

Chôra, em Platão, Derrida e Fédida

Camila Salles Gonçalves

Do diálogo *Timeu*, Fédida retirou a noção de *chôra* (lugar) e – interpretando-a com sua inventividade costumeira – deu-lhe uma função central na metapsicologia.

A teoria dos lugares, de Pierre Fédida, que permeia sua concepção de metapsicologia, é, em boa parte, formulada segundo conceitos e narrativas do *Timeu*, de Platão. Apesar de não ser necessário que o leitor tenha conhecimento prévio de filosofia para acompanhar o texto de Fédida, creio que é hora de retomarmos o diálogo entre filosofia e psicanálise, tão presente na obra deste pensador, beneficiando-nos com suas ressonâncias. Falo pois de um momento ou de questões específicas transportadas por esta escrita, que sempre esteve a serviço da mobilidade inerente ao pensamento psicanalítico.

Voltar a Platão, além do prazer que me traz acompanhar um destino feliz de sua filosofia, que desejo compartilhar, tem aqui a função de indicar um modo pelo qual ela é nutriz da metapsicologia e lhe dá lugar, sem nada impor de sua forma doutrinal. Espero que as

breves indicações a respeito de uma escrita filosófica constituída por desenvolvimentos às vezes áridos e minuciosos, a de Platão, permitam que formemos um certo eixo para chegarmos a conceitos que nos interessam, a nós psicanalistas, enquanto tais.

Ao que tudo indica, quando escreveu o *Timeu*, Platão estava interessado em saberes que tivessem aplicação. Espécie de enciclopédia da época, a obra é voltada para conhecimentos que favoreçam a Cidade, visando primeiro a uma ciência política aplicável. Por ironia do destino, há mais de dois mil anos, ocultismos e misticismos de diversos matizes têm se apropriado desse diálogo.

Camila Salles Gonçalves é psicóloga, psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, professora de filosofia, doutora pela USP, autora de *Desilusão e história na psicanálise de Jean-Paul Sartre*.

O *Timeu* traz entre outros mitos a lenda da Atlântida, mas este não é o único a estar incrustado em sua narrativa filosófica. Esta aparece bastante relacionada com um grande “mito cosmológico”.

go, que narra o mito da Atlântida e apresenta uma cosmogonia complexa. Apesar disto, o livro traz exposições de cunho pedagógico e avalia, de modo insistente, a coerência lógica dos próprios raciocínios que utiliza. Se é famoso por apresentar a história dos atlantes, que tentaram sujeitar gregos, egípcios e outros povos a seu império, convém lembrar que não é este o único mito incrustado em sua narrativa filosófica, relacionada, sobretudo de modo estrutural, com “um grande mito cosmológico”¹.

O diálogo se inicia com a recapitulação, por Sócrates, *Timeu*, Hermócrates e Crítias, de questões tratadas, na véspera, a respeito do Estado. Os participantes haviam chegado a uma concepção teórica da organização mais favorável aos cidadãos e à preservação da Cidade (Estado Ideal). Crítias, o mais idoso, por sugestão de Hermócrates retoma a história que contara a

ele e a *Timeu*, quando Sócrates não estava presente. Traz então o relato sobre os protogregos, que recebeu de seu avô, que também se chamava Crítias, que o recebera de Sólon, que o teria ouvido de um sacerdote egípcio. O tema da memória é assim introduzido, acompanhando referências a um Estado ateniense que teria existido há nove mil anos, semelhante àquele que vinha sendo abordado conceitualmente pelos convivas do festim filosófico. Nem estes, nem seus contemporâneos possuem registro escrito da civilização de seus ancestrais, que tiveram condições de derrotar o império da Atlântida. Segundo a narrativa, transmitida, oralmente, até os presentes, os grandes feitos dos atenienses, que rechaçaram o invasor, foram interrompidos por “temíveis tremores de terra e cataclismos”, tendo sido todo o seu exército tragado pela terra de uma só vez, ao mesmo tempo em que a ilha Atlântida se abismava no mar, desaparecendo”².

É importante destacar a fala do sacerdote egípcio, dirigida a Sólon, afirmando que os atenienses são como crianças. Sua alma é sempre jovem, não tem opinião antiga alguma, proveniente de velhas tradições, e nenhuma ciência envelhecida ao longo do tempo. Tudo foi carregado por dilúvios e corroído pela calamidade do fogo. Eles não têm registro escrito de sua história ancestral. Este existe, mas guardado em outro lugar, no próprio Egito. Graças à memória preservada no estrangeiro, Sólon aprende a respeito de seus ancestrais, da bravura e da perícia dos soldados daquele passado remoto, que teriam tido sua origem numa organização ideal da Cidade e na excelência de suas leis. Sabemos que o Estado Ideal é um tema recorrente na obra de Platão, que chegou a arriscar a vida em tentativas de implantação de uma república planejada de acordo com seus princípios filosóficos. O *Timeu*, segundo especialistas, foi escrito depois do diálogo *República*, antes do *Leis* e logo seguido pelo *Político*, ou concebido ao mesmo tempo que este último. Apresenta uma correspondência entre a organização da Cidade ideal e a criação do mundo por um deus ou demiurgo, que o teria feito contemplando o Modelo, isto é, as Idéias. Para Victor Goldschmidt, a “própria organização da Cidade ideal lembra, em muitos pontos, a ordem do Mundo descrita no *Timeu*”³.

Pensar na política leva Sócrates e seus interlocutores a conceber cidadãos ideais e suas ações e, conseqüentemente, a indagações a respeito da natureza do homem. Na seqüência do diálogo, após colocar-se a questão da natureza humana, Crítias propõe que *Timeu* tome primeiro a palavra, por ser, dentre eles, “o melhor astrônomo e quem se deu mais ao trabalho de penetrar a natureza do Universo”; espera que, partindo “do nascimento do mundo”, ele termine por abordar “a natureza do homem”⁴. Na primeira

parte da exposição de Timeu, encontramos o motivo da criação do Cosmos: havendo um deus bom, portanto isento de inveja, desejou este que tudo fosse “o mais possível semelhante a ele”⁵; na segunda, o esclarecimento a respeito do modo pelo qual o mundo é produzido da necessidade e da razão: o movimento do mundo resulta da inteligência e da necessidade dominada pela inteligência, que persuadiu aquela “a orientar para a perfeição a maior parte de tudo o que nasce”⁶.

Platão vai deixando claro que a exposição cosmológica só se pode realizar sob condições racionalmente inevitáveis e necessárias, mesmo que nosso pensamento seja incapaz de atingi-las. A interpretação deve estar em plena concordância com a doutrina, mantida em todos os diálogos, segundo a qual o mundo visível é necessariamente feito a partir de um modelo. O modelo eterno, o

inteligível, é constituído pelas Idéias ou Formas imutáveis. O visível ou sensível existe em mudança e devir incessantes, *dirigido* pela finalidade de copiá-las, sem poder se equiparar a elas. O cuidado com a lógica do pensamento leva os participantes do diálogo a reexames, recapitulações. Numa retomada crucial da narrativa do nascimento do Mundo, Timeu enfrenta o problema que a natureza dos *princípios* ou elementos representa. Ele reconhece que, embora saibamos de antemão o que pode ser o fogo ou cada um desses corpos, a origem dos elementos jamais foi explicada por pessoa alguma.

Nos desenvolvimentos anteriores, tinham sido distinguidos dois gêneros de ser, referentes ao inteligível e ao que está em contínua transformação. Mas ao tratar dos elementos, Timeu constata que há dificuldades para situá-los em relação a eles. Cada elemento é igual

a si mesmo e sua forma é incessantemente outra. Água, ar, terra e fogo passam por diferentes estados, diferentes configurações, trazendo com isto a necessidade de se estabelecer um modo correto e verdadeiro de se falar a seu respeito. É então desenvolvido o raciocínio que leva a reconhecer que só se pode falar de *água*, por exemplo, quando esse elemento apresenta suas propriedades de um modo perceptível, o que pode não ocorrer quando a água está sob a forma de nuvem ou nevoeiro. Vamos nos dando conta de que há uma questão, decorrente não só da mutabilidade da forma ou da aparência dos elementos, mas também de seu ciclo de devir incessante. Supôs-se um Modelo inteligível, eterno, imutável e um segundo, cópia do Modelo, sujeito ao nascimento e visível. Os elementos são *essenciais* (na natureza, não pode haver coisa alguma sem a sua participação) como as Idéias do plano do inteligível e se transformam, como o que é da ordem do sensível e se move copiando as Idéias.

Antes de o deus criar o Céu, já havia os princípios ou elementos que entram na composição do Todo. É preciso pois perguntar *que propriedade* tinha a *natureza dos elementos*, antes da criação do Céu. Esta é a maneira platônica de encaminhar a investigação: conhecer algo é conhecer suas *propriedades*. Timeu adverte, diante da amplitude da tarefa, que, para assumi-la, só dispõe de raciocínios *verossímeis* e da possibilidade de alcançar opiniões *prováveis*. A seqüência do raciocínio força-o a tentar conceber por palavras um *terceiro gênero*. É importante frisar que, ao enunciar este gênero obscuro, ele imediatamente pergunta que propriedades se deve supor que ele tenha. Para designar a terceira espécie, ou terceiro gênero, *o lugar*, Platão utiliza a palavra *chôra*, substantivo feminino.

O Timeu distingue dois gêneros de ser, referentes ao inteligível e ao que está em contínua transformação. Mas a seqüência do raciocínio força os participantes a tentar conceber por palavras um *terceiro gênero*. Para designar a terceira espécie de ser, Platão utiliza a palavra *chôra*, substantivo feminino.

O discurso sobre *chôra* no *Timeu*

Timeu admite a dificuldade que há quando se trata de designar os elementos por meio de palavras, de modo verossímil e sem que nos confundamos: “o que acabamos de chamar água, quando se condensa, ao que nos parece, torna-se pedras e terra. Mas essa mesma coisa, quando se dilata e rarefaz, torna-se ar e vento; o ar, quando entra em combustão, torna-se fogo, e o fogo, por sua vez, quando se contrai e expande, revém de novo à forma de ar”⁷. Aquilo que nos aparece, o percebido, aquilo que vemos, e um modo de designar os elementos, que se pretenda definido, são incompatíveis. “Jamais os nomearemos como se tivessem alguma permanência”, diz o astrônomo, pois “são fugidios e não comportam as expressões *isto* ou *aquilo* ou *este ser* ou qualquer outra formulação que os designaria como realidades permanentes”⁸.

Pergunta então *que propriedades* é preciso supor que *chôra* tenha. É em seguida que apresenta a primeira resposta: “Primacialmente, alguma do gênero: de toda geração ela é como o suporte e a nutriz”⁹. Não esperemos que Platão faça esta resposta ser acompanhada por uma explicitação dos termos empregados. O que se segue é uma reafirmação da dificuldade, a admissão de que, apesar de se ter enunciado algo verdadeiro, deve-se dizer algo mais preciso. Mas a própria dificuldade reside no fato de que, para tanto, é necessário resolver questões sobre a natureza do fogo e a dos outros corpos que o acompanham. Assim, o astrônomo continua a dissertar sobre os elementos e só volta a falar de *chôra* quando busca um critério para nomeá-los, estabelecendo: “então, chamaremos *fogo* aquilo que tem em toda parte a qualidade do fogo e procederemos do mesmo modo em relação a tudo o

Que propriedades é preciso supor que *chôra* tenha? É em seguida que o filósofo apresenta a primeira resposta: “Primacialmente, alguma do gênero: de toda geração, ela é como o suporte e a nutriz”.

que nasce¹⁰. É aí, então, que traz enunciados a respeito daquilo *em que* “cada uma dessas qualidades vem a aparecer para desaparecer em seguida”¹¹. É a partir desta colocação que encontramos as famosas metáforas trabalhadas por Derrida e retomadas por Fédida.

Suponhamos que alguém modele com ouro todas as figuras possíveis e não pare de transformar cada uma delas em todas as outras e que, mostrando uma destas figuras ao artista que lhes dá forma, pergunte *o que é isto?* Ele responderá, do modo mais verdadeiro, *é ouro*. Convém, assim, dar o mesmo nome *à natureza que recebe todos os corpos (tá panta dechoménes sômata phíseos)*, pois absolutamente jamais poderá ela perder suas propriedades. Notemos que Timeu se refere aqui a uma *natureza*, sem utilizar a palavra *chôra*. Essa natureza *recebe* sempre todos os corpos e “nunca assume uma forma

semelhante a um daqueles que nela entram”¹². É como um porta-marcas para todas as coisas.

Timeu reafirma a importância de se fixar no espírito os três gêneros de ser: o que nasce, aquilo em que isso nasce e aquilo à semelhança de que se desenvolve o que nasce. “Aquilo em que isso nasce”, que é *dechómenon*, que *recebe*, é comparado a uma mãe; o modelo, a um pai, e a natureza intermediária entre esses gêneros, a uma criança. Em seguida o expositor acrescenta que a *marca*, sendo mui diversa e “apresentando ao olho todas as variedades”¹³, aquilo em que se forma essa marca seria impróprio para *recebê-la (déchesthai)*, se não fosse totalmente *amorfo (plen ámorfon)*, isento de todas as formas que deve receber de fora. Pois se o que é *dechómenon* fosse semelhante a uma das formas que nele entram, e se por acaso recebesse formas contrárias àquela, ou de uma natureza heterogênea em

Para Derrida, do mesmo modo que *chôra* jamais assume as formas dos objetos que nela entram, o discurso sobre *chôra* permanece intocável, inatingível, não se deixa nem recortar nem esgotar pelos *tipos* de tradução que nele tentam se imprimir.

relação àquela, ele mal assumiria a semelhança, pois a ofuscaria por seu próprio aspecto. Vemos assim que àquilo que recebe cumpre não só uma necessidade cósmica mas também uma necessidade lógica, e que ambas são indissociáveis no pensamento platônico.

Após o esclarecimento a respeito da *amorfia* daquilo que tem a propriedade de receber, Timeu faz duas comparações. Na arte ou técnica de preparar perfumes, os perfumistas retiram todo odor do excipiente úmido que deve recebê-los, para que lhes seja dado bom odor. Assim é também para aqueles que se aplicam em imprimir figuras (*schémata*) em alguma substância mole; não deixando subsistir figura (*schéma*) alguma visível, eles primeiro a modelam e unem, até torná-la tão lisa quanto possível.

A partir dessas comparações, o expositor redobra o esforço para falar daquilo que deve, inúmeras

vezes e em boas condições, receber imagens de seres eternos. Convéem que seja, por natureza, fora de todas as formas (*pefikénai ton eidon*). Reafirma, em seguida, que a mãe e hospedeira (*metéra kai hypodóchen*) de tudo o que nasce, de tudo o que é visível e objeto de sensação, não está entre as coisas que nascem. É de uma espécie invisível e amorfa e “participa do inteligível de uma maneira embaraçosa e muito difícil de entender”¹⁴. A passagem não passa despercebida por filósofos franceses interessados no discurso e na *escritura*, muito menos em se tratando de Derrida e de Fédida.

O problema filosófico exposto pelo *Timeu* enquanto tratado da natureza, espécie de *Física*, que precede a de Aristóteles, é o de compreender a natureza do *lugar*, relacionada com as propriedades dos elementos que entram na composição do mundo, que não tem espaço vazio. *Onde* se dá sua pre-

sença e mutação? Se este é um dos problemas filosóficos mais importantes do diálogo, a abordagem de Derrida não o privilegia, ao passo que a de Fédida chega a reintroduzi-lo, porém nos termos da metapsicologia.

***Chôra*, num texto de Derrida**

Ao destrinçar algumas passagens do Diálogo e refletir a seu respeito, Jacques Derrida reconhece que “jamais se esgotará a imensa literatura consagrada ao *Timeu* desde a antiguidade”¹⁵. Comentando as definições aproximativas de *chôra*, que se sucedem no Diálogo, ele prefere deixar esta palavra a salvo de toda e qualquer tradução. Entende que todas as traduções são capturadas por redes interpretativas, induzidas por projeções retrospectivas, sempre suspeitas de anacronismo. Considera fora de questão o propósito de tratar da obra em seu conjunto, mas afirma que, em toda a história das interpretações do *Timeu*, não houve a aproximação de uma lei estrutural, enquanto tal. Ou seja, a seu ver, a própria estrutura do texto torna inevitável a *trópica* e o anacronismo. Para ele, do mesmo modo que *chôra* jamais assume as formas dos objetos que nela entram, o discurso sobre *chôra* permanece intocável, inatingível, não se deixa nem recortar nem esgotar pelos *tipos* de tradução, que nele tentam se imprimir. Nem sequer lhes fornece um substrato. Pois se parece receber esses *tipos*, não o faz como se tivesse o ser estável de uma essência. Essa escritura, que nos traz *chôra*, não é nem da ordem das idéias, nem daquilo que as copia, mimetiza. Nem *eidon*, nem *mimema*.

Derrida acentua o *não ser* de *chôra*. Refere-se a imagens do *eidon* que vêm se imprimir, mas não são efetivamente recebidas. *Chôra*, “que assim *não é*, não pertence aos gêneros de ser conhecidos ou reconhecidos”¹⁶. As formas que entram em *Chôra* somente lhe podem dar forma “medida que,

inacessível, impassível, 'amorfa' (*amorphon*), e sempre virgem, de uma virgindade radicalmente rebelde ao antropomorfismo, *ela parece recebê-las e lhes dar lugar*¹⁷.

Este filósofo prefere não colocar artigo definido antes de *chôra*, pois o artigo "pressupõe a existência de uma coisa, o ente *chôra*, ao qual, por meio de um substantivo comum, seria fácil nos referirmos"¹⁸. Além disso, trata-se de um substantivo feminino. Assim, se o nome parece ser atribuído a uma mulher, aumenta o risco de antropomorfismo, que Platão já correria, nas comparações com *mãe*, *nutriz*, *receptáculo*. A definição gramatical seria associada, como na cultura grega, com "a matéria passiva e virgem, com o elemento feminino"¹⁹.

Quero ainda indicar mais duas, apenas, dados os limites deste artigo, das inúmeras questões levantadas por Derrida. Para ele, o que é designado, no *Timeu*, pelo nome *chôra*, desafia a lógica de não-contradição dos filósofos, caracterizada pela binariedade do *sim* e do *não*. Por parecer não ser nem *isto* nem *aquilo* e por parecer, ao mesmo tempo, ser *isto* e *aquilo*, *chôra* surge, no discurso constrangido do expositor, *Timeu*, como se abrisse uma alternativa em relação à lógica da exclusão e a da participação. Finalmente, para Derrida, o pensamento a respeito de *chôra* ultrapassa a polaridade do *mythos* e do *logos*²⁰. É a partir desta constatação que ele lança uma espécie de desafio a Pierre Vernant, o homenageado na coletânea em que escreve.

Ressonâncias metapsicológicas de Fédida

Inspirando-se no artigo de Derrida, dando-lhe os devidos créditos, Pierre Fédida retomou a *teoria dos lugares* na psicanálise. É possível reconhecer sua preocupação, semelhante à de Platão, no que se refere a pensar e falar a respeito de certos seres. Na metapsicologia, segundo

Fédida, trata-se de "pensar certos seres como a *pulsão*, ou como o *sonho*, ou como a transferência, e de permitir que sua lógica se apresente num discurso"²¹. Mas as considerações antropomórficas devem ser excluídas da designação metapsicológica da situação psicanalítica, tanto quanto da compreensão do discurso sobre *chôra*, como adverte Derrida.

Pode ser difícil evitar a tentação, também nos termos em que Fédida a apresenta, de vermos, nas

poder de *nomear*²³. Não se trata de uma situação materializável²⁴. Se o *enquadre* que a possibilita se constitui tendo um *lugar* enquanto *local* das sessões, assim como um tempo de horário regular, ela se dá, enquanto situação, em *lugares da análise* os quais que têm outro sentido. Sugestiva, a escrita de Fédida aproxima-os de *chôra*. Rente às palavras de Platão, assinala: "Se *chôra* se tornasse o substrato espacial de recepção das marcas, é claro –

Se o nome parece ser
atribuído a uma mulher,
aumenta o risco de
antropomorfismo – que Platão
já correria – nas comparações
de *chôra* com *mãe*, *nutriz*,
receptáculo.

imagens, trazidas nas comparações com *chôra*, de *mãe*, *nutriz*, *receptáculo* e *porta-marcas*, "a forma de um espaço marcado pelo materno e pelo feminino"²². A situação psicanalítica deve ser infensa à *imagerie* antropomorfizante, tanto quanto *chôra* o é em relação às formas que recebe, pois ela "é a situação de recepção pela linguagem de *todas as falas* e atividades de construção ou então de *colocação em figuras* pelo

Platão o diz – que ela não seria mais *chôra*²⁵.

Entendo que imagens de alusão concreta só afastam nossa possibilidade de conceber a escritura metapsicológica, que não tem existência independente da situação psicanalítica. Parafrazeando o pensamento explícito e sugerido por "Teoria dos Lugares" I e II, compreendo que a escritura metapsicológica *recebe* a situação psicanalítica, as figuras que

esta constrói, mas sua função não é conservá-las. Mesmo porque, o gênero metapsicologia desmancharia no ar se o fizesse. Não se transforma no psicanalista, nem no analisando, e não é continente de um suposto conteúdo da análise.

Para Fédida, não abrir mão do legado metapsicológico de Freud significa dispormos, nós analistas, de um certo tipo de escritura. Seria uma escritura que não conserva, não mantém seus próprios sinais? Que, à semelhança do que Derrida conclui a respeito de *chôra*, não é? Mas, neste caso, não ficaria nosso pensamento psicanalítico metapsicológico sempre como o de uma criança, sem registro escrito de uma história, como disse dos atenienses o sacerdote egípcio?

Para nosso autor, “o que interessa na metapsicologia de Freud é dispor de uma escrita cuja leitura é produtora de *mudanças de lugares*” ou “de uma liberdade de pontos de vista”²⁶. Ou seja, herdamos um gênero de fazer psicanalítico que não pode ser algo preenchido por ensinamentos e doutrinas que nele permaneçam ou se imprimam. Aprendendo com este pensador da psicanálise, entendo que a escritura metapsicológica não equivale à repetição das elucubrações freudianas que indagavam para além da *empíria*. Exemplifico: se a imortaldade aventura de *Além do princípio do prazer* pode sempre constituir fonte de inspiração, a metapsicologia nem por isto é recoberta pelo garimpo dos conceitos cunhados; nem por esta realização específica do propósito, expresso por Freud, em um momento datado, de verificar até onde vai uma determinada idéia. Ou seja, creio que manter o propósito não equivale a se aprisionar a esse momento dessa idéia, mas pode até implicar em rejeitá-la. Tanto para Freud quanto para Fédida, a leitura do texto metapsicológico possibilita a indagação em movimento. O verbo *chorô* significa *mudar de lugar*. Esta informação, buscada no grego clássico, pode nos auxiliar aqui

para compreendermos a concepção da escrita metapsicológica como um fazer que gera *mudanças de lugares*.

O que a “teoria dos lugares” designa por “situação psicanalítica” é algo “engendrado por um sítio que é o sítio da linguagem”²⁷, onde ocorrem a descoberta e a mudança de pontos de vista. Se, ao acompanharmos estas palavras, tentamos imaginar o impalpável, o autor pode nos surpreender com uma afirmação que soa paradoxal: “uma teoria dos lugares é, antes de mais nada, uma teoria física”²⁸. A teoria física a que ele se refere é a de Aristóteles, especificamente no livro IV, do qual promete vir a se ocupar. Parece que não chegou a fazê-lo. Contudo, lembro que, no livro IV da *Física*, encontra-se a doutrina aristotélica do *lugar*. O vocabulário aí utilizado parece não servir muito a elucubrações sobre *chôra*, pois as indagações a respeito de *lugar* utilizam primeiro a palavra *tópos*, bem mais nossa conhecida.

Vimos acompanhando o modo pelo qual *chôra*, em Platão, é invocada a partir das mutações dos elementos. Aristóteles dedica boa parte de suas investigações ao *topos*, relacionado com o *movimento*. Não pretendo iniciar um rastreamento de teorias dos lugares na história da filosofia, mas não posso deixar de mencionar as referências da *Física* aristotélica a *chôra* e ao *Timeu*, nem sua investigação do *tempo*. Para Aristóteles, no *Timeu* Platão identifica *hylé* (matéria) e *chôra* porque *chôra* e aquilo que recebe determinação (*metalépticon*) são “uma e a mesma coisa”²⁹; admite que o *lugar* (*ton tópon*) é difícil de apreender. Entende que matéria e forma (aqui, *eidos*) colocam-se no ápice do pensamento especulativo e nenhum dos dois pode ser conhecido como existindo separadamente do outro. Não obstante a complexa modificação de vocabulário que cada filósofo realiza, inclusive Fédida, é, graças a essa

Para Fédida, não abrir
mão do legado
metapsicológico
de Freud significa
dispormos, nós analistas,
de um certo
tipo de escritura. Seria uma
escritura que não conserva,
não mantém
seus próprios sinais?

A escuta e a fala que compõem a situação psicanalítica não têm existência independente uma da outra.

contínua recriação expressiva, que dispomos de um veio para explorar o *tempo* da situação psicanalítica relacionado com as *mudanças de lugares*.

O que fica, das três linhas em que Aristóteles é mencionado por Fédida, permanece, em seu texto, como uma espécie de programa: relacionar aí a questão do lugar com a do *instante*, seguir algo desse pensamento aristotélico a respeito da *natureza (physis)*, “que se *enraiza* na consideração da língua e da memória”³⁰. É importante lembrar que, na seqüência de “Teoria dos lugares I”, é a partir desta colocação que o autor passa a referir-se a Derrida, a seu texto sobre *chôra*, retomando parágrafos de Platão que apresentei acima. O *Timeu*, como vimos na primeira parte, traz a história dos atenienses por meio da narrativa oral (do sacerdote egípcio para Sólon, deste para Crítias, o antigo, deste para Crítias), a guerra contra o Império da Atlântida, o destino do registro escrito, guardado no estrangeiro. Política, história, identidade, memória. A situação analítica move-se nestes campos. É a matéria onde se dá a *figurabilidade*. Enseja a escrita onde pode ser lido o que toma forma e fala.

O pensamento a respeito de algo cuja natureza tem a proprieda-

de de se enraizar na língua e na memória é uma teoria *física* à medida que fala de algo *que existe*, como diria Aristóteles. Fala do modo pelo qual *certos seres* psicanalíticos vêm a ser, fala da observação psicanalítica. Sem esta, a teoria seria dirigida por uma “tentação filosófica”³¹ que em nada enriquece a psicanálise. Ao contrário, a memória, pensada na ressonância de *Timeu*, ganha sua formulação psicanalítica, correspondente à prática, à escuta em ação. Os lugares são “os tempos implicados na fala que essa escuta percebe”³².

Não há lugar sem uma coisa que nele exista, nem coisa alguma que exista sem ocupar lugar, como também diria Aristóteles. A escuta e a fala que compõem a situação psicanalítica não têm existência independente uma da outra. Com a escuta, algo, que é como uma criança, fala e começa tudo de novo, em pleno desconhecimento do ancestral. Ignora sua memória preservada no estrangeiro. Assim, “pensar o sítio *chôra* é tornar presente a construção deste sítio a partir da memória do mito infantil *deixando lembrar sua fala* na ressonância de uma invisível escritura que responde”³³. Para Aristóteles, *nyn*, o *agora*, é sempre “um e o mesmo

ou é perpetuamente diferente”³⁴. Se não era a tais propriedades que Fédida pretendia se referir, pelo menos há relação entre suas palavras e esta possibilidade de pensarmos na temporalidade conquistada pela situação psicanalítica. Se há resgate de algo de si, que se preserva num sítio críptico, estrangeiro em relação a si, é porque a fala, na situação analítica, *secreta* o tempo dessa memória e constrói o lugar, tornando possível o movimento. ■

NOTAS

1. Victor Goldschmidt, *A Religião de Platão*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963, p.108.
2. Platon, *Timée*, établi par A.Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 74-75.
3. V.Goldschmidt, *A Religião de Platão*, *op. cit.*, p. 108.
4. Platon, *op. cit.*, p. 77.
5. Platon, *op. cit.*, p. 80.
6. Platon, *op. cit.*, p. 166.
7. Platon, *op. cit.*, p.167.
8. Platon, *op. cit.*, p.168.
9. Platon, *op. cit.*, p.169.
10. Platon, *op. cit.*, p.168.
11. Platon, *op. cit.*, p.169.
12. Platon, *op. cit.*, p.168-169.
13. Platon, *op. cit.*, p.169.
14. Platon, *op. cit.*, p.170.
15. J. Derrida, “Chôra”, in *Poikilia – Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, EHESS, 1987, p. 265-296.
16. J. Derrida, *op. cit.*, p. 270.
17. J. Derrida, *op. cit.*, p. 269.
18. J. Derrida, *op. cit.*, p. 271.
19. J. Derrida, *op. cit.*, p. 270-271.
20. J. Derrida, *op. cit.*, p. 267.
21. P. Fédida, *Nome, Figura e Memória – a linguagem na situação psicanalítica*, Escuta, São Paulo, 1991. p. 124.
22. P. Fédida, *op. cit.*, p. 125.
23. P.Fédida, *op. cit.*, p. 136.
24. P.Fédida, *op. cit.*, p. 126.
25. P. Fédida, *op. cit.*, p.125.
26. P.Fédida, *op. cit.*, p. 114.
27. P. Fédida, *op. cit.*, p. 115.
28. P. Fédida, *op. cit.*, p. 119.
29. Aristotle, *The Physics I*, by P. H.Wicksteed and F. M. Cornford, London – Cambridge, Harvard University Press, 1963, p.288.
30. P.Fédida, *op. cit.*, p. 120.
31. P. Fédida, *op. cit.*, p. 114.
32. P.Fédida, *op. cit.*, p. 137.
33. P. Fédida, *op. cit.*, p. 134.
34. Aristotle, *op. cit.*, p. 374.