lugar onde o seio estava) $\leftarrow$ lugar onde a emoção estava.

O domínio do pensamento pode ser concebido como um espaço ocupado por não-coisas.

O ponto é originalmente o espaço que foi ocupado por um sentimento, mas tornou-se um não-sentimento, ou o espaço onde um sentimento costumava estar. Apesar de ter esse "espaço" ocupado por uma "não-coisa", um "ponto de vista" (vértice da projecção) pode ser fundado se o "espaço" for usado como um elemento insaturado.

Os sistemas de geometria significantes no desenvolvimento científico podem ser vistos tais como elementos insaturados. É suposto que a geometria euclidiana derivou da experiência do espaço. O que Bion sugere é que a sua origem intrapsíquica é experiência de "o espaço" onde um sentimento, emoção ou outra experiência mental "estava".

Os princípios que governam os pontos e linhas que têm sido elaborados pelos géometras, podem ser considerados pela anterior referência ao fenómeno emocional que foi mudado por "o lugar (ou espaço) onde o fenómeno mental estava".

Tal procedimento estabelece um sistema dedutivo abstracto baseado numa fundação geométrica com uma teoria psicanalítica intuitiva como sua realização concreta. As exposições (i) a retoma pela psique de uma experiência emocional que foi detoxicada pela permanência no bom seio (Melanie Klein) e (ii) a transformação da experiência emocional numa formulação geométrica e o uso dessa formulação geométrica como a contraparte de uma realização concreta para um sistema dedutivo rigorosamente formulado e geometricamente baseado (possivelmente algébrico), pode agora ser visto como a (i) psicanálise intuitiva e (ii) as representações axiomáticas dedutivas de um mesmo processo.

Nas transformações em alucinação, estes sinais referem-se às posições "ocupadas" pelo objecto. Mas estas posições não são estáticas, já que uma força destrutiva continua a operar depois da aniquilação. O processo está representado pelo sinal ($\leftarrow$ |) no que predominam os sentimentos cruéis, mentirosos, desprovidos de todo o respeito pela verdade, as pessoas ou as coisas, com uma consciência totalmente imoral.

Pela sua inveja e avidez extrema, o objecto "inexistente" aniquilará também o espaço-tempo. Mas logo se sentirá vítima do espaço devorado, ou torna-se seu escravo e satisfaz o seu insaciável apetite de destruição. O psiquismo parece não poder coexistir com esse "espaço".

O espaço "ocupado" está representado pelos sinais menos ponto - (.) e -

linha - (-) que são introduzidos para se referirem a um espaço-tempo "ocupado" como método de substituição de um espaço-tempo não ocupado. Esta última condição não é tolerada pela parte psicótica da personalidade, que ataca com inveja e voracidade esse estado de espaço-tempo não ocupado e os conceitos e símbolos que o representam despojando-os da sua função representativa.

Transformar em alucinação implica realizar as transformações do O, coisa-em-si-mesma, num meio que não é o da transformação verbal nem simbólica. Não se tolera o (.) nem a (-), por despojo invejoso do incipiente conceito de espaço e tempo, e retiram-se as suas qualidades representativas deixando somente coisas-em-si-mesmas, elementos beta, evacuações. O ponto (.) converte-se em - (.), a linha em - (-) e o espaço em um "não espaço" que possui as características amenizantes com que se o investiu.

Assim, estes sinais servem para pensar os objectos na sua ausência. São sinais aptos (como hipóteses definitórias) para representar e não para substituir. Funcionarão como pré-concepções que, em sucessivas realizações negativas (frustração, ausência de objecto), chegarão a configurar cada vez mais toda a construção de símbolos na área do pensamento e na da acção, assentando as bases para que as palavras constituam o prelúdio da acção e não um substituto da mesma.

1.6. Transformações de O e Transformações em O¹⁵⁸

Para Bion, o sinal O pode chamar-se "realidade última incognoscível", "a verdade absoluta", "a realidade", "a coisa-em-si-mesma", "o infinito", o "desconhecido".

Em psicanálise, ao ocuparmo-nos da realidade psíquica ou do inconsciente,

aplica-se o sinal O a todo o desconhecido do paciente, ou seja a sua realidade psíquica que se manifesta através das múltiplas transformações que efectua.

Os três tipos de transformações de que nos temos referido, relacionam-se com o "saber acerca do O": são transformações de O e podem englobar-se sob o vínculo K (conhecer) e sua contraparte -K (menos conhecer).

A estes três modelos de transformações, Bion acrescenta as transformações em O. Estas contrastam com os outros tipos porquanto se relacionam com a mudança, o crescimento, o insight e o devir O.

A transformação em K está relacionada com um processo de exploração e elaboração cognitiva associada com a "pulsão epistmofílica" e que Bion denominou "tendência a conhecer", "vínculo K" ou "estado mental de curiosidade".

Mas esta forma de conhecimento era insuficiente para a aproximação à realidade psíquica. Por isso, Bion destacou a importância da transformação $K \rightarrow O$, com a que possibilita alcançar o conhecimento mais profundo e vivencial da realidade psíquica: o "devir O". É chegar a "ser o que se é". É por esse motivo que a dita transformação é temida e se lhe opõe resistência, e está acompanhada pela "turbulência emocional".

Bion diz que a realidade não pode por definição ser conhecida, se bem que possa ser "sida". Denomina a isto devir O. "A realidade psíquica tem que ser sida; deveria haver uma forma transitiva do verbo ser para usar-se expressamente em relação com a dita realidade".

O analista não se ocupa da realidade da personalidade do paciente de um modo que vá mais além do "saber acerca dela", se bem que este saber (vínculo K) é

parte importante do processo analítico.

A transformação em O é algo assim como "ser o que se é", e esta transformação é temida e portanto opõe-se-lhe resistência. Somente as interpretações que consigam efectuar as transformações do "saber acerca de algo" ao "ser esse algo" ($K \rightarrow O$) terão um efeito de mudança e maturação emocional.

Voltando aos três aspectos do acto de fé, o primeiro com o acusativo *Deum* quer dizer que nós cremos em Deus. Existe uma frase que é uma espécie de *leit motiv* da teologia medieval: *Actus fidei terminatur non ad enuntiabile sed ad rem* (O acto de fé termina não no enunciado mas na realidade). A isto corresponde, na perspectiva de Bion, a Realidade Última e o realismo de Bion. Ele não fala apenas da Realidade Última mas de uma psicanálise real e de um psicanalista real.

Por outro lado, a Realidade Última é incognoscível. E a nossa relação com ela tem que passar pela negatividade. Este tema do negativo, ou do conhecimento negativo, não deve ser confundido com "-K". A fase pobre é o "-K" e o conhecimento negativo a fase rica da transformação. Em que consiste uma teologia negativa ou uma psicanálise negativa, segundo Bion?

A distinção que devemos ter sempre presente com a leitura de Mestre Eckhart é entre Deus e a Deidade. A Divindade está além do conhecimento; e Deus é tudo o que "nós" dizemos sobre Ela. Neste sentido, podemos dizer que a teologia é o conjunto dos nossos conhecimentos sobre Deus. Mas acrescentamos: e tudo isso que dizemos sobre Deus NÃO é a Divindade. Essa "teologia negativa" começa quando dizemos "não" a tudo o que afirmamos antes.

Um exemplo de outra ordem é-nos trazido por Bion, citando Keats, a respeito

de Shakespeare. Shakespeare, como outros grandes escritores, tem essa capacidade de não dizer tudo. Ou melhor, de colocar-nos diante de situações humanas que nos fazem continuar pensando. Tudo isso que é dito por Hamlet. "*To be or not to be, that is the question*", deixa-nos pensativos. A verdade é questão, não é resposta. Existe pensamento negativo toda a vez que a questão continua. Por isso, as ciências positivas (entendendo positivo aqui como sinónimo de afirmativo) matam a charada, resolvem a equação. Não há mais problema depois de resolvido. Elas não são negativas, mas positivas, isto é, afirmativas.

O que fazer então? Diz Bion: "Resta ser". Ser é mais importante que conhecer, é mais importante que entender. É a "resposta" do místico. O problema das religiões é que elas falam. São diferentes em razão das suas falas. Ao passo que o místico permanece em silêncio. O silêncio une, as falas separam. O místico está mais preocupado em ser do que em dizer e entender.

Por isso, a negatividade de uma teologia negativa, assim como a negatividade de uma psicanálise negativa, não é pobreza mas riqueza. É um mais. Existe negatividade nesse sentido quando há mais. Sintetizando: há sentido, há sentidos e há mais sentido.

1.7. Mudança Catastrófica: Evolução e Intuição¹⁵⁹

As transformações em O têm sempre um carácter disruptivo modelizado por Bion como mudança catastrófica. A mudança catastrófica constitui um fenómeno evolutivo, de crescimento mental. Pode-se comparar a uma explosão que transforma um momento "pré-catastrófico" em outro "pós-catastrófico" (rico em emoções).

Está assim associado a uma transformação. Não é um desastre, apenas o

ponto de partida de uma evolução. É uma conjunção constante de elementos e factos observáveis entre um contido e um continente, que se articulam em redor de três pontos: a violência, a invariância e a subversão do sistema.

O ponto de vista psicanalítico, ou como prefere chamar Bion, o vértice psicanalítico, é O, ou seja, o desconhecido, o novo, aquele que ainda não evoluiu. Os desenvolvimentos ou evoluções de O apresentam-se à intuição do analista [Bion prefere utilizar o verbo intuir quando se refere à realidade psíquica em contraste com os métodos de observação mais utilizados em medicina (ver, tocar, ouvir)] e este deve esperar que uma tal evolução ocorra para formulá-la numa interpretação.

A reunião por meio de uma intuição súbita e precipitante de uma massa de fenómenos aparentemente dispersos entre si, reunião que dá coerência e significado aos fenómenos, é o processo chamado evolução.

O que quer que digamos, há sempre mais. Noutros termos, não há última palavra ao nosso alcance. Há sempre um mais. E este é o lugar da negatividade: na passagem do primeiro sentido para o segundo e deste para o terceiro. Não é a última palavra. Este NÃO é a última palavra, é a característica de uma teologia negativa, mas é também a de uma psicanálise negativa.

Se não há última palavra, como se faz a passagem? Através do acto de fé. O acto de fé é a respeito do negativo, daquilo que nós NÃO sabemos, daquilo que NÃO está ao nosso alcance, e que, no entanto, (aqui há um aspecto muito subtil) nós cremos que existe. Isto é, nós cremos na Realidade Última.

Seria importante acrescentarmos uma coisa que encontramos em Mestre Eckhart e em Nicolau de Cusa: a noção de "docta ignorância". Qual é o verdadeiro

ignorante? Aquele que não sabe que não sabe! O sábio, ao contrário, sabe que não sabe. E até: sabe por quê não sabe. Neste sentido, a credence está do lado da ignorância, isto é, daqueles que acham que sabem e não sabem que não sabem. A fé está do lado da sabedoria, daqueles que sabem que não sabem. E sabem a dimensão da sua ignorância. É como se o sábio dissesse: "Fui tão longe quanto podia e não passei dos meus limites". Aí está o começo da fé, da fé como mudança de vértice. O ponto alto da psicanálise de Bion encontra-se no modelo místico, com a introdução do acto de fé, da fé em "O", como acesso ao desconhecido, através da transformação em "O".

A estrutura do universo místico apresenta-se a partir de um centro. Um centro que também é "O". Realidade Última, Absoluto, Verdade Primeira, Incognoscível, Infinito, informe - "O"! Deus, ao contrário, é tudo o que nós sabemos e dizemos sobre a Deidade. Mestre Eckhart usa uma expressão importante, "emanações", que inclui a ideia de movimento, de transformação, dentro da própria estrutura divina. Quais são essas emanações? A geração (Pai, Filho e Espírito Santo), a Encarnação e a Criação. O que nós podemos saber da Divindade? As suas emanações. Na linguagem de Kant usada por Bion, as emanações correspondem ao fenómeno; a Deidade, à coisa-em-si. Nós não conhecemos a coisa-em-si, mas podemos conhecer os seus fenómenos.

Pois bem, qual o uso que Bion faz dessas emanações? Falando das evoluções de "O". As evoluções de "O" correspondem às emanações da Deidade. Ele diz isso conservando os aspectos misteriosos: são as evoluções de "O" em direcção a "K". (Vejamos como fica claro se comparado à estrutura do universo místico). O que é a teologia? A evolução de *Theos* para Deus (*Theos* como sinónimo de Deidade). A evolução de *Theos* para Deus dá-nos a teologia; a evolução de "O" para "K" dá-nos a psicanálise como um conjunto de teorias sobre a mente.

Os místicos dizem que a nossa relação com a Deidade faz-se por meio de um hábito entitativo chamado Graça. Na linguagem da filosofia medieval, o hábito entitativo é diferente dos hábitos operativos. O grande exemplo de hábito entitativo na nossa vida prática é a saúde. Chama-se graça, na linguagem do Mestre Eckhart, o nosso ser divino ou o nosso sermos divinos.

Bion diz que estas são transformações em SER. Em inglês é *BEING*. "*If you are being...*". O correspondente da graça para Bion, é being, como naquele diálogo de Bion com Rosemary e Alice, "...se está sendo de amar, não interessa se se trata de uma mulher". Ser homossexual ou não, é secundário. O importante é que está SENDO capaz de amar. Há uma transformação em ser. Estas transformações em ser é que permitem a Bion dizer que o analista se transforma em "O". O analista não só está interessado em conhecer mas em se transformar em "O". A graça é o ser. E o ser é *BEING*.

A graça é um hábito entitativo, mas há também os hábitos operativos. Na estrutura do universo místico, são as virtudes que nos habilitam para agir no prolongamento desse mesmo modo de ser. Elas são primeiramente as chamadas virtudes teológicas: fé, esperança e caridade. E a maior delas, a caridade. Para a mística, a caridade estabelece a relação directa com a Deidade, a partir do seu fundamento que é a graça.

Qual o correspondente para Bion? *At-one-ment*. A caridade é unitiva, *at-one-ment* também. "*To be at one with somebody*". Estar junto, em união com alguém. *At-one-ment*, tanto para Bion quanto para a mística, é central para o homem. Em mim, a relação com "O" é *at-one-ment*. Para o místico, a relação com a Deidade é a caridade. O amor é unitivo. O amor é a forma afectiva do ser. Não é uma outra coisa. Ser, em termos afectivos, chama-se amor. Ser, em termos psicanalíticos, é *at-one-ment*: estar de acordo com "O".

Assim, podemos marcar as correspondências:

Deidade - Realidade Última ou "O";

Deus, emanções - evoluções;

graça - ser ou *being*

fé, esperança e caridade - *at-one-ment*;

virtudes cardiais - as relações de grupo;

mundo humano - aprendendo com a experiência.

Com isto, tocamos o centro do pensamento místico de Bion, que em *Transformações* afirma que: "Tudo isto se diz muito melhor em termos religiosos do que em termos matemáticos". Através dos vários símbolos e das diversas etapas no processo de simbolização (partimos dos elementos alfa e das preconcepções e vamos em direcção a "O"), Bion chega ao símbolo "O". Por que tantos símbolos? Porque estamos a falar do desconhecido. Para falar do desconhecido, precisamos de nomes simbólicos. Um psicanalista não pode ignorar essas coisas. O nosso nome tem a ver com o nome da alma: somos *psique*-analistas e não *mente*-analistas!

Ao lidar com o tempo, podemos chegar mais perto da eternidade e adoptar a perspectiva do aqui-agora. O aqui-agora, nos termos de Mestre Eckhart, remete-nos a um importante texto bíblico sobre a Encarnação: "Tu és meu Filho, eu HOJE te gerei". É neste instante que somos gerados pelo Pai. O sopro divino vivifica-nos aqui-agora. Sem memória e sem desejo significa essa imediatez da nossa geração continuada. A relação com a mente é eterna, não é temporal. O inconsciente não é temporal-cronológico. O passado pode aparecer na frente (memória do futuro), como o futuro pode aparecer atrás (desejo do passado). O instante eterno relativiza o passado e o futuro. O eterno, como experiência, torna possível a sensação de que

num minuto vivemos uma hora, ou de que uma hora pareceu-nos um minuto. Como também o contrário: um segundo pode parecer uma eternidade. É o aspecto psíquico e místico da temporalidade.

Isto dá-nos, paradoxalmente, a seguinte perspectiva: todo o nosso conhecimento é provisório. A mudança de vértice, em relação ao absoluto do conhecimento, é nesse sentido. Estamos em direcção a "O", em direcção ao infinito, à procura; a verdade é questão, não é resposta. Tudo o que "sabemos" é etapa, e é provisório. Esta é uma primeira consequência.

A outra, extremamente importante, diz-nos, com Mélanie Klein, que a raiz dos nossos conhecimentos é afectiva. É o que nos ensinam também os místicos ao falarem de um conhecimento por conaturalidade afectiva. É por meio da relação afectiva que aprendemos a essência das coisas. Na linguagem de Kant, é pelas qualidades secundárias que sempre começamos.

É por causa do afecto que ficamos a saber Deus sem precisar nomeá-lo. Para esse tipo de saber os latinos usam o verbo *sapere*, que nos dá, de um lado, o saber, e de outro, o sabor. *Sapere* é saber e sabor. E a sabedoria um saber com sabor. Como é que Bion nos diz isto? Nas primeiras linhas de *Atenção e interpretação*: "Duvido que alguém que não tenha a experiência saiba do que estou falando".

Não é um saber por experiência, no sentido empírico do termo, mas no sentido místico, fundamentado no ser. Aprender por conaturalidade afectiva não é fazer uma experiência conhecida do empirismo, mesmo que se trate do empirismo inglês. É uma experiência que Mestre Eckhart conhece muito bem, uma experiência mística... Só quem provou sabe que gosto tem.

Tudo isto transforma a própria situação analítica. Enquanto os lacanianos

fazem a análise dos significantes, Bion faz a análise do ser e do saber por experiência.

Para terminar: de que falam os místicos? Da vida espiritual. De que falam os psicanalistas? Da mesma coisa, sob um outro ângulo. São João da Cruz é um precursor de Bion ao descrever as evoluções da alma, em relação a Deus. Bion descreve as evoluções em direcção a "O".

Um detalhe precisa ser salientado desde logo, para evitar um certo desconforto provocado pelos textos místicos. Por um lado, eles servem-se da linguagem simbólica, e por outro do estilo erótico. Nos textos místicos, uma coisa é inseparável da outra. Trata-se de amor e de um amor unitivo. Isto é simbólico no sentido mais profundo da palavra - símbolo significando cópula ou acoplamento. Há na Bíblia um texto considerado como protótipo dos textos místicos: o *Cântico dos cânticos*. Nesse texto, a alma fala a linguagem erótica dos que amam. Psicanaliticamente falando, ela serve-se de uma linguagem erótica para dizer a sua relação com "O". Bion também faz isso quando, em *Memória do futuro*, refere-se ao erotismo que está presente na experiência analítica. O analista, desse ponto de vista, é um espiritual que conhece as coisas do espírito e é capaz de ler São João da Cruz, Santa Tereza ou *Bhagavad gitá* e reconhecer, apesar dessa literatura, os fenómenos propriamente transformadores que estão a ser descritos.

1.8 Virtudes e Dons do Analista¹⁶⁰

Para Mestre Eckhart, os dons são o complemento das virtudes. São dons que o Espírito dá à alma e que, por isso mesmo, são considerados "espirituais".

Os dons que complementam as virtudes costumam ser apresentados na seguinte ordem: dom de sabedoria, dom de inteligência, dom de conselho, dom de

força, dom de ciência, dom de piedade, dom de temor de Deus. O mais elevado é o dom de sabedoria. Em termos psicanalíticos, é *at-one-ment*, em comunicação com "O".

Como é que Bion introduz a questão dos dons do analista? No capítulo de *Atenção e interpretação* intitulado "O místico e o grupo". O que se espera de um analista? Atenção e interpretação! E vemos como é que elas podem ajudar-nos a "discernir" virtudes e dons no contexto das "transformações" tanto do analista quanto do paciente. Dizendo de um modo mais completo: *attention, transformations and interpretation* são três aspectos de um mesmo processo em que o psicanalista mostra se realmente o é.

"As virtudes e dons" são condições para que ocorram essas transformações, que podem ser descritas a partir de três contextos diferentes: em função dos três modelos epistemológicos; em função de um texto de Fernando Pessoa; e em função da própria clínica. Em função dos três modelos epistemológicos, as virtudes do analista são: a inteligência (a partir do modelo científico-filosófico), a sensibilidade (modelo estético-artístico), e a autenticidade (modelo místico-religioso). Esta última, "O que você é fala mais alto que quanto você diz". *Being..* no fundo, é transformação em "O". O analista não está apenas interessado em conhecer mas em ser, e essa é a grande diferença.

As virtudes do analista a partir do processo simbólico segundo Fernando Pessoa, encontram-se no capítulo "Mensagem" do seu livro intitulado *O eu profundo e os outros eus*: a simpatia, a intuição, a inteligência, a compreensão e a "graça" ou, como diz o autor, fazendo análise.

A partir da clínica, as virtudes do analista de acordo com os textos de Bion são: a paciência, que está associada à posição esquizo-paranóide; a segurança,

que tem a ver com a elaboração da posição depressiva; a continência, que o analista seja continente; a rêverie, que tem a ver com a liberdade do analista para sonhar e para a livre associação; o pensamento ou a capacidade de pensar; a transformação, como vivência do analista; a escuta e a fala; a capacidade de simbolizar; a criatividade; a negatividade, que é o limite imposto pela liberdade que corresponde em Bion ao universo em expansão; a transcendência, que é o sinal de abertura do mais sentido e dos mais sentidos; e a realidade, em que o analista real é aquele que lida com a Realidade Última, sendo ele esta mesma realidade.

Aproveitando as citações de São João da Cruz feitas por Bion, poderíamos acrescentar que se distinguem dois tempos na experiência mística: o de esforço e actividade e o da docilidade e passividade. A obra de São João da Cruz é dividida em duas partes: uma que diz respeito à ascese, ao esforço, e a outra relativa às experiências passivas.

Esta distinção entre ascética e mística presente em São João da Cruz está também presente no pensamento hindu a respeito do Yoga (*Hatha Yoga*) como método, no começo, e depois como experiência transformadora. Bion fala de exercícios preparatórios, sendo importante ir para além deles, e para fazer essa passagem Bion fala-nos de turbulência, cataclisma e mudança catastrófica.

Um outro aspecto que importa mencionar é quando Bion em *Atenção e interpretação* fala de "sem memória, sem desejo e... sem compreensão" que, na verdade, Bion utiliza para introduzir o tema da fé, da fé pura. A purificação da fé em contexto psicanalítico é o cuidado em não nos saturarmos com nenhuma das descobertas que fazemos durante o processo analítico.

A teoria bioniana do conhecimento organiza-se em torno do acto de fé. O objecto desse conhecimento é "O" e a relação com "O" é fé, não é ciência. O

conhecimento possível de "O" é-nos dado pela fé, que se traduz nos três momentos de *credere Deum, credere Deo, credere in Deum*. A Realidade Última é "O", em torno do qual gira a nossa experiência. É Ser.

1.9 Bion: Bahagavad Gitá da Índia para Inglaterra e para o Mundo¹⁶¹

Bion nasceu na Índia e lá passou os seus primeiros oito anos, tendo uma aia indiana, e indo depois para Inglaterra levando no mundo interno muito do seu vivido na Índia. O inconsciente indiano de Bion mostra-se entre outros no capítulo 11 de *Transformações*.

Se observarmos o pensamento hindu, distinguem-se diversos sistemas filosóficos utilizando a palavra *Darsana* que significa vista ou ponto de vista (é a primeira aproximação a fazer com a noção bioniana de vértice: vértice ou *darsana*). Bhagavad gitá é um trecho de um poema épico chamado *Mahabharata* que conta a história (mítica) das origens do povo indiano: dois povos irmãos descendentes dos mesmos pais entram em guerra, Krishna era o condutor do carro de Arjuna (tudo isto é simbólico, Arjuna somos todos nós e o conflito é o que também nós vivemos entre as duas partes de nós mesmos; e Krishna é o representante do saber supremo que faz uma síntese do pensamento dos "sábios").

Se fizermos uma leitura psicanalítica do *Bhagavad gitá*, não é difícil imaginar "O" a Realidade Última que é "aquele" de quem Krishna é o mensageiro. Krishna é a voz de "O", é a referência a "O" (de acordo com "O", em direcção a "O"). Bion é monista (critica o dualismo cartesiano), na medida em que se coloca na linha da tradição do pensamento hindu, i.e., apresentando o problema não apenas como conhecimento, mas como constituição do ser. Bion adverte-nos que utiliza categorias como "realizações" e não como concretizações, o "O" não é um sinónimo de Deus, mas convida-nos a "realizarmos" o conceito de "O", para dizer que é

também nesse nível que podemos nos "realizar".

Para os hindus isto tudo corresponde ao *Nirvana* que é tudo no todo, de tal maneira que nada seja fora dele. Outra coisa que aqui aparece, numa leitura psicanalítica do *Bhagavad gitá*, é *at-one-ment* que aparece como comunhão, como ser--um, que se pode encontrar sem memória e sem desejo.

Um último aspecto "psicanalítico" que podemos encontrar no pensamento hindu como inspirando o pensamento de Bion diz respeito ao "senso comum" que é aquele ponto em que os diversos vértices se unificam, talvez possamos dizer que *at-one-ment* produz "senso-comum".

1.10 "Há Mais Coisas Entre o Céu e a Terra do que Pode Suspeitar Nossa Vã Filosofia"¹⁶²

Bion é monista e não dualista como Descartes, como já referimos. Considera o ser humano como um todo. É importante situar o texto de Bion em contexto shakespeariano: há mais coisas... não apenas há sentido... mas há sentidos... e há mais sentido. Talvez mesmo este terceiro passo seja o mais importante numa perspectiva simbólica de expansão do universo mental.

Simbolizar é levar em conta a multiplicidade, mas é principalmente, levar em conta a dinâmica das relações de sentido. Há sentido fazendo-se na dinâmica dessas relações. E é por isso que Bion fala das transformações como um sinal da dinâmica do *self*.

"*To be or not to be, that is the question*". Ser ou não ser eis a questão. Mas ser ou não ser o quê? Não há propriamente resposta, e a questão fica em aberto. Bion insiste no ser. Ele chega mesmo a insinuar que o verbo "ser" deveria ter uma função

activa que nos permitisse dizer: ser o ser. Nós deveríamos ser o ser, sendo, ou vindo-a-ser... Ser. Só que não sabemos ao certo o que "ele" seja.

O trágico é também isto, que nós somos convidados a ser alguma coisa que não sabemos o que seja. Há mais coisas entre o céu e a terra do que pode suspeitar o nosso desejo.

2. O Inconsciente Freudiano Reformulado por Matte-Blanco e a sua Conceptualização do Mundo Interno

2.1. O inconsciente freudiano¹⁶³

Matte-Blanco tem vindo a desenvolver um novo modo de conceber os processos da consciência e do inconsciente, que ele acredita serem de uma enorme importância para a prática psicanalítica e para os trabalhos académicos sobre os processos mentais. Ele trabalha, por um lado, em psicanálise e, por outro, em conceitos da lógica matemática. O seu ponto de partida é o modo como Freud concebeu o pensamento inconsciente. Matte-Blanco pretende mostrar como a avaliação psicanalítica pode ser revolucionária, reformulando algumas das idéias revolucionárias de Freud sobre o processo primário (inconsciente), pelo uso da lógica matemática.

A contribuição especial de Freud foi a de formular o funcionamento do pensamento inconsciente. "Os processos no inconsciente ou no Id obedecem a diferentes leis das dos processos pré-conscientes do ego. Estas leis na sua totalidade são chamadas de processo primário, em contraste com o processo secundário que governa o curso dos acontecimentos no processo pré-consciente no ego" (Freud, 1940)¹⁶⁴. O domínio do inconsciente que Freud formulou é acessível

através do mundo dos nossos sonhos e do pensamento infantil. É um mundo em que os conceitos vulgares de causa e efeito, tempo e espaço, mencionando apenas algumas das suas características, giram nas suas cabeças.

Matte-Blanco pretende recuperar o essencial da contribuição de Freud, pois pensa que os psicanalistas e outros autores não o têm feito ou investigado a sério, as propriedades fundamentais que permitem o processo de condensação, deslocamento, projecção, introjecção e outros.

2.2. A lógica bivalente¹⁶⁵

Para mostrar como é revolucionária e importante a formulação de Freud sobre o inconsciente, partiu de uma proposição física, o princípio de Arquimedes e verificou que os seguintes conceitos são, entre outros, essenciais a este princípio:

- a) o princípio da identidade - A é idêntico a A;
- b) o conceito de lógica bivalente - A pode ser verdadeiro ou não;
- c) o princípio da contradição formal - duas preposições contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo;
- d) o princípio da incompatibilidade - A não pode ser diferente e totalmente igual a B, por ex: A não pode ser líquido e sólido ao mesmo tempo nas mesmas condições;
- e) a operação de subtracção - se uma parte é subtraída de uma dada quantidade positiva, o resultado é uma quantidade menor.

O conhecimento científico é expresso numa linguagem submetida às leis da lógica bivalente, e as formulações e pesquisas psicanalíticas têm também sido largamente desenvolvidas em conformidade com a lógica bivalente. Os conceitos como trauma, resistência, repressão, desenvolvimento da libido, regressão, formação de sintomas e transferência, estão todos formulados de acordo com as

leis da lógica bivalente. Estas leis fornecem o quadro onde estes conceitos se desenvolvem e sem elas não é possível compreendê-los.

Contudo, não é apenas a estrutura do argumento de Freud que respeita a lógica bivalente, os próprios conceitos são permeáveis à mesma abordagem. Por exemplo, o conceito de repressão impõe uma oposição, na mente, entre duas incompatibilidades: uma tendência para satisfazer um desejo e uma organização psíquica que tende a bloquear a realização dessa satisfação. Este conceito como o de trauma é descrito e formulado por Freud em termos de lógica bivalente.

2.3. As Características do Inconsciente¹⁶⁶

Freud identificou no processo primário "O Inconsciente" (1915)¹⁶⁷ cinco características:

- 1) a ausência de contradição mútua entre as representações das várias pulsões;
- 2) deslocamento;
- 3) condensação;
- 4) ausência de tempo;
- 5) substituição da realidade externa pela realidade psíquica;

Matte-Blanco descreve que pela ausência de contradição mútua entre as representações das várias pulsões, Freud refere-se a um pensamento inteiramente estranho ao do tipo da lógica bivalente. As noções de deslocamento e condensação também se referem a um modo de pensamento inteiramente estranho ao da lógica bivalente e são particularmente interessantes pelas implicações que invocam uma geometria espacial no inconsciente, parecendo implicar que alguns elementos da lógica bivalente estão no inconsciente. A característica da ausência de tempo no inconsciente, também viola o pensamento vulgar. Freud insiste que "os processos

do sistema Ucs não têm tempo, i.e., não estão ordenados temporalmente, nem são alterados pela passagem do tempo, não tem qualquer referência ao tempo".

Ora, por definição um processo é qualquer coisa que normalmente se desenvolve no tempo. Matte-Blanco observou que se abre um novo mundo mental regido por dois conjuntos de procedimentos: a lógica bivalente e outro tipo de lógica (é explicado mais adiante). A ideia de que no inconsciente existe uma substituição da realidade externa pela realidade psíquica é igualmente extraordinária. Outras oito características em "The Interpretation of Dreams" (1900)¹⁶⁸ são: - a co-presença de contradições; - a alternância entre a ausência e a presença de uma sucessão temporal; - uma conexão lógica reproduzida simultaneamente no tempo; - a causalidade como uma sucessão;- equivalência-identidade e conjunção de alternativas;- similaridade;- a co-presença nos sonhos de pensamento e não-pensamento; - a profunda desorganização das estruturas do pensamento. Estas parecem misturar no inconsciente uma lógica bivalente e a sua negação. Por exemplo, a alternativa entre a ausência e presença de uma sucessão temporal parece ser uma mistura de atemporalidade (característica fundamental do inconsciente) e temporalidade (lógica do pensamento moral).

Freud também argumenta que, nos sonhos, conexões lógicas são reproduzidas simultaneamente no tempo. Assim, uma conexão entre dois pensamentos ou acontecimentos são expressos nos sonhos colocando-os um a seguir ao outro (relação espacial) e ocorrendo ao mesmo tempo.

Nesta característica, a separação espacial é retida, mas desaparece a sucessão temporal. Também, as relações temporais são representadas colocando dois pensamentos em sucessão, isto é, como uma sequência. Assim, a ordem (causa-efeito) é reversível, pois é representada em termos de contiguidade no espaço ou tempo, sem respeitar a noção de temporalidade que é essencial na

lógica bivalente.

Uma vez mais, o processo do pensamento inconsciente respeita alguns aspectos da lógica bivalente mas, são transformados sem precedência no tempo, o que é atemporal.

Resumindo, estas características testemunham, nos sonhos, várias misturas de presença de tempo, espaço, e relações causais, com o desaparecimento delas. Isto diz respeito à lógica bivalente e sua negação.

Matte-Blanco argumenta que o inconsciente descrito por Freud é uma mistura de pensamento normal e aquilo que ele chama de características do inconsciente. Por exemplo, a falta de distinção entre psíquico e realidade externa, quer dizer que a realidade material e a psíquica são as mesmas.

Concluindo, embora o pensamento geralmente trabalhe dentro de um quadro de distinção entre as coisas, o inconsciente que Freud investigou tende a unir e fundir (identificação-união) tudo.

Historicamente, a maioria dos esforços formais para pensar sobre o conhecimento ou compreensão da humanidade têm sido traduzidos em certas leis ou normas de raciocínio, divididas e codificadas num sistema (baseado em proposições concebidas como verdadeiras ou falsas) a que Matte-Blanco designou de lógica bivalente. Esta foi a primeira lógica de que a humanidade dispôs para compreender o mundo. Actualmente, Matte-Blanco demonstra que a lógica bivalente é necessária mas não suficiente.

Como já se referiu anteriormente, Freud argumenta que o inconsciente não se conforma ao conhecimento das normas lógicas, principalmente o princípio da

contradição. O inconsciente tem o seu próprio sistema de normas. Ao tempo em que Freud pensava sobre o inconsciente, matemáticos eminentes elaboravam conceitos sobre o infinito, mas surpreendentemente nem Freud nem os matemáticos conheciam o trabalho um dos outros. Matte-Blanco observa possíveis conexões entre eles e elabora uma reformulação radical das características do sistema do inconsciente.

3- Uma Reformulação do Inconsciente Freudiano¹⁶⁹

3.1. Simetria e Assimetria¹⁷⁰

Freud concebeu a mente como dinâmica - com impulsos, instintos, desejos que estão em conflito. Matte-Blanco não o contradiz, mas parte intencionalmente de um instrumento conceptual diferente. Ele vê a mente não só como dinâmica mas também como discriminadora e classificadora. A sua base conceptual é a teoria matemática de conjunto. Um conjunto é uma colecção de qualquer género; ele pode conter qualquer item ou um número infinito. Quando temos um conjunto de coisas que têm um atributo ou característica em comum, nós temos o que se chama uma classe.

Matte-Blanco evidencia que a mente humana, em cada segundo, tem uma actividade classificatória, pelo uso do termo matemático, conjuntos. O que é diferente do modo de conceptualização psicanalítico, mas é este o ponto principal do trabalho de Matte-Blanco. Começa por argumentar que toda a actividade de pensamento vulgar ou "lógica" (i.e. bivalente) está constantemente em procedimentos instantâneos com combinações de tríades. A mente está sempre reconhecendo ou fazendo proposições a si própria sobre uma coisa, outra coisa e a relação entre elas. Um conjunto vasto (potencialmente infinito) de tais tríades é o ponto de partida pelo qual o pensamento e toda a lógica científica são construídos.

Os conceitos cruciais das ideias de Matte-Blanco são: as características das relações simétricas e assimétricas e a distinção entre elas. Os seguintes exemplos são apresentados como proposições mentais sobre relações assimétricas. Eles abundam, a cada segundo, no pensamento consciente:

- "eu estou a escrever esta página";
- "o João é o pai do Pedro";
- "A é parte de B".

Em todos existe uma relação (dada por um verbo) entre sujeito e objecto. E, mais ainda, a conversão de cada relação não é idêntica à mesma original. É por isso que são chamadas assimétricas. Nas relações assimétricas se mudarmos a ordem deixa de haver sentido. Nas relações simétricas, por exemplo, "A é idêntico a B" e "O João é diferente do Pedro"; se invertermos a relação o sentido é o mesmo.

3.1.1. Lógica Simétrica e o Princípio da Simetria

Pela discussão das ideias de Freud sobre o inconsciente verificamos que é utilizada uma lógica bivalente e relações assimétricas. Através do exame das características do inconsciente, Matte-Blanco mostrou que Freud tornou claro que o pensamento deste tipo é retido pelos processos inconscientes, mas é também acompanhado por qualquer coisa que não é o pensamento desse género. A operação de uma lógica baseada no princípio da simetria (PS) é uma característica do inconsciente como Freud o formulou. Mas, o PS é incompatível com os conceitos de tempo, espaço e movimento.

Logo, é incompatível com o que é referido pelos matemáticos como conceito de ordem total. Ou seja, o inconsciente, na utilização da lógica simétrica trata a

conversão de qualquer relação como idêntica, i.e., trata as relações assimétricas como simétricas.

O modo como o inconsciente trabalha as relações assimétricas é a chave mestra do trabalho de Matte-Blanco. O princípio da simetria é também incompatível com o conceito de espaço. Matte-Blanco verificou que existe uma mistura entre a lógica assimétrica e a simétrica, a que dá o nome de bi-lógica.

4. Espaço e Mente¹⁷¹

4.1. Algumas Noções Gerais Sobre o Espaço

As considerações sobre a dualidade simetria-assimetria conduzem-nos ao problema do espaço-tempo. O princípio da simetria particularmente no que se refere à não-aplicação da lei da contradição pode ser interpretado em termos de espaço multidimensional. Usualmente afirmamos que os objectos materiais estão no espaço e os acontecimentos materiais acontecem no espaço. Alguns acrescentam, com Kant, que os acontecimentos da nossa mente desenrolam-se no tempo; quando isto se afirma, implica por vezes, ainda que não abertamente, que tais acontecimentos não estão sujeitos às leis do espaço.

Descartes afirmou que a mente ou o espírito eram intensidade ou matéria em extensão. E muito recentemente os homens têm repetidamente se interrogado a si próprios sobre a questão que foi respondida por Kant de modo famoso: "O que são agora Espaço e Tempo?" (Kant, *Opus Cit.*). A sua compreensão está intimamente ligada à compreensão do mundo. Kant não evitou concluir que espaço e tempo não são propriedades das coisas mas *intuições à priori da mente*, i.e. intuições que não resultam da experiência ou da estimulação sensorial.

Tais intuições não vêm das coisas mas são, ao contrário, *categorias da mente, formas de intuição à priori*, e não são dadas antecipadamente em consciência mas emergem como um resultado da actividade ordenada que a consciência realiza com o mundo externo. São como construções nas quais a consciência encerra o mundo externo; elas são, contudo, construções *subjectivas* que não têm nada a fazer com a coisa em si mesma. Elas pertencem ao mundo das *aparências*, e estas aparências têm alguma coisa a fazer com o *nosso* modo de surpreender a realidade externa transcendente.

Nem a física moderna nem a filosofia moderna parecem estar satisfeitas com esta ou outras das asserções kantianas sobre o espaço. Do ponto de vista da física, o espaço parece estar intimamente ligado à existência de objectos. Do ponto de vista filosófico, os seguintes conceitos de Lotze¹⁷² parecem resumir um ponto de vista que está mais de acordo com a realidade actual: *[Espaço] não é uma pura aparição em nós a que nada corresponde ao que é real; a cada relação singular das nossas intuições espaciais corresponde um fundamento no mundo das coisas; é somente naquelas propriedades que o espaço tem na nossa consciência que não podem existir em si mesmas, se não forem pensadas ou concebidas intuitivamente.*

Também Hertlings, afirmou que: "As dificuldades do problema do espaço podem ser dissipadas por uma teoria que, em contraste com a teoria idealista kantiana, mantém o objectivo condicionante da representação espacial mas que, por outro lado, também observa o seu conteúdo peculiar de produto da nossa actividade de representação.

De acordo com esta teoria, o espaço pode ser visto como a forma ou maneira na qual devemos representar a coexistência das coisas; as variedades espaciais devem ser atribuídas às variedades objectivas nas relações mútuas entre coisas coexistentes, e são proporcionais a elas. As leis que são deduzidas do conteúdo da

nossa representação espacial são, por esta razão, também adequadas aquilo que corresponde ao seu conteúdo como modo objectivo de ser das coisas".

A posição mais satisfatória parece ser, assim, aquela que mantém que o espaço (ou talvez, melhor, a nossa concepção de espaço) é o resultado de uma actividade da nossa mente que tem uma base no transcendente mundo externo. O espaço é um modo pelo qual a memória traduz certas relações objectivas (i.e. relações do mundo externo). É uma indicação ou sugestão do mundo externo que passou pela rede da nossa mente: uma sugestão de uma correspondência (bi-unívoca?) entre qualquer coisa do nosso pensamento e qualquer coisa do mundo externo).

Tanto os físicos como os filósofos parecem estar de acordo neste ponto. Em física a noção Newtoniana de espaço absoluto, que de certo modo está relacionada com a de Kant (embora por outro lado seja diferente), foi recolocada pelo conceito originado por Leibnitz e expresso em física por Einstein, de espaço *como um sistema de relações*. Deve-se acrescentar que o espaço é considerado como ligado ao tempo num continuum a quatro dimensões, espaço-tempo; também mesmo em física mantém-se alguma coisa da distinção que psicologicamente nós fazemos entre a dimensão tempo e as dimensões espaciais, para o espaço estar colocado a par com as dimensões espaciais em condições de ser multiplicado por um número imaginário -1 .

As variedades do espaço. Tanto os filósofos como os psicólogos distinguem algumas variedades de espaço. Afirma-se que na criança e nos povos primitivos o espaço começou como um conceito que está intimamente ligado à própria pessoa, e a mesma coisa é observada por algumas perturbações orgânicas do sistema nervoso no qual uma regressão aos conceitos primitivos é observada. Tanto a criança como o homem primitivo relacionam os objectos a partes do seu corpo; e

muito disso é preservado na vida de todos os dias nas línguas ocidentais: nós falamos de qualquer coisa que está à frente, ao lado, etc., e estas dimensões são todas antropocêntricas. Também se sabe que a percepção do espaço é uma noção que está acima da experiência de *um* órgão de sentido: é um fenómeno intersensorial.

O espaço da criança, do homem primitivo, do paciente orgânico, a percepção do espaço, e aquilo que é chamado de avaliação do espaço, podem todos ser reunidos sob o nome comum de *espaço psicológico: isto refere-se às espontâneas noções psicológicas sobre espaço externo*. Também ouvimos em psicologia a expressão *espaço interno ou espaço interior*, que pode ser aquilo que toma lugar na nossa experiência interna. Diz-se, por exemplo, que a pseudo alucinação é apanhada no espaço interno e projectada para o exterior, enquanto que a alucinação é percebida no espaço externo. Quanto ao *espaço físico*, este pode ser aquele que empregamos num pensamento menos antropocêntrico para posicionar os processos e os objectos externos: "Nós vêmo-los no espaço visual, ouvimo-los no espaço auditorial, mas pensamo-los como manifestações no espaço físico. Este espaço não nos é dado de modo imediato na percepção; primeiro aprendemos a conhecer as suas relações com a ajuda dos corpos físicos." (Hessen, 1950)¹⁷³.

Finalmente, o *espaço matemático*. É um espaço ideal ou existente, que em si próprio pode ser diferente dos outros espaços já mencionados, mas que podemos empregar para uma concepção científica do mundo físico. Nenhuma destas distinções é de algum modo essencial, elas apenas representam uma escala de crescente precisão na expressão de certos conceitos que já estão implícitos na criança e no homem primitivo. Quando os conceitos de antes, entre, ao lado, são recolocados por comprimento, largura e altura, que é, pelas três dimensões, a única coisa que foi adquirida para dar uma expressão mais generalizada, e a única livre de impurezas desnecessárias, para um conceito primitivo ou infantil.

O espaço matemático representa *na sua origem*, ou pode representar, uma maior generalização do assim chamado espaço físico. Einstein escreveu: "Existe na natureza objectos que correspondem, mais ou menos correctamente, às noções de geometria e para as quais (noções) eles sozinhos, sem qualquer dúvida, deram-lhe nascimento. A geometria tenta ir além da sua origem para proceder tanto quanto possível à sua construção no domínio da lógica." (Einstein, 1921).

De qualquer modo, qualquer que seja a sua origem, o espaço matemático tem o seu próprio *Dasein* ou existência ideal. Não devemos tomar seriamente estas distinções entre vários tipos de espaço, e vamos tentar uma compreensão mais aprofundada, de uma forma unitária, sobre o que o homem pensa sobre o espaço e as suas relações com a mente.

4.2.O Mundo Interno ¹⁷⁴

4.2.1. A Estrutura Bi-lógica

A lógica bivalente e a lógica simétrica podem existir de vários modos na relação uma com a outra. Todos os processos do pensamento têm uma certa estrutura. Matte-Blanco sugere que as nossas ideias, pensamentos e sentimentos sobre pessoas, coisas e suas relações, querem dizer diferentes coisas para nós, que devem ser consideradas zonas mais profundas da nossa memória ou *strata*, conceptualmente diferenciadas de acordo com o grau de simetria presente nesse nível.

Ele sugere que no nível mais profundo (o nosso inconsciente) todos experimentamos uma unidade entre nós próprios, toda a gente e todas as coisas. Isto não é um pensamento assimétrico e não há distinções. Contudo, não há

incompatibilidade com o reconhecimento de diferenças no nível menos profundo, mais consciente ou no nível mais superficial. Nestes termos, a experiência humana pode ser concebida como estruturada pela existência de uma série infinita de *strata*, em que a nossa capacidade para reconhecer diferenças declina com o incremento da simetria. No limite, o nível mais profundo, ele chama-lhe modo indivisível.

Como se concebe esta estratificação como uma estrutura bi-lógica, Matte-Blanco reconhece 5 *strata* (estratos) em que há uma particular combinação de lógica simétrica e assimétrica.

No primeiro stratum (estrato) a experiência é caracterizada pela consciência da separação dos objectos (consciência de objectos bem delimitados). Num nível mais consciente deste estrato existe a concepção ou percepção do concreto e das coisas bem definidas: uma pessoa, um objecto material um preciso pensamento referente a um facto concreto, ou uma noção abstracta, tal como o conceito de liberdade. Neste nível o pensamento é maioritariamente delimitado e assimétrico. Num nível menos consciente deste estrato explora-se as relações entre um objecto concreto e outros, percebe-se as diferenças e as similaridades. Neste nível, o objecto de pensamento pode estar ligado a um grande número de outros objectos. Este primeiro estrato é onde o nível do pensamento é delimitado e absolutamente assimétrico ou percepção.

Um segundo estrato pode ser definido pela similaridade entre as características da consciência e as emoções (as emoções, tal como o consciente, são de facto estruturas bi-lógicas) (mais ou menos emoções conscientes).

O terceiro estrato é aquele em que diferentes classes são identificadas e em que a simetria tem lugar, na medida em que partes da classe são tomadas como o

todo e vice-versa. Neste estrato que identifica o individual e a classe, a intensidade tende para valores infinitos. (Este é o estrato menos profundo: simetrização da classe).

O quarto estrato é definido pela formação de classes e, por isso, também é simétrico, mas algumas diferenciações de classe podem ser assimétricas. Matte-Blanco pensa que é neste estrato que alguns esquizofrênicos tendem a funcionar. Existe uma ausência de contradição. (Este estrato é o da formação de classes vastas que são simétricas).

O quinto estrato é aquele em que o processo simétrico tende para o limite matemático da indivisibilidade -puro *modo indivisível*- . (Estrato mais profundo - o seu limite matemático é a indivisibilidade).

4.2.2. O Significado da Representação nos Sonhos¹⁷⁵.

Freud escreveu:

"Não é infrequente uma sucessão de pensamentos começar por mais do que um *centro*, o pensamento tendo *pontos de contacto*. Cada série de pensamento é quase invariavelmente acompanhada pela sua contraparte contraditória, a ela ligada por associação antitética."

Freud afirma que o sonho não tem significado na sua disposição para representar as relações lógicas entre os sonhos-pensamentos e os sentidos que o material psíquico com que os sonhos são feitos deve ser responsável por essa incapacidade.

Como pode ser visto na passagem citada, o conceito de relação lógica está

inevitavelmente ligado na nossa mente com o conceito de contiguidade ("centro", "pontos de contacto", "ligar", etc.). Contrariamente, podemos dizer a este respeito que os sonhos recusam a pensar em termos de contiguidade. Agora, o que deve ser contiguidade num espaço tridimensional, não necessita ser num espaço de mais do que três dimensões porque, dois volumes podem ser considerados a ocupar o mesmo espaço simultaneamente.

Freud discute a contradição existente entre vários sonhos-pensamentos e nós devemos considerar esta questão por momentos. Ele escreveu: "Eles produzem *conecções lógicas* pela *simultaneidade no tempo*. Aqui estão eles actuando como o pintor que, num retrato da Escola de Atenas ou de Parnassus, representa num grupo todos os filósofos ou todos os poetas. É verdade que eles nunca estão de facto reunidos num único vestíbulo ou único topo da montanha; mas certamente formam um grupo no sentido conceptual."

Vemos aqui que a mesma coisa acontece com o tempo e com o espaço: uma abolição da sucessão, que é retomada por um momento "estando dentro uma da outra", numa simultaneidade de vários elementos sucessivos. Contiguidade e sucessão são tidas sem consideração de um modo similar; por esta razão é interessante notar o salto que Freud efectuou de uma metáfora espacial (conecção lógica) para uma referência ao tempo (simultaneidade) para descrever o que os sonhos fazem: aqui ele combina duas metáforas.

A sucessão temporal pode ser expressa (como, por exemplo, numa representação geométrica) em termos de contiguidade espacial (que mostra também a íntima relação entre espaço e tempo). Assim pode a *conecção lógica* ser representada no sonho.

Quando Freud fala de *conecção lógica* sendo expressa em termos de

simultaneidade, na realidade ele chama a atenção ao facto de que a contiguidade é abolida no sonho, mostrando a falta de consideração que o sonho tem para com a limitação do espaço tridimensional.

4.2.2.1. Os Sonhos Representam Relações Causais Pela Sucessão

Os sonhos não podem exprimir de qualquer modo a alternativa "um ou outro". Aqui, outra vez, este facto pode ser iluminado pela aplicação da representação multidimensional. Se eu me sento numa cadeira, mais ninguém o pode; isto é uma proposição "um ou outro": o meu volume desloca qualquer outro volume. Mas num espaço de dimensões maiores do que três este problema não existe. Freud sublinha que é o narrador quem geralmente interpreta em termos de "um ou outro", e parece natural, porque ele está a pensar em termos de um espaço tridimensional, não o pode fazer de outra maneira.

Devemos considerar outro ponto importante. Quando o sonho refere-se a alguma coisa que é ao mesmo tempo, por exemplo, um jardim e uma sala de espera, isto requer da imaginação alguma coisa que a imaginação pode encontrar somente com grande dificuldade. Um método de tratar com o problema será o de compor uma sala de espera - jardim, que aparece mais ou menos insatisfatoriamente. Um segundo método é o que Freud chama de écran, e é frequentemente empregue em atenção às pessoas. Podemos aplicar aqui as suas notas sobre os modos que o sonho tem para tratar com a similaridade, consonância e a posse de atributos comuns. Ainda é outro modo de exprimir várias atitudes.

De acordo com Freud cada sonho trata com o próprio sonhador. Em certas ocasiões o ego está dissimulado sob várias pessoas que aparecem no sonho; deste modo o sonhador pode jogar vários papéis ao mesmo tempo. *Isto constitui um modo esplêndido de escapar às limitações impostas pelo espaço tridimensional.*

Voltemos agora à composta sala de espera-jardim. Como por vezes se vê, figuras dos dois podem aparecer numa imagem fantástica. Noutras ocasiões, contudo, o sonhador vê uma coisa e ao mesmo tempo sente que se bem que aquela coisa ainda continua como aquela que ele vê, ela é uma outra coisa. Assim um sonhador pode aparecer ele próprio no sonho e ter ao mesmo tempo a forte sensação de ser outra pessoa que aparece no mesmo sonho. Por vezes há uma revelação do sonhador, que pode aparecer duas vezes. Um paciente sonhou que tinha acampado com algumas pessoas. Ele saiu da sua cama embora ao mesmo tempo continuasse nela. Alguém lhe desferiu um tiro "ao que estava na cama" embora o próprio se tenha movido, observado e tivesse medo de retornar à cama. Outro paciente sonhou que estava a dar uma "festa de vômito" em que cada pessoa presente era duas.

4.2.2.2. O Sonhador Ignora a Categoria dos Contrários e Contraditórios

Como Freud escreveu: "Nada parece existir tão longe como os sonhos. Eles mostram uma preferência particular para a combinação de contrários numa unidade ou para representá-los como uma e a mesma coisa." Muitas destas contradições desaparecem se nos movermos num mundo de maiores dimensões, devido ao facto de que estas coisas que são contraditórias em termos de três dimensões não são necessariamente assim em termos de mais dimensões do que três. Para compreender isto podemos estabelecer uma correspondência entre contradição e interpenetrabilidade, i.e., representar a contradição como interpenetrabilidade, e não-contradição como não-interpenetrabilidade.

Finalmente, chegamos a um aspecto muito interessante do sonho, i.e., que frequentemente as imagens aparecem nebulosas e não bem delimitadas. Se supormos que, devido à separação do mundo externo, aumentada a consciência do

mundo interno, revela um fenómeno que pode ser expresso em comparação com espaços de mais de três dimensões, *mas que devem ser representados em termos de três dimensões*, não é assim tão surpreendente que muitas coisas sejam vistas como estando por detrás doutras. O mesmo é verdade numa película fotográfica na qual muitas fotografias são tiradas, uma após a outra: então o contorno torna-se obscurecido.

4.2.2.3. O Exemplo de um Sonho. De um paciente sob análise em que vemos vários modos de tratar acontecimentos relacionados ao espaço:

"Eu sonhei que a pequena Annie Rooney estava em pé frente a um pântano. Ela estava num pequeno fim de terra (não maior do que a sua carpete de trabalho). Ela estava aí, o seu cão à sua direita, pode ter estado na água um bocado. Ela olhava para a superfície da água, e disse: "Olha para a água ensanguentada". Ela parecia pensar que era lindo. Mas o cão olhava para o tronco oco da velha árvore em frente a ela, e tudo o que se podia lá ver dentro era um barbudo homem de cabelo cinzento (como o Morgan em *Tortilla Flat*). Ele não tinha muita expressão excepto um medo febril. Eu não me lembro disto, mas parecia que ele queria fugir, levantar-se da árvore. Ele parecia curvado, observando, e podia se curvar um pouco mais e se esconder. Eu estava levantado à sua direita, e a árvore com o velho homem estava à sua esquerda. Eu estava na terra, mas não parecia estar na água. Eu vi toda a água à minha frente como se estivesse num papel engraçado, mas depois não era mais um papel engraçado. Parecia real, mas não era. Eu não senti, não pensei sobre isso, eu não me preocupei com isso (a realidade disso). A água estava à volta do homem, mas ele não estava nela nem na terra. A água parecia ser sangue à superfície, como óleo, mas misturado com leite, e fiquei zangado porque não era uma cor pura, principalmente porque não era sangue neste caso. Então, rodeei o velho homem. A entrada para a árvore moveu-se para uma posição que podia ver. Vi o velho homem que parecia um caracol. A rapariga e o cão não me podiam ver: o cão podia ver o velho homem, mas ela não. Eu somente vi uma pequena parte dele, parecia a carapaça da concha de um caracol. O seu cabelo cinzento virou-se para a concha, apenas uma pequena parte da concha. Por outras palavras, a árvore parecia-se com uma concha. Ainda era uma árvore, mas oca e espiral. (O cabelo era distinto da árvore, mas como uma concha). Nem parecia que ele lá estivesse mais (o velho homem). Eu tive alguma ansiedade sobre a rapariga. Primeiro porque pensei que o velho homem ia feri-la, e ela não me via. Quando ele se fundiu, quero dizer quando ele introduziu-se na árvore, pareceu ter desaparecido, parecia ter deixado de ter existência. O sentimento que tive foi de que ele iria magoá-la mudando, e senti como se eu próprio fosse feri-la sem ter a mais pequena ideia de como. Evidentemente acordei com uma erecção. Eu sei que senti que depois dele desaparecer eu era o único que iria feri-la. Ele desapareceu e tinha medo dela, ele foi. Ele tinha muito medo dela e foi embora. Eu senti-me tão forte ... ainda sinto como parte de mim ou que ele era parte de mim. Eu não sei como isto foi... Eu não sei porque disse isto, porque tenho a profunda impressão, muito forte, de que o senti deste modo, mas era mais como um facto do que como uma sensação...Como se eu fosse ele...ou se ele fosse ambos, nós do mesmo lado contra alguma coisa, ou como se ele fosse uma parte da minha atitude sobre alguma coisa, e eu fosse outro. Lembro-me muito fortemente, quando acordei, de que era a mesma pessoa, que nós tínhamos o mesmo modo ou outra identidade partilhada, mas eu nunca estive dentro dele. Por exemplo, eu nunca estive dentro da árvore, tenho a lembrança de ter o sentimento, mas não era afinal claro."

Comentário ao sonho:

(a) o que ele viu era real, e não era, era um retrato e também real.

(b) O homem não estava na água nem na terra.

(c) Era sangue como óleo misturado com leite (imagem sincrética).

(d) a árvore era uma concha, mas também o cabelo era uma concha, contudo a árvore era distinta da concha. Aqui há um completo menosprezo pelas identidades: *a fusão e a separação ao mesmo tempo*; eles são diferentes e são o mesmo. O homem incorporado, introduzido na árvore, deixou de ter existência. O narrador expressa alguma "uma ou outra" atitude mas não parece satisfeito; talvez todas estas coisas acontecessem simultaneamente.

(e) ele era o velho homem, o velho homem era parte dele, eles partilharam identidades, mas ele nunca esteve na árvore.

Nada disto pode possivelmente acontecer num espaço tridimensional, mas se as emoções são feitas para corresponderem a imagens que representam em três dimensões um espaço de mais do que três dimensões, é perfeitamente possível para o paciente ser o velho homem e ainda nunca estar dentro dele: pode parecer uma revelação, em dois, de alguma coisa que num espaço de mais de três dimensões realmente é um.

O sentimento de comunidade que penetra o sonho é particularmente interessante. O paciente e o velho homem jogam diferentes papéis e são diferentes pessoas, ainda que exista emoções em comum, que como um manto envolvente fazem deles um só. *Havia multiplicidade, e ainda havia unidade. Esta unidade em multiplicidade torna-se nítida se pensarmos que é uma multiplicidade em termos de três dimensões e uma unidade em termos de muitas mais dimensões.*

Mais interessante ainda é o sentimento de que o velho homem não estava na terra nem na água. Isto não é fácil de explicar, mas uma metáfora em termos de mais de três dimensões pode facilitar a compreensão do que aparece inteiramente caótico. Num espaço de três dimensões se apenas aparece terra e água, uma pessoa deve estar numa delas, mas na representação de um espaço de mais de três dimensões, ambas podem ser uma e o homem pode estar em ambas e não em uma ou outra delas. De um certo modo, ele estava na terra, e de outro modo estava na água, mas não estava "completo" em nenhuma delas. Ele estava na "terra-água" de um mundo de mais de três dimensões. Considerações similares podem ser aplicadas a (a), (c), (d) e (e).

Como conclusão podemos afirmar que numerosos factos que, à primeira vista, aparecem completamente caóticos tornam-se perfeitamente bem ordenados se aplicarmos o conceito de espaço de mais de três dimensões. O sonhador (e o inconsciente) comportam-se como um geómetra que manuseia um número de variáveis superior a três e que é forçado a usar na sua representação um espaço de dimensões não superiores a três.

4.3. A Estrutura Estratificada e o Desenvolvimento Normal

A capacidade psíquica humana para pensamentos diferenciados (formando classes equivalentes e distinguindo os seus elementos) pode ser considerada como o produto do desenvolvimento das relações estruturadas e relativamente estáveis entre os estratos. As operações que ocorrem num estrato geralmente não ocorrem noutra.

No primeiro estrato, o específico é bem delimitado. Os objectos, relações ou situações estão inteiramente isolados. No segundo estrato, por outro lado, há uma

grande interrelação entre os elementos. No terceiro estabelece-se através da simetria identidades entre individualidades, o que não acontece no segundo.

4.3.1. Algumas Formas Específicas da Estrutura Bi-lógica¹⁷⁶

A estrutura estratificada da bi-lógica dá-nos apenas um exemplo do modo como os conceitos bi-lógicos podem elucidar os processos inconscientes. No decurso de um raciocínio de lógica bivalente, uma ligação simétrica é introduzida alternativamente. Às alternativas entre o raciocínio bivalente, assimétrico e o pensamento simétrico, Matte-Blanco dá o nome de *Alassi* - tipo de estrutura bi-lógica (alternando assimetria/simetria).

Um segundo tipo de processo de raciocínio, em que o mesmo pedaço restrito da realidade é vista simultaneamente pelo ponto de vista do raciocínio normal ou assimétrico e por um ponto de vista simétrico, dá pelo nome de *Simassi* - tipo de estrutura bi-lógica (simultâneamente assimétrica/simétrica).

Existe um terceiro tipo de raciocínio bi-lógico que tem ligação com o que Freud inicialmente descreveu como marcas distintas do processo primário (deslocamento e condensação), quando nós deslocamos o aspecto de uma dada pessoa ou de nós mesmos para outra pessoa (no caso de nós próprios é uma forma particular de deslocamento chamado projecção).

Para Matte-Blanco o espaço psíquico não deve ser concebido como um espaço tridimensional mas, como um espaço multidimensional de n dimensões. Esta ideia parece ser de grande valor para o pensamento psicanalítico. De acordo com Matte-Blanco, as ideias matemáticas sobre as consequências de representação multidimensional de um espaço num espaço de pequenas dimensões ($n-1$) resulta

numa repetição de pontos.

Por exemplo, a representação convencional de um triângulo (ABC) em duas dimensões, se o representarmos com menos dimensões, i.e., numa linha (ABCA), mostra que a mente regista muitas qualidades diferentes nas coisas e por isso absorve várias dimensões, mas só se imagina em três dimensões.

Deste modo, a experiência de que os *self* são repetidos como no fenómeno da projecção que é uma função da mente, reduzindo a sua experiência multidimensional a uma imaginação tridimensional. A este tipo de estrutura particular bi-lógica é dado o nome de *tridim* (estrutura bi-lógica tridimensionalizada).

4.4. Uma Nova Perspectiva do Mundo Interior: A Matriz Básica da Projecção e Introjecção

Tendo discutido a assimetria e a simetria, os estratos criados pelos graus de simetria e as estruturas bi-lógicas, pode-se observar de outro modo o mundo interno. Utilizando as ideias de Matte-Blanco torna-se evidente que o conceito usual de "mundo interno" é tridimensional, envolvendo espaços definidos e com a ideia de "dentro" e "fora".

Matte-Blanco mostra-nos em detalhe que a projecção é uma forma particular de deslocamento, assim como a introjecção, ambas numa base simétrica. Ao nível em que cada simetria toma lugar, identificando o *self* com outro objecto, ele chama-lhe o nível da matriz básica da projecção e introjecção. O atalho final, contudo envolve funções assimétricas. A projecção retem parcialmente relações espaciais, mas o tempo é simétrico. A este estrato em que a assimetria é usada em defesa, ele chama o *nível de encontro do mecanismo*.

4.4.1. O Infinito como uma Estrutura Bilógica e a sua Função nas Emoções e Afectos¹⁷⁷

Quando uma simetria tem lugar dentro de uma classe ou conjunto, as diferenças entre os seus elementos tendem a desaparecer. Uma consequência disto é que a discriminação de qualquer hierarquia (que é assimétrica) desaparece na classe. O que quer dizer que um membro ou subclasse de uma classe pode ser conhecida somente como idêntica a toda a classe. Isto poderá acontecer no pensamento psicótico, em que plantas animais e humanos são igualmente maus, porque eles são seres vivos e todas as coisas vivas são más.

Matte-Blanco equacionou este fenómeno em que as partes são iguais ao todo, matematicamente, e a resposta é de que isto só acontece quando a classe é infinita, i.e., mesmo conceptualmente não há limites. Por exemplo, o conjunto de todos os números 1,2,3,4, etc.; isto é um conjunto infinito; se tomarmos uma parte deste conjunto, ou seja, o subconjunto de todos os números (2,4,6,8, etc.) este conjunto também é infinito. Logo, ambos os conjuntos são o mesmo, i.e., infinito. Deste modo, concluiu que matematicamente as classes infinitas pertencem de um modo em que as partes são iguais ao todo quando a simetria tem lugar.

Assim, introduziu a ideia de infinito em psicanálise, pelas experiências de infinito que temos, por exemplo, em experiências emocionais (omnipotência, idealização, amor, fome, medo...). Todos os afectos contêm elementos do infinito. Ou seja, todos os afectos contêm um pensamento simétrico. (Como nos estratos lógicos da mente, em que é no 2º estrato que as emoções conscientes são experienciadas).

A noção freudiana do inconsciente contém implicitamente dois aspectos essenciais: o conceito de estrutura bi-lógica e uma antinomia fundamental que é a

sua mais óbvia consequência.

. **Emoção e pensamento.** As emoções são usualmente descritas em termos que tendem a sublinhar a falta de delimitação dos seus contornos e a falta de precisão no seu "interior". Parece que a emoção, que pode ser descrita em termos de conjunto infinito, pode ser colocada em correspondência bi-unívoca com um espaço de dimensões infinitas. O pensamento pode sair da emoção e pode ser colocado em correspondência bi-unívoca com um espaço de menor dimensões que emergiu ou é um componente de um espaço de maiores dimensões correspondente à emoção.

. **Corpo e alma.** É interessante reflectir como, o que os antigos diziam: "o corpo é o invólucro mortal do espírito", corresponde ao que pode ser expresso em termos geométricos, no qual um espaço de n dimensões pode "envolver" um espaço de $n+1$ dimensões: um cubo é "envolvido" pelos seus planos delimitados. Isto sugere que o espírito ou alma, seja o que for, é intuitivamente concebido como tendo um maior número de dimensões do que o corpo ou a matéria. Por outro lado, em geometria diz-se que um espaço de n dimensões se situa inteiramente num espaço de dimensões maiores que n . A diferença entre isto e a primeira asserção pode consistir no facto de que o cubo ou outra figura representa uma "porção" do espaço tridimensional, enquanto que a segunda asserção pode ser tomada no seu sentido mais amplo, no qual qualquer uma das dimensões de um dado espaço é de tamanho ou magnitude infinita. Se tivermos um espaço infinito tridimensional, todos os planos que possam ser concebidos nesse espaço estão situados nele, enquanto que se considerarmos um cubo, que é uma porção desse espaço infinito, ele será "delimitado" por planos que, de qualquer modo, se situam no espaço infinito tridimensional.

Estas reflexões abrem-nos novas perspectivas, tais como permitir-nos definir

um ser humano individual como tendo um infinito número de dimensões, mas tais dimensões são de tamanho ou magnitude finita; e que se situam num espaço de um infinito número de dimensões, cada qual de um tamanho ou magnitude infinita. Isto sugere uma relação entre indivíduo e a comunidade.

4.4.2. Fenómeno Mental: realmente ou apenas Metaforicamente Espacial?

A introdução do conceito de profundidade na mente não pode ser tomado num sentido metafórico: uma correspondência bi-unívoca. O profundo inconsciente não é mais profundo que o consciente em qualquer sentido espacial tridimensional *real*, ou seja, como um objecto do espaço perceptual. O sentido mais profundo desta questão é o de que o pensamento em si próprio e a lógica não podem estar ausentes do espaço, porque este conceito (espaço) é essencial para o conceito de relação, que, por sua vez, está na fundação da lógica.

Se empregarmos comparações em termos de espaços de mais de três dimensões, certos fenómenos, que de outro modo pareceriam incompreensíveis e em desordem, tornam-se fácil e sistematicamente organizados. Assim, o mínimo útil que a dimensão múltipla pode reivindicar é o de ser uma mais adequada metáfora para descrever algum fenómeno mental. A metáfora simplesmente transmite o uso de um exemplo ou elemento de um conjunto ou classe caracterizado por uma certa relação ou classe de relações.

Quando nós comparamos um dado fenómeno mental a um acontecimento espacial, nós estamos apenas a implicar que transmite tantas variáveis quantas o espaço tem de dimensões: uma correspondência bi-unívoca. Assim, se o espaço de mais de três dimensões parece mais adequado para certos acontecimentos mentais, isto quer dizer que estes acontecimentos transmitem mais do que três variáveis, e que a correspondência bi-unívoca deve ser feita em termos desse grande número

de variáveis. É este o significado desta utilização do conceito de espaço de n dimensões.

Considerando a utilização do espaço tridimensional na vida quotidiana, do ponto de vista das matemáticas, o espaço tridimensional é um sistema de coordenadas nas quais três variáveis estão sustidas. Quando este sistema é representado geometricamente coincide com o que ordinariamente estamos acostumados a chamar de espaço. Se tomarmos qualquer objecto sólido como percebido pelos nossos sentidos, é fácil aplicar-lhe o sistema cartesiano das (três) coordenadas. A este respeito o conceito de extensão é realmente um método de exprimir os dados da experiência sensorial como elaborados pelo homem mediano.

4.4.3. Outras Reflexões na Possibilidade de Imaginar Dimensões

Usualmente associamos o volume com alguma coisa palpável, sólida ou líquida, embora saibamos que o mesmo conceito pode ser aplicado aos gases. Por outras palavras, na mente da pessoa mediana, as três dimensões estão associadas com os sentidos da visão e tacto. Esta parece ser a forte tendência no homem para identificar a *existência real* com volume, ou seja, com alguma coisa que tenha três dimensões. Nós podemos conceber e imaginar objectos tridimensionais, tais como um cubo de madeira, de água, de ar ou outro gás.

Também podemos facilmente conceber um espaço bi-dimensional, mas quando tentamos *imaginá-lo* (i.e., uma superfície), temos de o ligar a alguma qualidade sensorial. Podemos então cortar um bocado de papel numa forma triangular e tratá-lo como se tivesse uma superfície, contudo, como o papel tem espessura, é com efeito um volume. Torna-se evidente que a menos que lhe atribuamos alguma qualidade sensorial que pode aparecer somente em conexão com o volume, a superfície desaparece dos nossos sentidos, para tornar-se apenas

um conceito. Sempre que tentamos imaginar o conceito de superfície estamos realmente a tratar com volumes.

Exactamente o mesmo pode ser dito observando uma linha, que é, um espaço de uma dimensão. A representação de uma linha num bocado de papel é realmente um volume, e se a fizermos fina e estreita para a aproximarmos do conceito de linha, outra vez tende a desaparecer do ponto de vista sensorial; assim como o ponto, um espaço de dimensão zero.

Deste modo, podemos concluir que o único espaço que tem algum significado para os nossos sentidos é o espaço tridimensional, mais precisamente, os objectos tridimensionais. Sempre que queiramos representar ou imaginar qualquer outro espaço automaticamente o reduzimos a um espaço tridimensional. Concerteza, não é o mesmo quando o *pensamos* conceptualmente ou quando manuseamos fórmulas que lhe estão relacionadas. O nosso conceito de sólido é derivado de uma experiência sensorial e não é uma reprodução da realidade. Por outras palavras, o sentido do tacto foi feito para estar em linha com o sentido da visão; porque, como sabemos, a "natureza" da cor é a da vibração ou onda, e a percepção do vermelho, amarelo, preto, etc., é inteiramente um fenómeno psicológico.

Podemos concluir, primeiro, que qualquer que seja a natureza real do mundo, estamos perfeitamente livres para investigar as variações e características das experiências psicológicas do mundo, por exemplo, as *percepções* tais como cor, som, etc. A segunda conclusão é importante para a nossa presente proposta: o conceito geométrico de espaço, mais precisamente, a representação geométrica do nosso conceito de espaço, é realmente uma elaboração das nossas percepções sensoriais.

O espaço é mais uma experiência psicológica e/ou construção psicológica do

que, por vezes, parece.

4.4.4. Possibilidade de uma Representação Geométrica do Princípio de Simetria. Necessidade de Espaço Multidimensional

O significado da representação geométrica - uma representação geométrica de uma coisa ou acontecimento faz uso de conceito matemático de espaço. Se a coisa em si própria está ligada ao conceito de espaço não há problema, porque então a representação é, num sentido, uma reprodução ou imitação da coisa. É o caso de, por exemplo, um plano arquitectónico. Mas, quais as implicações de uma representação geométrica de qualquer coisa que, em si própria, não tem nada a ver com o espaço (real)?

A resposta parece bastante simples: tal representação reproduz com a ajuda de elementos espaciais as mesmas relações que existem na coisa que é representada de acordo com uma convenção que está previamente estabelecida e que deve ser mantida.

Talvez o caso mais simples seja a representação de números racionais pelos segmentos de uma linha recta. Tomemos dois números, 8 e 4, por exemplo. Cada um pode ser representado por um segmento de uma dada linha. Se a representação está correcta então a relação entre estes números, que em si própria é um número (a relação entre 8 e 4 é 2) é reproduzida entre os segmentos: a relação entre o segmento correspondente a 8 e o que corresponde a 4 é 2; por outras palavras, é também um número e o mesmo número. O mesmo acontece para qualquer tipo de representação geométrica. Podemos dizer que entre a representação e a coisa representada há uma correspondência bi-unívoca e que em termos desta correspondência ambas são equivalentes.

Se desejarmos representar o princípio da simetria geometricamente, podemos introduzir o conceito de vector e dizer que um dado vector a estará na representação considerado como idêntico a outro vector b da mesma magnitude e direcção e sentido oposto:

$$\begin{array}{c} \text{-----}> \\ a \end{array} = \begin{array}{c} <\text{-----} \\ b \end{array}$$

Esta parece uma correcta representação do nosso princípio. O princípio da simetria não refer a magnitude, mas a *relação* entre os elementos desta representação gráfica é idêntica à relação entre os elementos do princípio da simetria:

$$x \text{ é uma parte de } y = y \text{ é uma parte de } x$$

Se y é, por exemplo, uma linha definitiva, não subdividida, ou um quadrado composto de uma só parte, ou um volume que é unitário, não dividido, então qualquer tipo destes três espaços (linha, plano, volume, que é, um, dois e espaço tridimensional) pode representar adequadamente a igualdade mencionada. Mas será apenas um caso particular desta igualdade, e o problema surge quando tentamos representar um caso em que o total é composto de várias partes diferentes e quando, de acordo com o nosso princípio, cada parte deve ser idêntica ao total e também idêntica às outras partes. Podemos representar um total que é formado de várias partes como uma superfície dividida em tantas porções como partes, cada porção correspondendo a cada parte. Mas neste caso a contiguidade exige que cada parte deve corresponder a uma diferente porção da superfície logo correspondendo a qualquer outra parte. É óbvio que neste sentido não podemos representar a nossa proposição. Mas, podemos ter pontos, linhas e volumes "repetidos" numa representação geométrica de espaços de mais do que três

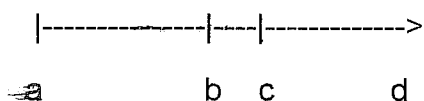
dimensões. Com isto em mente, podemos proceder à representação geométrica do princípio da simetria.

Se assumirmos (a) que a coisa que é considerada um todo tem uma correspondência bi-unívoca com um espaço de, digamos, quatro dimensões e que as partes correspondem a espaços de três dimensões, (b) que esta coisa ou todo é "vista" com olhos que podem somente "ver" três dimensões, então, e somente quando estas condições forem preenchidas, para a pessoa que está a observar, o todo e as suas partes aparecem como ocupando o mesmo volume. Se chamarmos a este volume o total, então o todo é igual às suas partes e uma parte é igual a outra parte.

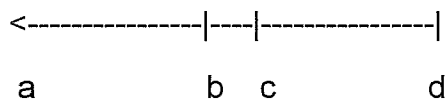
Em termos mais gerais, se o todo é concebido como tendo mais do que três dimensões e as partes como tridimensionais, e a representação é feita em termos de três dimensões, então é possível encontrar uma representação adequada do princípio da simetria (a parte é necessariamente idêntica ao todo).

Quando afirmamos que y segue depois de x estamos a empregar o conceito de tempo, de sucessão. É bem sabido que o tempo tem apenas uma dimensão e é representado usualmente por uma linha; mas esta linha tem magnitude, direcção e sentido: é um vector. Representando o tempo como um vector podemos representar a distinção entre passado, presente e futuro.

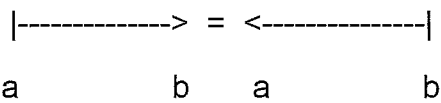
Considerando quatro acontecimentos, a , b , c , d , numa sucessão de a a d . Na representação geométrica marcaremos cada acontecimento por um ponto no vector tempo:



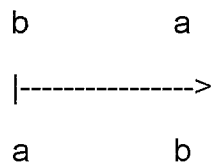
Este vector representa todas as relações de tempo existentes entre estes quatro acontecimentos. Se agora aplicarmos o princípio da simetria (não pode haver sucessão), então a representação deve ser considerada como sendo idêntica à seguinte:



Colocando estes vectores frente a frente como membros de uma igualdade, representamos adequadamente a formulação do nosso princípio. Mas nós não estamos a representar adequadamente um grupo de acontecimentos submetidos ao nosso princípio. Para efectuar isto consideremos primeiro apenas os acontecimentos *a* e *b*. A ilustração



representa o princípio, mas não os acontecimentos. Mais, é necessário representá-los adequadamente. Se a sucessão é representada por um vector da esquerda para a direita, então o nosso princípio pede que *a* tem de ser ambos na esquerda e na direita de *b*. Isto pode ser representado como segue:



Nesta ilustração vemos que cada ponto representa ambos os acontecimentos. Se agora tivermos três acontecimentos, as coisas tornam-se mais complicadas. Pelo nosso princípio segue-se:

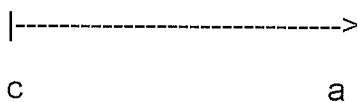
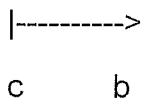
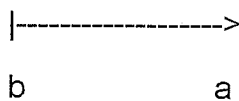
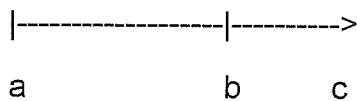
b segue depois de a = a segue depois de b

c segue depois de b = b segue depois de c

Mas se ambas estas igualdades são verdadeiras então podemos concluir

c segue depois de a = a segue depois de c

Esta situação complexa pode ser representada graficamente como segue:



Isto é, a representação completa é formada por todos os quatro vectores considerados como sendo dados juntos em um vector. Neste caso cada ponto tem de representar todos os três acontecimentos. Se aumentarmos o número de acontecimentos podemos concluir que numa representação de um tipo de "tempo" que é conforme ao nosso princípio, cada ponto do vector tem de representar todos os outros pontos do vector, ou seja, todo o vector. Por outras palavras, cada ponto do vector torna-se igual ao vector total.

Um espaço de n dimensões (no caso uma) torna-se igual a um espaço de $n-1$ dimensões (no caso 0). Esta representação é significativa, porque usualmente no nosso pensamento tratamos com objectos materiais, um dos quais é o corpo, que pertence ao espaço tridimensional (se, para simplificar, a variável tempo é considerada como constante).

Com esta ajuda podemos agora compreender mais facilmente uma importante característica do pensamento esquizofrénico, a alteração das relações espaciais. Se alguém tem uma experiência de qualquer tipo de fenómeno (psíquico) com mais do que três variáveis, e se vive num espaço tridimensional e não é matemático, ele está no limite para exprimir tudo em termos da sua própria visão tridimensional do mundo. Uma consequência necessária é a repetição de volume, as multiplicidades que são tão familiares não apenas no pensamento esquizofrénico mas também nas experiências aqui descritas.

Podemos concluir, assim, que o princípio da simetria e os seus corolários são susceptíveis de serem representados geometricamente se usarmos o conceito de espaço multidimensional para tal propósito. Se isto é assim, então a expressão (inconsciente) das manifestações mentais com a ajuda da bi-lógica e esta em termos de dimensões múltiplas, pode vir a coincidir. Neste caso, um formidável passo em frente tem sido dado para a compreensão do fenómeno mental; e o mesmo pode ser dito observando a relação entre a simples lógica bivalente e a lógica do inconsciente e da emoção.

Já foi referido que o conceito de espaço estava inevitavelmente ligado aos conceitos básicos da lógica. Acrescentamos agora que a lógica bivalente requiere até um espaço tridimensional, mas possivelmente somente um espaço com uma dimensão. Enquanto que o princípio de simetria e a bi-lógica requerem maiores (até

ao infinito) espaços dimensionais. Basicamente, contudo, ambos podem ser subclasses de uma classe geral maior. Em tal caso, a interpretação geométrica do princípio da contradição pode ser confirmada por este outro ângulo.

No que diz respeito à representação geométrica do tempo, sugere-se que, tal como no espaço, também no tempo haverá a possibilidade de conceber não apenas o tempo com uma dimensão - ao qual estamos acostumados - mas com duas, três... infinita dimensão do tempo.

Talvez isto abra a possibilidade de estudar o conceito de eternidade.

5. A Antinomia Fundamental dos Seres Humanos e do Mundo¹⁷⁸

Na opinião de Matte-Blanco esta é a expressão sumária das descobertas de Freud sobre a natureza do inconsciente. Por antinomia, Matte-Blanco entende o sentido usual do mundo, i.e., a incompatibilidade entre duas asserções que podem ter iguais direitos para serem verdadeiras. No dicionário de Oxford, antinomia quer dizer "intolerância mútua; incapacidade de existência conjunta no mesmo sujeito".

Assim, se o inconsciente freudiano é um conjunto de estruturas bi-lógicas, quer dizer que um seu aspecto corresponde à lógica clássica e o outro é a expressão do princípio da simetria, em que se desenvolve a psicanálise, e descreve as violações desta lógica precisamente no mesmo aspecto do mesmo argumento.

Por isso, pode-se afirmar que existem nas várias estruturas humanas uma antinomia fundamental resultante da presença conjunta de *dois modos de ser* que são incompatíveis um com o outro e, apesar disso, existem e aparecem juntos no mesmo sujeito. Isto é incompreensível para o nosso pensamento normal. Eles

aparecem juntos, ainda assim incompatíveis e nunca se fundem para formar um conceito unitário. Neste sentido, parecem-se como o oxigénio e o nitrogénio existente no ar, que estão separados e nunca se combinam em dióxido de nitrogénio.

Esta antinomia é fundamental porque parece estar presente não apenas nos seres humanos, mas tanto quanto podemos perceber, em todo o lado. Um exemplo de antinomia, está no facto de Freud considerar os processos inconscientes como atemporais. Por definição, um processo é qualquer coisa que se desenvolve no tempo. Em termos de lógica clássica, uma certa manifestação do inconsciente envolve tempo. Mas à luz de um *modo indivisível* - que exprime a configuração distinta do inconsciente freudiano - verifica-se que é visto como atemporal. Assim, confrontamo-nos com qualquer coisa que no mesmo aspecto do mesmo argumento (temporalidade), ambos são temporais e atemporais: precisamente uma antinomia.

Para Matte-Blanco, as características do Inconsciente (Ics) formuladas por Freud resultam da aplicação do princípio da simetria. Se os princípios matemáticos que regem o processo primário (Ics) formam uma bi-lógica (bi porque combina um aspecto da lógica clássica - generalização- com uma outra lógica, a simétrica), os que regem o processo secundário formam uma lógica bivalente, a lógica Aristotélica. Assim, a lógica do processo primário (Ics) é simétrica e a do secundário (Consciente) é assimétrica. Estes dois tipos de pensamento nunca se fundem, mas estão lado a lado em todos os níveis do homem.

Freud na segunda teoria metapsicológica substitui o sistema Ics por outros dois conceitos: a qualidade de ser do inconsciente (a sua relação com o consciente) e o Id. Matte-Blanco propõe, respectivamente, aos dois conceitos: o modo de ser simétrico (MSS) e o modo de ser assimétrico (MSA). Matte-Blanco chama também ao MSS - modo indivisível - e ao MSA - modo divisível -. Estes modos de ser

produzem o pensamento simétrico e o assimétrico, manifestando-se o primeiro pelo segundo e derivando o segundo do primeiro. Por isso, existe uma antinomia fundamental resultante da coexistência destes dois modos de ser que, sendo incompatíveis, aparecem entremeados, mas nunca fundidos.

As emoções são um aspecto da vida mental que como o lcs têm uma estrutura bi-lógica, o que não quer dizer que sejam uma manifestação do lcs. Do mesmo modo que, o conceito de infinito é uma das bases da nossa compreensão do mundo, é uma forma de expressão da bi-lógica, contudo não é o mesmo que lcs.

Nós relacionamo-nos com os outros como um todo indivisível, só que na nossa natureza está presente a divisão interna - a antinomia.

6. Maior Dimensão do Espaço e Tempo¹⁷⁹

Bion e Bohm, o primeiro psicanalista e o segundo físico, têm escrito extensivamente sobre a formação do espaço e chegaram a conclusões similares. Por exemplo, concordam que o espaço euclidiano tridimensional não é um dado, mas antes, um especial caso limite de um muito mais extensivo espaço de n dimensões.

De acordo com Bohm¹⁸⁰ (1982a) se alguém segue a ideia de espaço tridimensional na física quântica, emerge "uma muito mais sutil ordem multi-dimensional, que eventualmente dissolve-se num vasto oceano de energia. A ordem do espaço é assim o território em que qualquer coisa pode existir ou ter lugar no mundo material, e é também o território em que qualquer coisa pode ser conhecida ou experienciada na mente" (p.213).

Espaço e tempo não podem mais ser pensados meramente como categorias a priori (*à la Kant*)¹⁸¹, mas antes como matrizes através das quais o universo criou as condições para a sua evolução posterior. Na concepção pós-moderna, espaço e tempo não são simplesmente derivadas da posição e movimento, mas provêm de um profundo processo de desdobramento da ordem implicada.

É crucial notar que na nova física, o espaço não é pensado como mera "vacuidade" homogénea. Ele tem qualidades que estipulam a matéria no seu interior, tal como a curvatura, singularidades (buracos negros)¹⁸², e buracos secretos em outras possíveis dimensões. De facto, há apenas espaço, com relativamente áreas minuto de grande densidade representadas pela matéria; assim, o espaço não é aquilo que separa os objectos (como previamente assumido), mas aquilo que os une.

Analogamente, o espaço mental não pode mais ser pensado como qualquer tipo de ideal vazio; ou seja, meramente um espaço para o id, ego, superego, e outros objectos a existir. É agora geralmente entendido, particularmente com respeito a mais sérios defeitos estruturais, que "os conteúdos da psicologia infantil podem ser entendidos apenas em relação à matriz psicológica dentro da qual estes conteúdos existem" (Ogden, 1983, p.180)¹⁸³. É importante ou aparentemente categorias evidentes em si do espaço tridimensional e do tempo unidireccional, qualquer que seja a actual estrutura do mundo; elas são constructos, ainda que necessários, que facilitam a evolução do pensamento.

Em *Transformations* (1965)¹⁸⁴, Bion escreveu sobre este conceito de espaço mental e sustentado sobre o desenvolvimento do pensamento. Ele descreveu "transformações em alucinação" como um modo de funcionamento mental que tem lugar "numa área de dimensões infinitas que não pode actuar como um continente", e como "uma imensidade tão grande que não pode ser representada mesmo pelo

espaço astronómico" (Bion, 1970, p.12). Isto é "tão vasto comparado com qualquer realização do espaço tridimensional que a capacidade do paciente para a emoção sente estar perdida porque a emoção em si própria sente-se absorvida e perdida na imensidade" (Bion, 1970, p.12)¹⁸⁵.

Implicado no pensamento de Bion está este tipo qualitativamente diferente de espaço mental que é a condição principal do ser humano, e que um processo de desenvolvimento é requerido de modo a este espaço ser capaz de se manifestar. Este processo envolve descobrir um continente - a mãe com sonho(fantasia) - ambos tolerando e transformando o que de outro modo permaneceria um incontido e concreto "terror sem nome". Isto envolve projecção num agradável continente de menos dimensões.

Grinberg, L. *et al.* (1972)¹⁸⁶ resumiram Bion como se segue: "O desenvolvimento de um conceito não psicótico de espaço e tempo opõem-se ao estabelecimento de uma conjunção constante de factos da experiência em relação à presença e ausência do objecto... Isto conduz-nos ao crescimento concebido como evolução" (p.95). Se este contimento e transformação não ocorrerem: [Poderá] resultar numa defeituosa "fronteira limite da pele" manifestada por um tal sentido subjectivo de uma superfície porosa da pele que os impulsos são sentidos a "rachar" ou outros podem ver-se em si experienciado como transparente. Central à possibilidade de formar uma saudável relação com o seio - continente é a capacidade para tolerar a frustração inerente na realização que se faz sem controlo onnipotente sobre o curso da vida, o conforto e o sentido.

A análise de Bion dos esquizofrénicos¹⁸⁷ conduz à compreensão de que, a incapacidade para tolerar a frustração é soberana nestes indivíduos que tendem a experienciar o seio ausente como a presença activa da perseguição de um mau seio, que é então por sua vez aniquilado com destrutivos ataques invejosos. Assim, estes

"ataques em ligação" excluem o "espaço potencial" (onde o pensamento reflectivo pode ocorrer) entre impulso e acção.

Grotstein¹⁸⁸ (1977) está de acordo que: "O desenvolvimento do aperfeiçoamento e tolerância do "buraco", o espaço na distância e no tempo entre o ir e o vir do objecto primário, constitui o "baptismo" do espaço" (p.56). Embora isto possa parecer complicado, é um fenómeno de ubiquidade tratando-se de pacientes esquizofrénicos.

Um paciente - um esquizofrénico crónico de trinta e sete anos - começou a sessão a dizer que os seus pais não mais o visitariam como várias vezes o fizeram, porque a sua mãe tinha sofrido um golpe. Preocupava-o que não tivesse dinheiro (os seus pais tinham-lhe dado dinheiro quando o visitaram) e que não fosse capaz de comprar cigarros, pois gostava muito de cigarros. Como a sua voz se tinha tornado mais agitada, reclamou que os seus pais eram "basicamente pessoas sós que necessitavam de ser colocadas na cadeira eléctrica". E quando uma chamada de atenção foi feita à sua raiva e desapontamento, ele tornou-se irado e indignado com o terapeuta por supôr que tinha de facto experienciado qualquer frustração; isto é, provocado a sua onnipotência.

Esta sequência demonstra a incapacidade da mente psicótica para tolerar (ou mesmo representar) a ausência do necessário objecto de satisfação, a aniquilação da ligação entre as personalidades, a projecção explosiva do ávido e não preenchido (mas produzindo culpabilidade) desejo, e a manutenção de uma insignificante onnipotência.

Comparando as formulações de Bion com as de Bohm, é imediatamente evidente que o domínio das "dimensões infinitas" de Bion é análogo à implicada ordem de n dimensões de Bohm.

A dinâmica fundamental da mente e do cosmos é a relação entre estas duas ordens de espaço. Ao mesmo tempo que é o mais básico conflito no homem, também, como estado prévio, estabelece uma dinâmica que cria a possibilidade de evolução.

Dentro deste interjogo recursivo, as nossas mentes constantemente produzem tentativas de formulações com o propósito das dimensões dadas e profundidade para a nossa existência. Mas a palavra operacional aqui é outra vez criar(formar), e uma mente está efectivamente morta quando o pensamento torna-se saturado com a rígida e final "solução".

6.1. O Tempo e a Ordem Implicada

A consideração de Bion da génese do tempo unidireccional é também análoga à de Bohm. Descrevendo a dispersão psicótica como um ataque ao elo de ligação¹⁸⁹, Bion escreveu, "Os factores que reduzem o seio a um ponto, reduzem o tempo a agora. O tempo é desnudado do passado e futuro. O "agora" é subjectivado para atacar similares a estas entregas contra o espaço" (1965, p.55)¹⁹⁰. O "ataque no tempo" conduz a um muito peculiar fenómeno recôndito que Bion, contudo, sente ser essencial em se tratando com o paciente esquizofrénico. Ele escreve que, como uma consequência da explosiva "dispersão psicótica":

" O que pode então parecer ao observador como pensamentos, imagens visuais e verbalizações tem de ser observado por ele como destroços, restos ou fragmentos do discurso imitado e da sintética emoção histriónica, flutuando num espaço tão vasto que os seus confins, tanto temporais como espaciais, são sem definição. *Os acontecimentos de uma análise, espalhados sobre o que para o*

analista são muitos anos, são (para o paciente) mas fragmentos de um momento disperso no espaço" [1970, p.13]¹⁹¹.

Aqui Bion foi tocado por uma profunda noção, que parece ser o equivalente psicológico do teorema de Bell em física - uma ideia central no pensamento de Bohm. O teorema de Bell é a mais proeminente interpretação do que é conhecido como a experiência Einstein-Podolsky-Rosen (EPR) na física quântica, e é considerada por muitos físicos quânticos de extrema significância na sua modificação de algumas asserções básicas da fina estrutura espaço-tempo do universo.

O teorema de Bell diz que qualquer partícula atômica que esteja uma vez contígua, se separada, fica de uma maneira ou de outra em contacto instantâneo com as outras - não interessando a distância entre elas. Isto é tecnicamente chamado de "nenhuma localidade" ou "acção à distância", e é uma das principais características da ordem implicada. "O sistema de duas-partículas é um todo indivisível, mesmo se as partículas estão separadas por uma grande distância... Estas conexões não são sinais no sentido einsteiniano; elas transcendem as nossas noções convencionais de transferência de informação". (Capra, 1982, p.87)¹⁹². Esta relação interna parece confirmar a noção de Bohm de uma ordem implicada na qual todas as partes do nosso universo estão em contacto instantâneo umas com as outras, fora do campo do tempo.

Bohm (1980)¹⁹³ inventou uma experiência do pensamento que nos pode ajudar a compreender o EPR e a dispersão psicótica de Bion. Primeiro, considere-se um tanque padrão, rectangular, contendo um peixe. Há duas câmaras video observando o tanque através de lados que são ângulos rectos uns para os outros. As imagens resultantes são projectadas em dois ecrãs de televisão separados noutra sala. Se uma pessoa agora observa estes ecrãs sem conhecimento do

tanque de peixe, ela verá o que parece ser dois peixes separados. Torna-se imediatamente claro que há alguma conexão entre os dois peixes, porque se um se mexe o outro também.

O impulso científico é olhar para algum tipo de conexão causal entre eles. O que provavelmente não ocorre à pessoa, como Bohm assinalou, é que as imagens nos dois écrans são presentemente projecções a duas dimensões de uma realidade tridimensional; embora pareçam separadas, elas estão de facto unificadas numa dimensão maior. Isto é precisamente como Bohm entende o EPR: as duas partículas tridimensionais não estão separadas uma da outra, mas podem ser observadas como projecções tridimensionais de uma realidade a seis dimensões, que é implicada.

Para estender a metáfora em psicanálise, podemos dizer que o presente peixe na ilustração de Bohm é para Bion O. A imagem dos dois peixes é T. A mente psicótica dispersou o presente peixe (representando uma experiência frustrante) para bem longe. (Presentemente, podemos necessitar de mais do que dois écrans para conter a dispersão psicótica). Como um substituto do contido, a mente psicótica aniquila não somente a experiência frustrante mas a capacidade para experienciar. Alguns dos pedaços são expedidos para o corpo, alguns para o meio ambiente, e outros para um discurso fragmentado. A separação destes pedaços em "tempo" é presentemente uma medida de quão longe foram dispersos no espaço mental. Outra vez, o que pode parecer ser ainda um formalismo esotérico tem relevância clínica imediata quando se trata da parte psicótica da mente. Diz Bion (1970):

[A] análise pode ser vista como um momento no tempo extensivo então torna-se uma linha ou superfície expelida por um período de anos - uma membrana extremamente fina de um momento. Observando assim, A análise total pode ser

vista como uma transformação na qual uma intensa explosão emocional catastrófica ocorreu (elementos da personalidade, unidos, e uma segunda personalidade foram instantaneamente expelidas para vastas distâncias desde o seu ponto de origem e a partir de cada uma delas) [p.14].

Um paciente, o escritor estava observando, uma mulher esquizofrênica com um fixo sistema de desilusão paranóide, era dominada pela fantasia de que três "máquinas" que estavam a "biliões de milhas de distância" em outro espaço estava conectada com várias zonas erógenas do seu corpo. A razão de estas máquinas estarem tão longe era para guardá-las a salvo do seu extremo sadismo e persecutório superego, personificado por ela "Bom pai nazi pilhando os corpos mortos". A sua vida move-se à volta da elaboração da sua fantasia continente, particularmente à noite, quando há menos estrutura para a sua existência.

Sempre que o terapeuta tem a intenção de correlacionar as suas fantasias com alguma experiência da sua vida real, a sua mente pode "explodir" outra vez, enviando as máquinas ainda mais para o espaço. É como se a sua inteira existência realmente seja "uma fina membrana de um momento" na qual os seus bons objectos estão para ser devorados, deixando -a completamente sem recursos. Isto explica como cada momento do tempo torna-se tal uma novidade calamitosa para a mente psicótica: tudo foi violentamente separado de tudo, e a linha causal no tempo está perdida.

Matte Blanco (1975)¹⁹⁴ descobriu o conceito de uma implicada matriz de maior dimensão espaço-tempo, para ser uma noção indispensável no trabalho com a mente psicótica, assim como com os sonhos: "A contiguidade e bem ordenada sucessão da vida desperta conduz-nos a uma interpretação de vários elementos do sonho...Em termos de espaço tridimensional isto parece caótico, mas se considerarmos a questão em termos de um espaço de maiores dimensões do que

três, isso não acontece. Devemos supor os vários sonhos-pensamentos que acontecem simultaneamente no inconsciente [Matte Blanco, 1975, p.417].

De facto, "o sonhador "vê" um mundo multidimensional com olhos que foram feitos para ver apenas um mundo tridimensional" (p.418). Por outras palavras, o sonho é feito de um "peixe" de uma maior dimensão, mas a mente consciente lê o sonho como se ele fosse uma sucessão bem ordenada de imagens explicativas. Obviamente, o oposto também é verdade; que é, na nossa vida normal acordados, a realidade de maiores dimensões manifesta-se constantemente, tal como na transferência, que é na realidade, um modo de ser estando "dentro" ou "à volta" de um outro.

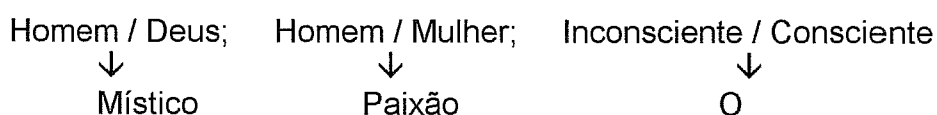
Aqui o axioma de Bion da memória suspensa e do desejo torna-se relevante. Somente intuindo O^{195} pode ser entendido que os elementos na ordem explicada podem agora ser contíguos numa maior dimensão. Intuindo o "peixe original" é análogo a compreender a "transformação em O ".

Postulo (embora sentindo a insuficiência ao nível do aparelho de pensar pensamentos)¹⁹⁶ a existência de uma parte (não sei se interna ou externa ou se ambas ou se nenhuma) onde as tríades existem como um todo indivisível, o uno¹⁹⁷, e a existência de outra parte onde as tríades são a união de algo ainda mais completo, com mais variáveis logo com mais dimensões¹⁹⁸.

Tenho assim consciência da blasfémia que estou a cometer, pois continuando o meu raciocínio, quer o Édipo¹⁹⁹ (mãe, filho e pai) quer o tempo (passado, presente e futuro) quer a trindade (pai, filho e espírito santo) são emanções ao nível da consciência, captadas a três dimensões de uma outra "realidade" n dimensional (relembrando também a distinção proclamada por Mestre Eckhart, entre Deus e a Deidade)²⁰⁰.

Postulo ainda O como a anti-antinomia²⁰¹ onde o pensamento se realiza assimétrica e simetricamente (o máximo das duas formas de pensar, operando em unísono) onde o onde não faz sentido, onde o interno e o externo nunca existiram, onde o infinito e o finito fazem permutas, onde o tempo e a eternidade coexistem interligados e interdependentes e são ambos n dimensional, onde a projecção e a introjecção são uma coisa só e têm o mesmo sentido.

DIVISÃO - UNIÃO



Três emanções (mística, paixão e O) em que cada uma abarca as outras (princípio da fractalidade) que numa dimensão maior são uma e a mesma coisa, mas conseguir atingir a união a um nível é igual e é menor que atingir a união a dois ou três níveis.

Por mim, espero plantar uma árvore (criar raízes de união interna com O que vão do fundo de mim ao mais alto de todos os céus) fazer um filho e escrever um livro (escrito com letras de nada, na língua da inquietação humana).²⁰²

Ao reler o texto - o todo - senti como antinómicas²⁰³ duas partes do mesmo e fiquei sem sequer saber o que pensar (se calhar, não queria pensá-lo) ou sentir. Depois, começou a surgir uma sensação com origem no sentir, que aos poucos se foi transformando em pensamento e este em escrita. Estava diante da hipótese da união mais dura e maior: todo o pensamento de união (místico, paixão, O) com o pensamento heideggeriano de assumir a nossa finitude (um dia, vou deixar de ser e de pensar e de existir; como será a vida sem mim?²⁰⁴

O que eu quero dizer é que sinto como necessário sentir a *angst*, assumindo-me como um ser para a morte, para a partir daí tentar a união nos seus vários níveis.

Aparece assim como necessário, essencial, não fugir nem para o lado que nega a mística, negando a existência de Deus, do amor, de O - através da negação da fé, do acto de fé - ; nem para o lado que nega a morte, que assume a eternidade, que descansa o pensamento, que esconde a angústia - numa prática ritual/religiosa.

FIM .

**PARA ALÉM DO FIM
AQUÉM DO PRINCÍPIO**

Sinto que aquilo que agora vos peço para ouvir será talvez desnecessário e até possa estar a mais nesta dissertação e a torne mais incompleta (agradeço a Alberto Pimenta o título "Obra Quase Incompleta"), mas como poderia eu dissertar sobre o tempo e o espaço passando talvez ao lado, talvez por cima, talvez por baixo - quem sabe - da poesia e dos homens e mulheres que a dão ao mundo.

De mim saiu isto... talvez desse uma outra dissertação ou talvez "gaste" algumas sessões de análise com o porquê deste "produto final" e não outro, ou porquê dos seus constituintes, a razão de cada variação, ou a escolha de cada peça musical.

Seguidamente apresento o texto que serviu de base ao trabalho apresentado na cassete.

Existe a raiva, o passado, a algibeira.
Existe uma algibeira onde o passado escondeu a raiva.
Existe um passado que esconde e mostra a algibeira da raiva.
Existe a raiva do passado que esconde a algibeira.
Existe a raiva que esconde o passado na algibeira.
Existe tudo o que não existe²⁰⁵.
Mãe: eu quero desnascer²⁰⁶.
Há um tempo que passa e um tempo que não passa²⁰⁷.
Alguma vez te menti?²⁰⁸

Quanto... quanto tempo está fechado nesta casa?²⁰⁹
Nós parámos o tempo. Não sabemos morrer.²¹⁰
Nós não esquecemos nada, de nada - habituamo-nos. É tudo.²¹¹
Saudades do futuro²¹², memória do futuro...²¹³
Se eu quisesse enlouquecia.²¹⁴
Saltaste o muro que separava o tempo, o tempo da vontade.²¹⁵

Somos fantasmas tão educados e irónicos
à procura do que não fomos e do que não seremos
adormecemos dentro de nós, sobre os nossos ombros
e, perfilados, agradecemos a loucura que nos salva do medo.
Podem roubar-nos Deus, podem roubar-nos o Diabo
podem dar-nos animais e cornos e destinos
que cantaremos cantares que nos cantem o que sempre cantámos.
Muda-se o ser, a confiança, o tempo e a vontade
mas a vida, sem viver é sempre muito mais segura.²¹⁶

CONSIDERAÇÕES O

On-k

A realidade quer ser percebida?

Será o homem uma invenção necessária à realidade?

Será que a realidade criou o homem por vaidade?

Pensar pensamentos, gene(sis) do pensamento.

Todo um conhecimento (contido, transferido) que existe além e aquém do cognoscível para o homem, toda a realidade (o todo) (vivo e não vivo) existe como inteligência aquém e além do pensamento.

O pensamento como forma e/ou anti-forma fragmentada dessa inteligência maior e una, realidade primária e última, um dia chamada deidade ou **O**.

Onxk

O que está implícito no teorema de Bell²¹⁷ é que existirá uma maneira instantânea (logo muito mais rápida que a velocidade da luz) de transmitir informação entre dois objectos ou partículas astronómicas [ou mentais].

Existirá uma relação exponencial entre as dimensões do espaço e a acção do tempo.

no ponto (antes do Big Bang) o tempo é total (infinito).

No espaço n dimensional, o tempo é nulo.

Na psicose existe uma passagem das três dimensões espaciais a uma ou mesmo a zero dimensões. O tempo passa a ser total. Bion fala dos factores que reduzem o espaço a um ponto e o tempo ao agora (na minha opinião, este agora aglutina o passado, o presente e o futuro)²¹⁸.

Existem assim dois limites extremos de inconsciente, aquilo a que eu chamo de criativo e de degenerativo. No primeiro, n dimensional - espacial, o tempo é nulo.

No segundo, zero dimensional espacial, o tempo é absoluto - tende para infinito.

Creio poder afirmar que o homem tem algum contacto com o segundo caso e muito pouco contacto com o primeiro. O homem comum, não patológico, vive uma situação, creio eu, intermédia.

No primeiro caso, seria viver em **O** (atingindo a n dimensionalidade, onde o tempo seria nulo, proporcionando assim uma criatividade máxima, um acesso instantâneo a toda a informação, logo à verdade. Creio que isto é ser Deus.

O pensamento de Heidegger parece-me como uma catástrofe face ao discurso afirmado pelo pensamento místico, isto é, pensar o ser implica o percorrer da mesma espiral²¹⁹, mas no sentido inverso (O colocado aquém e além do homem e do que lhe é cognoscível ou O colocado no centro de uma existência possibilitante do acto de pensar).

O cuidado, por mim interpretado como um cuidado para com a verdade (verdade naquilo que se foi, naquilo que se é e que permite verdade naquilo que se quer vir a ser).

Esse cuidado²²⁰ com a verdade implica um encarar de frente a angústia (o tomar sobre si da proximidade do nada, do potencial não ser do nosso próprio ser) e da condição absoluta da liberdade humana que é o ser-para-a-morte.

O cuidado foi vivido na presenteidade, um esperar-orientado-para à espera do que advém, do futuro, na nossa direcção.

Na leitura de Heidegger, O não nos é dado, não é procurado mas é sentido:

sente-se O no Ser

sente-se O na angústia

sente-se O no cuidado

sente-se O no tempo

sente-se O na morte

sente-se O na liberdade

sente-se O na transformação.

Em Heidegger O não é mas está.

O está (também como aquilo que abre futuro, aquilo que permite) no caminho natural do ser. Do ser que se procura a si próprio, em si próprio e no seu Tempo/mundo.

O que é que eu sabia do espaço e do tempo? Tudo?

O que é que eu sei do espaço e do tempo? Nada?

Sei que tudo existe porque existo.

Sei que nada existe porque existo.

Sei que existo?

Porque é que o tempo nos mata? A morte marca o tempo?

Porque é que criamos o tempo para existirmos?

Porque é que criamos o tempo para não existirmos?

Roubámos o tempo e fizémo-lo prisão e prisioneiro, construtor e construído da
memória e do desejo.

Tempo criador de espaços, instantes eternos
(eternizados
no passar e
no não
passar).

Qual é o sentido do tempo? Espaço sem tempo? Consigo eu imaginar um espaço
sem tempo?

MUDAR

Abandono de tudo o que é anti-vida.

Construir um futuro, uma ideia de futuro que se coloque no tempo do nada, no tempo do vazio onde os sonhos iam morrer, os desejos vomitar e a memória esquecer²²¹.

Inventar espaços implica colocar o tempo no futuro, ou melhor, o futuro no tempo ou ainda as duas coisas.

Sem o futuro no tempo os sonhos geram vazios repetitivos, os desejos espaços de anti-matéria e a memória presentifica solidificando todo o passado - futuro²²².

Sem o futuro como tempo do tempo, a vida morre tão depressa que parece devagar.

Não é fácil voltar ao tempo, isto é, voltar à vida: a morte coloca espias, minas e soldados, ou seja, medos, angústias e frustrações - ilusões no espaço inerte.

Só talvez ouvindo a música mais íntima (In Nowhereland)²²³ transportada num raio (talvez de imensa escuridão)²²⁴ (ou num qualquer submarino amarelo) se dê a transformação, a passagem (break on through²²⁵ gritava o Jim²²⁶ e sonhava o Arthur²²⁷) ou a união (interna e externa, psicanalítica e mística) através da qual se sente a ressurreição do (espaço - corpo - alma) e se goza com sete ou oito sentidos a cascata do tempo que volta a correr por dentro de nós.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- ¹ Referência a RODRIGUEZ, S. (1975). *Playa Giron. Te Doy una Cancion*. ("Hasta donde devemos praticar las verdades") in C.D. acima citado.
- ² Referência a HEIDEGGER, M. (1968). *What is a thing?* Chicago, Henry regnery Co. (Heidegger exemplifica como a verdade pode estar dependente de uma rabanada de vento).
- ³ Referência a BION, W. R. (1967a). *Estudos Psicanalíticos Revisados*. Rio de Janeiro, Imago, 1988.
- ⁴ Referência a HEIDEGGER, M. (1950). *On the Essence of Truth*. Chicago, Werner Broch.
- ⁵ Referências a: LYOTARD, J-F. (1989). *O Inumano. Considerações sobre o Tempo*. Lisboa, Estampa; e a VARELA, F. (s.d.). *As Ciências Cognitivas. Tendências e perspectiva*.
- ⁶ SANTOS, B.S. (1987). *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto, Afrontamento.
- ⁷ GALILEI, G. (1897). *Diálogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Diálogo sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo). Vol. VII. Florença, Ed. Naz. (In KOYRÉ, A. (s. d.). *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Lisboa, Gradiva.)
- ⁸ EINSTEIN, A. (1917). *Relativity: The Special and General Theory*. New York, Crown, 1961. (In WILL, C. M. (1986). *Einstein Tinha Razão? Testando a Teoria da Relatividade Geral*. Lisboa, Gradiva, 1989.)
- ⁹ Cit. In. SANTOS, B.S. (1987). *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto, Afrontamento.
- ¹⁰ *Ibidem*.
- ¹¹ NEWTON, I. (MDCLXXXVII). *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Londini. Tradução francesa da marquesa de Châtelet (1795), *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. 2 vols. Paris. (Cit In Koyré, *op. cit.*).
- ¹² Cit. In HAWKING, S. (1995). *Breve História do Tempo*. pp. 84-86. Lisboa, Gradiva.
- ¹³ *Ibidem*, pág. 91.
- ¹⁴ CHANGEAUX, J-P & CONNES, A. (1989). *Matéria Pensante*. Lisboa, Gradiva, 1991.
- HOFSTADTER, D. R. (s.d.). *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. New York, Vintage Books.
- ¹⁵ PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1988). *Entre o Tempo e a Eternidade*. Lisboa, Gradiva, 1990.
- ¹⁶ Cit. In SANTOS, B.S. (1987). *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto, Afrontamento.
- ¹⁷ *Ibidem*.
- ¹⁸ *Ibidem*.
- ¹⁹ THOM, R. (1980). *Parábolas e Catástrofes*. Lisboa, D. Quixote, 1985.
- ²⁰ GODWIN, R. (1991). *Wilfred Bion and David Bohm: Toward a Quantum Metapsychology. Psychoanalysis and Contemporary Thoughts*, 14(4):625-654.
- BOHM, D. (1980). *La Totalidad y el Ordem Implicado*. Barcelona, Kairós, 1987.
- ²¹ POPPER, K. (1982). *Quantum Theory and The Schism in Physics*. New Jersey, Rowman and Littlefield.
- ²² Cit. In SANTOS, B.S. (1987). *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto, Afrontamento.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ *Ibidem*.
- ²⁵ *Ibidem*.
- ²⁶ *Ibidem*.
- ²⁷ *Ibidem*.
- ²⁸ *Ibidem*.
- ²⁹ *Ibidem*.
- ³⁰ *Ibidem*.
- ³¹ *Ibidem*.
- ³² *Ibidem*.
- ³³ *Ibidem*.
- ³⁴ *Ibidem*.
- ³⁵ Baseado na ideia de auto-organização dos pensamentos, como nos é referido por VARELA, F. (op. cit.) e por MINSKY, M. (1986). *The Society of Mind*. New York, Touchstone Book.

- ³⁶ Desenvolvimento dos modelos bionianos. BION, W. R. (1974). **Bion's Brazilian Lectures -1- São Paulo 1973**. Rio de Janeiro, Imago.
- BION, W. R. (1975). **Bion's Brazilian Lectures -1- São Paulo 1974**. Rio de Janeiro, Imago.
- REZENDE, M. (1993). **Bion e o Futuro da Psicanálise**. São Paulo, Papirus Editora.
- ³⁷ REZENDE, M. (1993). **Bion e o Futuro da Psicanálise**. São Paulo, Papirus Editora.
- ³⁸ Referência a Descartes quando afirma "Sou totalmente distinto do meu corpo e posso viver sem ele"; e ainda a DAMÁSIO, A. (1994). **O Erro de descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano**. Lisboa, Publicações Europa-América, 1995.
- ³⁹ SANTO AGOSTINHO (1990). *O Homem e o Tempo*. In *Confissões*, pp. 291-321. Braga, Livraria Apostulado da Imprensa. Em "Diálogo" com PESSOA, F. (s.d.). **A procura da Verdade Oculta. Textos Filosóficos e Esotéricos**. Mem-Martins, Publicações Europa-América.
- ⁴⁰ Santo Agostinho pretende distinguir o tempo astronômico do tempo metafísico e do tempo psicológico. O tempo psicológico é a impressão do *antes* e *depois* que as coisas gravam no espírito. É o sentimento de presença das imagens que se sucedem, sucederam ou hão-de suceder, referidas a uma anterioridade. Aqui refere-se ao astronômico.
- ⁴¹ Santo Agostinho não emprega o termo espacial de *extensão* para se referir ao tempo. Em vez daquele vocábulo utiliza *distensão*.
- ⁴² No conceito de tempo há dois elementos: um transitório (sucessão) e outro permanente (duração). O tempo psicológico não é mais do que a percepção dessa sucessão contínua no campo da consciência com aspecto de localização e de anterioridade.
- ⁴³ A atenção na sua função de síntese liga o passado ao futuro.
- ⁴⁴ PLOTINUS (1991). **The Enneads. The Third Ennead. Time and Eternity**. London, Penguin Books.
- ⁴⁵ Referência a *Tim*, parte do texto platônico em que se funda este tratado de plotino.
- ⁴⁶ Os pitagóricos (Ver Aristóteles, *Physics IV*).
- ⁴⁷ Cit. In. REZENDE, M. (1993). **Bion e o Futuro da Psicanálise**. São Paulo, Papirus Editora.
- REZENDE, M. (1994). **A Metapsicanálise de Bion. Além dos Modelos**. São Paulo, Papirus Ed.
- REZENDE, M. (1995). **Uma Psicanálise do Pensamento**. São Paulo, Papirus Ed.
- MESTRE ECKHART (1983). **A Mística de Ser e de não Ter**. Petrópolis, Vozes.
- ⁴⁸ Cit. In LYOTARD, J-F. (1989). **O Inumano. Considerações sobre o Tempo**. Lisboa, Estampa.
- ⁴⁹ MINSKY, M. (1986). **The Society of Mind**. New York, Touchstone Book.
- ⁵⁰ STEINER, G. (s. d.). **Ser e Tempo**. Heidegger. Lisboa, Pub. Dom Quixote.
- ⁵¹ Cit. In LYOTARD, J-F. (1989). **O Inumano. Considerações sobre o Tempo**. Lisboa, Estampa.
- ⁵² KOYRÉ, A. (s. d.). **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. Lisboa, Gradiva
- ⁵³ KOYRÉ, A. (s. d.). **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. Lisboa, Gradiva
- ⁵⁴ COPERNICUS, N. (1883). *De revolutionibus orbium coelestium*. Cap. VIII. Thorn, Ed. da Sociedade Copernicana de Thorn. (Cit. In KOIRÉ, *op. cit.*)
- ⁵⁵ DESCARTES, R. (1905). **Principia Philosophiae**. Vol. VIII. Paris, Adam-Tannery. (Cit. In KOYRÉ *op. cit.*)
- ⁵⁶ NEWTON, I. (MDCLXXXVII). **Philosophiae naturalis principia mathematica**. Londini. Tradução francesa da marquesa de Châtelet (1795), *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. 2 vols. Paris. (Cit. In Koyré, *op. cit.*)
- ⁵⁷ NICOLAU DE CUSA (1440). **De Docta Ignorantia**. (Cit. In Koyré, *op. cit.*, que segue a ed. crítica das obras de Nicolau de Cusa estabelecido por E. Hoffmann e R. Klibansky (*Opera omnia, Jussu et auctoritate Academiae litteratarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. I, Lipsiae, 1932).
- ⁵⁸ Cit. In LYOTARD, J-F. (1989). **O Inumano. Considerações sobre o Tempo**. Lisboa, Estampa.
- ⁵⁹ SÓFOCLES (420 a. c.). **Édipo Rei**. (tradução de Agostinho da Silva). Lisboa, Editorial Inquérito Ltda. (1992).
- ⁶⁰ Cit. In LYOTARD, J-F. (1989). **O Inumano. Considerações sobre o Tempo**. Lisboa, Estampa.
- ⁶¹ *Ibidem*.
- ⁶² *Ibidem*.
- ⁶³ *Ibidem*.
- ⁶⁴ *Ibidem*.
- ⁶⁵ *Ibidem*.
- ⁶⁶ *Ibidem*.
- ⁶⁷ KANT, I. (1781). **Estética Transcendental. Crítica da Razão Pura**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- ⁶⁸ *Ibidem*, pp. 63-69.
- ⁶⁹ *Ibidem*, pp. 70-77.
- ⁷⁰ *Ibidem*, p. 78.

- ⁷¹ Cit. In LYOTARD, J-F. (1989). **O Inumano. Considerações sobre o Tempo**. Lisboa, Estampa.
- ⁷² *Ibidem*.
- ⁷³ *Ibidem*.
- ⁷⁴ *Ibidem*.
- ⁷⁵ *Ibidem*.
- ⁷⁶ ABRAHAM, G. (1976). *The sense and concept of time in psychoanalysis*. **Int. Rev. Psycho-Analysis**, 3 - 461-471.
- ⁷⁷ Cit. In LYOTARD, J-F. (1989). **O Inumano. Considerações sobre o Tempo**. Lisboa, Estampa.
- ⁷⁸ Cit In ABRAHAM, G. (1976). *The sense and concept of time in psychoanalysis*. **Int. Rev. Psycho-Analysis**, 3 - 461-471.
- ⁷⁹ FREUD, S. (1900). **Interpretação dos Sonhos**. Rio de Janeiro, Imago, 1987.
- ⁸⁰ FREUD, S. (1915). **O Inconsciente**. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- ⁸¹ BONAPARTE, M. (1940). *Time and the unconscious*. **Int. J. Psycho-Anal.** 21, 427-468. (Cit In ABRAHAM, *op. cit.*).
- ⁸² FREUD, S. (1920). **Para Além do Princípio do Prazer**. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- ⁸³ FREUD, S. (1925). **Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica dos Sexos**. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- ⁸⁴ FREUD, S. (1923). **O Ego e o Id**. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- ⁸⁴ Cit In ABRAHAM, G. (1976). *The sense and concept of time in psychoanalysis*. **Int. Rev. Psycho-Analysis**, 3 - 461-471.
- ⁸⁵ FREUD, S. (1940). **An outline of psycho-analysis**. **S.E.** 23.
- ⁸⁶ Cit In ABRAHAM, G. (1976). *The sense and concept of time in psychoanalysis*. **Int. Rev. Psycho-Analysis**, 3 - 461-471.
- ⁸⁷ *Ibidem*.
- ⁸⁸ FREUD, S. (1913). **Totem e Tabu**. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- ⁸⁹ Cit In ABRAHAM, G. (1976). *The sense and concept of time in psychoanalysis*. **Int. Rev. Psycho-Analysis**, 3 - 461-471.
- ⁹⁰ *Ibidem*.
- ⁹¹ SPIRA, M. (1959). *Étude sur le temps psychologique*. **Rev. Franç. Psychoanal.** 23, 117-140. (Cit. In ABRAHAM, *op. cit.*)
- ⁹² FREUD, S. (1926). **Inibição Sintoma e Ansiedade**. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- ⁹³ FREUD, S. (1914). **Sobre o Narcisismo: Uma Introdução**. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- ⁹⁴ Cit In ABRAHAM, G. (1976). *The sense and concept of time in psychoanalysis*. **Int. Rev. Psycho-Analysis**, 3 - 461-471.
- ⁹⁵ SPIRA, M. (1959). *Étude sur le temps psychologique*. **Rev. Franç. Psychoanal.** 23, 117-140. (Cit. In ABRAHAM, *op. cit.*).
- ⁹⁶ YATES, S. (1935). *Some aspects of time difficulties and their relation to music*. **Int. J. Psycho-Anal.** 16, 341-354. (Cit. In ABRAHAM, *op. cit.*).
- ⁹⁷ GIFFORD, J. (1960). *Sleep, time and the early ego*. **J. Am. psychoanal. Ass.** 8, 5-42. (Cit. In ABRAHAM, *op. cit.*).
- ⁹⁸ MASLER, E. G. (1973). *The subjective preception and two aspects of time: duration and timelessness*. **Int. J. Psycho- Anal.** 54, 425-429. (*Ibidem*.)
- ⁹⁹ FENICHEL, O. (1945). **The Psychoanalytic Theory of Neurosis**. London, Hogarth Press. (*Ibidem*).
- ¹⁰⁰ ABRAHAM, K. (1921). **Oeuvres Complètes**. Paris, Payot, 1965.
- ¹⁰¹ Cit In ABRAHAM, G. (1976). *The sense and concept of time in psychoanalysis*. **Int. Rev. Psycho-Analysis**, 3 - 461-471.
- ¹⁰² BARTEIMER, L. H. (1941). *A counting compulsion: contribution to the unconscious meaning of time*. **Int. J. Psycho-Anal.** 22, 301-309. (*Ibidem*).
- ¹⁰³ BARANDE, R. (1965). *L'inachèvement de l'homme et le structure de son temps*. **Rev. franc. psycho-anal.** 29, 281-303. (*Ibidem*).
- ¹⁰⁴ COHN, A. (1957). *Time and the ego*. **Psychoanal. Q.** 4, 181-189. (*Ibidem*).
- ¹⁰⁵ MELTZER, D. (1967). **O processo Psicanalítico**. Rio de Janeiro, Imago, 1971.
- ¹⁰⁶ PERRIER, F. (1968). *Sur la clinique, le transfert et le temps*. **Inconscient** 6, 3-29. (Cit. In ABRAHAM, *op. cit.*).
- ¹⁰⁷ FREUD, S. (1913). **Totem e Tabu**. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- ¹⁰⁸ WIDLÖCHER, D. (1970). **Freud et le problème du changement**. Paris, P.U.F. (Cit. In ABRAHAM, *op. cit.*).

- ¹⁰⁹ FREUD, S. (1912). *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- ¹¹⁰ CESIO, R. (1966). *Sobre técnica psicoanalítica*. *Rev. de psicoanal.* 23, 149-160. (Cit. In ABRAHAM, *op. cit.*).
- ¹¹¹ EISENBUD, J. (1956). *Time and Oedipus*. *Psychoanal. Rev.* 3, 363-384. (*Ibidem*).
- ¹¹² NUMBERG, H. (1951). *Principles of Psychoanalysis*. New York, I.U.P., 1982.
- ¹¹³ SANDLER, J. (1989). *Acerca de las Relaciones de objeto Interno*. *Revista Argentina de Psicanálise*, 4:435-458.
- ¹¹⁴ (*op. cit.*).
- ¹¹⁵ POLLOCK, G. H. (1971). *On time, death and immortality*. *Psychoanal. Q.* 40, 436-446. (Cit. In ABRAHAM, *op. cit.*).
- ¹¹⁶ LOEWALD, H. W. (1962). *The superego and the ego ideal: II. Superego and time*. *Int. J. Psychoanal.* 43, 264-268. (*Ibidem*).
- ¹¹⁷ SCHNEIDER, D. E. (1948). *Time-space and growth of the sense of reality*. *Psychosnsl. Rev.* 35, 229-252. (*Ibidem*).
- ¹¹⁸ FREUD, S. (1933). *New introductory lectures on psycho-analysis. Lecture XXIX: Revision of the theory of dreams*. S.E. 22.
- ¹¹⁹ COLARUSSO, C. A. (1979). *The development of time sense - from birth to object constancy*. *Int. J. Psycho-Anal.* 60, 243-250.
- ¹²⁰ NAMNUM, A. (1972). *Time in psychoanalytic technique*. *J. Am. psychoanal. Ass.* 20, 736-750. (Cit. In. COLARUSSO, *op. cit.*).
- ¹²¹ LOEWALD, H. W. (1972). *The experience of time*. *Psychoanal. Study Child* 27. (*Ibidem*).
- ¹²² EISSLER, K. R. (1955). *The Psychiatrist and the Dying Patient*. New York, Int. Univ. Press. (*Ibidem*).
- ¹²³ SETON, P. H. (1974). *The psychotemporal adaptation of late adolescence*. *J. Am. psychoanal. Ass.* 22, 795-819. (*Ibidem*).
- ¹²⁴ KAFKA, J. S. (1972). *Report of a panel on the experience of time, chaired by Hans Loewald*. *J. Am. psychoanal. Ass.* 20, 650-667. (*Ibidem*).
- ¹²⁵ FREUD, A. (1965). *Normality and Pathology in Childhood*. New York, Int. Univ. Press. (*Ibidem*).
- ¹²⁶ BONAPARTE, M. (1940). *Time and the unconscious*. *Int. J. Psycho-Anal.* 21, 427-468. (*Ibidem*).
- ¹²⁷ FREUD, S. (1920). *Beyond the pleasure principle*. S.E. 18. (*Ibidem*).
- ¹²⁸ FREUD, S. (1925). *A note upon the mystic writing pad*. S.E. 19. (*Ibidem*).
- ¹²⁹ RAPAPORT, D. (1951). *Organization and Pathology of Thought*. New York, Columbia Univ. Press. (*Ibidem*).
- ¹³⁰ SPITZ, R. A. (1972). *Bridges: On anticipation, duration, and meaning*. *J. Am. psychoanal. Ass.* 20, 721-735. (*Ibidem*).
- ¹³¹ HARTOCOLLIS, P. (1974). *Origins of time, a reconstruction of the ontogenetic development of the sense of time based on object-relations theory*. *Psychoanal. Q.* 43, 243-261. (*Ibidem*).
- ¹³² PIAGET, J. (1966). *Time perception in children*. In J. T. Fraser (ed.) *The Voices of Time*. New York, George Braziller. (*Ibidem*).
- ¹³³ ESCALONA, S. (1953). *Emocional development in the first year of life*. In M. J. E. Senn (ed.) *Problems of Infancy and Childhood*. New York, Josiah Macy Jr. Foundation. (*Ibidem*).
- ¹³⁴ ORGEL, S. (1965). *On time and timelessness*. *J. Am. psychoanal. Ass.* 13, 102-121. (*Ibidem*).
- ¹³⁵ GLOVER, E. (1945). *Examination of the Klein system of child psychology*. *Psychoanal. Study Child I*. (*Ibidem*).
- ¹³⁶ ERIKSON, E. (1956). *The problem of ego identity*. *J. Am. psychoanal. Ass.* 4, 56-121. (*Ibidem*).
- ¹³⁷ FREUD, S. (1909). *Notes upon a case of obsessional neurosis*. S.E. 10. (*Ibidem*).
- ¹³⁸ ABRAHAM, K. (1921). *Contributions to the theory of the anal character*. In *Selected Papers of Karl Abraham*. New York, Basic Books, 1956. (*Ibidem*).
- ¹³⁹ JONES, E. (1923). *Hate and anal eroticism in the obsessional neurosis*. In *Papers on Psycho-Analysis*. London, Baillière, Tindall and Cox, Third Edn. (*Ibidem*).
- ¹⁴⁰ SCHMIDEBERG, M. (1950). *Infant memories and constructions*. *Psychoanal. Q.* 19, 468-481. (*Ibidem*).
- ¹⁴¹ DOOB, L. W. (1971). *Patterning of Time*. New haven, Yale Univ. Press. (*Ibidem*).
- ¹⁴² BRUNSWICK, R. M. (1940). *The preoedipal phase of the libido development*. *Psychoanal. Q.* 9, 293-319. (*Ibidem*).
- ¹⁴³ WINNICOTT, D. W. (1969). *Adolescent process and the need for personal confrontation*. *Paediatrics* 44, 752-756. (*Ibidem*).

- ¹⁴⁴ MAHLER, M. S. (1975). *Symbiosis and individuation: The psychological birth of the human infant*. *Psychoanal. Study Child* 29. (*Ibidem*).
- ¹⁴⁵ PIAGET, J. (1937). *The Construction of reality in the Child*. New York, Basic Books, 1954. (*Ibidem*).
- ¹⁴⁶ AMES, L. S. (1946). *The development of the sense of time in the young child*. *J. genet. Psychol.* 18, 97-125. (*Ibidem*).
- ¹⁴⁷ KOLANSKY, H. (1967). *Some psychoanalytic considerations on speech in normal development and psychopathology*. *Psychoanal. Study Child* 22. (*Ibidem*).
- ¹⁴⁸ STERNSCHEIN, I. (Reporter) (1973). *The experience of separation-individuation in infancy and its reverberations through the course of life: Maturity, senescence, and sociological implications*. *J. Am. psychoanal. Ass.* 21, 633-645. (*Ibidem*).
- ¹⁴⁹ HAWKING, S. (1995). *Breve História do Tempo*. Lisboa, Gradiva.
- ¹⁵⁰ GALILEI, G. (1897). *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Diálogo sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo). Vol. VII. Florença, Ed. Naz.
- ¹⁵¹ GALILEI, G. (1896). *Lettera a Ingoli* (Carta a Francesco Ingoli). Vol. VI. Florença, Ed. Naz.
- ¹⁵² (ARISTÓTELES (340 a.c.). *Sobre os Céus*. Cit. In. HAWKING (Op. Cit.)
prigogine
-
- ¹⁵³ BION, W. R. (1965). *Transformations*. London, Karnac, 1984.
- GRINBERG, L.; SOR, D. & BIANCHEDI, E. (1991). *Nueva introducción a las ideas de Bion*. Madrid, Tecnipublicaciones.
- ¹⁵⁴ REZENDE, A. M. (1993). *O Místico-Religioso. Quinto Grau de Simbolização. Bion e o Futuro da Psicanálise*. São Paulo, Papirus.
- REZENDE, A. M. (1993). *O Acto de Fé. Bion e o Futuro da Psicanálise*. São Paulo, Papirus.
- ¹⁵⁵ BION, W. R. (1965). *Transformations*. London, Karnac, 1984.
- GRINBERG, L.; SOR, D. & BIANCHEDI, E. (1991). *Nueva introducción a las ideas de Bion*. Madrid, Tecnipublicaciones.
- ¹⁵⁶ *Ibidem*.
- ¹⁵⁷ *Ibidem*.
- ¹⁵⁸ *Ibidem*.
- ¹⁵⁹ *Ibidem*.
- ¹⁶⁰ REZENDE, A. M. (1993). *Virtudes e Dons do Analista. Bion e o Futuro da Psicanálise*. São Paulo, Papirus.
- ¹⁶¹ *Ibidem*.
- ¹⁶² *Ibidem*.
- ¹⁶³ MATTE-BLANCO, I. (1970). *Thinking, Feeling and Beeing*. London, Routledge.
- FREUD, S. (1915). *The Unconscious*. (*Ibidem*).
- ¹⁶⁴ (*Opus Cit.*).
- ¹⁶⁵ MATTE-BLANCO, I. (1970). *Thinking, Feeling and Beeing*. London, Routledge.
- ¹⁶⁶ *Ibidem*.
- ¹⁶⁷ (*Op. Cit.*).
- ¹⁶⁸ FREUD, S. (1900). *The Interpretation of Dreams*. (*Ibidem*).
- ¹⁶⁹ *Ibidem*.
- ¹⁷⁰ *Ibidem*.
- ¹⁷¹ MATTE-BLANCO, I. (1975). *The unconscious as Infinite Sets*. Duckworth.
- ¹⁷² LOTZE, H. (1856). *Mikrokosmos*. Leipzig, S. Hirzel, 1909. (*Ibidem*).
- ¹⁷³ HESSEN, J. (1950). *Lehrbuch der Philosophie*. Munich, Reinhardt. (*Ibidem*).
- ¹⁷⁴ MATTE-BLANCO, I. (1970). *Thinking, Feeling and Beeing*. London, Routledge.
- ¹⁷⁵ MATTE-BLANCO, I. (1975). *The unconscious as Infinite Sets*. Duckworth.
- FREUD, S. (1900). *The Interpretation of Dreams*. (*Ibidem*).
- ¹⁷⁶ MATTE-BLANCO, I. (1988). *Thinking, Feeling and Beeing*. London, Routledge.
- ¹⁷⁷ MATTE-BLANCO, I. (1975, *op. cit.*).
- ¹⁷⁸ MATTE-BLANCO, I. (1970, *op. cit.*).
- ¹⁷⁹ GODWIN, R. (1991). Wilfred Bion and David Bohm: Toward a Quantum Metapsichology. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 14(4):625:654-
- ¹⁸⁰ BOHM, D. (1980). *La Totalidad y el Orden Implicado*. Barcelona, Kairós, 1987.
- ¹⁸¹ Consultar a Dissertação na pág.
- ¹⁸² Consultar a obra de S. Hawking, anteriormente referida.

²²⁴ Referência a Bion que cita Mestre Eckhart. E a Freud que disse: "Às vezes é preciso cegar para ver, assim como é precisa a noite para se verem as estrelas (*Cit. in REZENDE, 1995*).

²²⁵ Música dos "Doors" do album "The End".

²²⁶ Jim Morrison, autor da letra e vocalista dos "Doors", que tentou através da sua obra e vida experimentar uma união mística.

²²⁷ CLARCKE, A. C. (autor do texto que originou o filme de Stanley Kubrick "2001- Odisseia no Espaço", no qual é apresentada uma passagem no tempo).

DISCOGRAFIA

AFONSO, José. (1972). **Traz outro amigo também**

BACH, Johan Sebastian. Suite para violoncelo nº 2 d-moll BWV 1008 Prelúdio (Enrico Minardi).

BACH, Johan Sebastian. Suite para violoncelo nº 1 g-dur BWV 1007 Prelúdio (Enrico Minardi).

BACH, Johan Sebastian. Sonata para piano e violino, nº 4 c-minor BWV 1017 Adágio (3º andamento) (Glenn Gold e Yehudi Menuhim)

BRANCO, José Mário. (1996). **Ser Solidário.**

BRANCO, José Mário. (1973). **Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades.**

BREL, Jacques. (1992). **Colectânea**

RODRIGUES, Amália. (1993). **Os Poetas**

SHOENBERG, Arnold. Fantasia para piano e violino. Opus 47 (Glenn Gold e Yehudi Menuhim)

TORDO, Fernando (1977).

TROVANTE (1982). **Saudade.**

VIEGAS, Mário. (1975). **A Força das palavras**

- 183 OGDEN, T. (1983). *Analysing the Matrix of Transference*. *Internacional Journal of Psychoanalysis*, 72:175-193.
- 184 (Op. Cit.).
- 185 BION, W. R. (1970). *A Atenção e a Interpretação*. Rio de Janeiro, Imago, 1988.
- 186 GRINBERG, L. et al. (1972). *Introdução às Ideias de Bion*. Rio de Janeiro, Imago, 1973.
- 187 BION, W. (1967). *Estudos Psicanalíticos Revisados*. Rio de Janeiro, Imago, 1987.
- 188 GROSTSTEIN, J. S. (1977). *The Psychoanalytic Concept of Schizophrenia*. *International Journal of psycho-Analysis*, 58: 403-452.
- 189 BION, W. (1967). *Ataques ao Elo de Ligação*. *Estudos Psicanalíticos Revisados*. Rio de Janeiro, Imago, 1987.
- 190 BION, W. (1965). *Transformations*. Paris, P.U.F., 1982.
- 191 BION, W. R. (1970). *A Atenção e a Interpretação*. Rio de Janeiro, Imago, 1988.
- 192 CAPRA, F. (1982). *Holonomia y Bootstrap*. *El Paradigma Holográfico*. Barcelona, Kairós, 1991).
- 193 (Op. Cit.).
- 194 (Op. Cit.).
- 195 BION, W. (1965). *Transformations*. Paris, P.U.F., 1982.
- 196 BION, W. (1967). *Uma Teoria sobre o processo de pensar*. *Estudos Psicanalíticos Revisados*. Rio de Janeiro, Imago, 1987.
- 197 Referência a O e à Deidade.
- 198 MATTE-BLANCO (1975, Op. Cit.).
- 199 SÓFOCLES (420 a. c.). *Édipo Rei*. (tradução de Agostinho da Silva). Lisboa, Editorial Inquérito Ltda., 1992.
- 200 Como é referido anteriormente por Mestre Eckhart. (Deus é tudo o que o homem diz sobre Deus e que Deus não é, e a Deidade é tudo o que o homem não é capaz de dizer sobre Deus mas que Deus é).
- 201 O O de Bion (cit. in *Transformações*) e a antinomia em Matte-Blanco (cit. in *Thinking, Feeling and Being*).
- 202 Adaptação de um provérbio árabe e a música "Inquietação" do álbum "Ser Solidário" do José Mário Branco.
- 203 MATTE-BLANCO, I. (1988). *Thinking, Feeling and Beeing*. London, Routledge.
- 204 Referência a Bion, Eckhart e Heidegger.
- 205 Variações sobre o poema "Aniversário" de Álvaro de Campos, in "Poesias de Álvaro de Campos, Ed. Ática, 1982.
- 206 BRANCO, J.M. (1982). F.M.I. Ser Solidário, 1996.
- 207 ALEGRE, M. *Correio* (Mário Viegas, in "A Força das Palavras" (1975).
- 208 "Diálogo entre Manuel da Fonseca e António Lobo Antunes", no dia da morte de Manuel da Fonseca, in "Crónicas" de A. Lobo Antunes (editadas na revista semanal do jornal "O Público".
- 209 ARY DOS SANTOS, J.C. (1989). *É tarde meu amor*. In "As palavras das cantigas". Lisboa, Ed. Avante.
- 210 ARY DOS SANTOS, J.C. Fado cantado por Amália. "Meu limão de amargura". In "As palavras das cantigas". Lisboa, Ed. Avante.
- 211 BREL, J. *Ont n' oublie rien*. Colectânea.
- 212 Trovante, *Saudade*. João Gil
- 213 BION, W.R. (1975). *Uma Memória do Futuro*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- 214 HELDER, H. (1963). *Os Passos em Volta*. In *Estilo*. Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.
- 215 ARY DOS SANTOS, J.C. *Luis Vaz*. In "As palavras das cantigas". Lisboa, Ed. Avante.
- 216 Variações sobre vários poemas, a saber, O'NEILL, A. *Perfilados de Medo*; SENNA, J. *Epígrafe para a arte de bem furtar*, in José Afonso "Traz outro amigo"; CAMÕES, I.V. *Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades*; CORREIA, Natália "Queixa das almas censuradas".
- 217 Ver Teorema de Bell. In GODWIN, R (1991). Wilfred Bion and David Bohm: Toward a Quantum Metapsichology. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 14(4):625:654.
- 218 Referência a BION, W. R. (1965). *Transformations*. p. 55. London, Karnac, 1984.
- 219 REZENDE, A. M. (1995). *Wilfred R. Bion: Uma Psicanálise do Pensamento*. p.20. São Paulo, Papirus.
- 220 Ver Heidegger (Op. Cit.).
- 221 STEINER, G. (s.d.). *Heidegger. Ser e Tempo*. Lisboa, D. Quixote.
- 222 Referência a BION, W. R. (1965). *Transformations*. p. 55. London, Karnac, 1984.
- 223 Referência ao filme de animação "Yellow Submarine" e à música dos Beattles "Nowhereman".