

Sabrina Costa Braga
Murilo Gonçalves
(Orgs.)

HISTÓRIA E PSICANÁLISE



A constatação da existência de um inconsciente não poderia passar despercebida para qualquer disciplina que buscasse compreender o comportamento humano, mas não há de se propor uma simples submissão da história à psicanálise, de modo a ignorar o método histórico, ou de exigir que os historiadores necessariamente se tornem psicanalistas. Trata-se, indiscutivelmente, de duas abordagens distintas que não pretendem se fundir. O que se propõe refletir é que, a partir do momento em que o historiador se arrisca a associar a psicanálise ao seu ofício, pode não ser muito proveitoso tomá-la por partes sem levar em consideração a totalidade à qual pertence e sem refletir teoricamente sobre o que, anteriormente, levou a tais divisões e escolhas.



História e Psicanálise



SÉRIE

revista de teoria da história

Diretor da série:

Prof. Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção (UFRGS)

Comitê científico ou editorial da série:

Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vilela (UFG)

Prof. Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite (UFES)

Prof. Dr. Breno Mendes (UFG)

Me. Elbio R. Quinta Jr. (UFG)

Dr. Fernanda R. Miranda (DLCV-USP)

Prof.^a Dr.^a Géssica Góes Guimarães Gaio (UERJ)

Prof. Dr. Luiz Carlos Bento (UFMS)

Prof. Dr. Manoel Gustavo de Souza Neto (UEG)

Prof.^a. Dr.^a. Mariana de Moraes Silveira (UFMG)

Me. Murilo Gonçalves (UFG)

Me. Sabrina Costa Braga (UFG)

Prof. Dr. Thiago Lenine Tito Tolentino (UFU)

Prof. Dr. Ulisses do Valle (UFG)

Prof.^a Dr.^a Walkiria Oliveira Silva (UNB)

História e Psicanálise

Organizadores
Sabrina Costa Braga
Murilo Gonçalves



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de Capa: Léon Spilliaert - Flasks (1909)

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BRAGA, Sabrina Costa; GONÇALVES, Murilo (Orgs.)

História e Psicanálise [recurso eletrônico] / Sabrina Costa Braga; Murilo Gonçalves (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

323 p.

ISBN - 978-65-5917-308-2

DOI - 10.22350/9786559173082

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. História; 2. Psicanálise; 3. Psicologia; 4. Historiografia; 5. Teoria; I. Título.

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

Sumário

1	9
<hr/>	
O historiador e o excesso: introdução a <i>História e Psicanálise</i>	
Sabrina Costa Braga	
2	20
<hr/>	
Perspectivas sobre ética e política a partir das obras de Freud e Lacan	
Angela Cristina da Silva Sonia Elisabete Altoê	
3	70
<hr/>	
A (psico) historiografia de Peter Gay uma “história informada pela psicanálise”	
Sander Cruz Castelo	
4	94
<hr/>	
O retorno do real Hal Foster e seus aportes da teoria e clínica lacaniana para a história da arte contemporânea	
Diego A. Moraes Carvalho	
5	122
<hr/>	
Dizer a poesia, calar o trauma	
Carlos Manoel Passos Vaz Junior	
6	149
<hr/>	
A psicanálise na estética musical de Theodor Adorno	
Murilo Gonçalves	
7	170
<hr/>	
História, memória e psicanálise: opostas ou complementares?	
Sérgio Marcondes	
8	194
<hr/>	
Da vida na história: ensaio sobre impasses da teoria e história da historiografia desde o ponto de vista da psicanálise	
Evandro Santos	

9 **211**

Sigmund Freud, historiador da psicanálise: verdade e discursividade em “contribuição à história do movimento psicanalítico” (1914)

Fernanda D. Salamon

10 **229**

História e psicanálise em Erich Fromm

Alan Ricardo Duarte Pereira

11 **256**

A ascese de Gustave Flaubert: a arte como forma-de-vida

Michelle Alves Pinheiro de Oliveira

12 **282**

A (im)possibilidade de narrar o trauma: memórias de ex-presos e perseguidos políticos do Rio Grande do Sul

Sulena Cerbaro

13 **308**

Michel de Certeau: escritas freudianas, operação historiográfica e temporalidade

Reginaldo Sousa Chaves

O historiador e o excesso: introdução a *História e Psicanálise*

Sabrina Costa Braga ¹

Na Psicanálise nada é verdadeiro a não ser seus exageros

Adorno 1992, 41

A citação de Adorno é um bom ponto de partida para ponderar que, todas as vezes em que a psicanálise foi revista e tentou-se excisar seus “excessos”, ela acabou por tornar-se uma teoria e prática outras que não aquelas iniciadas com Freud. Aquilo que a psicanálise, como disciplina e movimento expandido, diversificado e consolidado por distintas personalidades que compartilham a fundação freudiana, tem a oferecer sobre o sujeito e suas relações está mais do lado daquilo que provoca do que simplesmente aplaca. E isso pode ser tomado como exagero.

Unir história e psicanálise no que diz respeito à validade e possibilidade de utilizar o método psicanalítico no ofício historiográfico encontrou-se como discussão, em especial, em duas obras que expõem a questão com abordagens notavelmente distintas. Essas obras são *Freud para Historiadores* (1985), de Peter Gay, e *História e Psicanálise: entre ciência e ficção* (1987), de Michel de Certeau, dois livros constantemente retomados por qualquer historiador que se arrisque a tentar incorporar a psicanálise em

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) com estágio de pesquisa doutoral (período sanduíche) na Freie Universität Berlin. Defendeu em 2018 a dissertação intitulada “A leitura freudiana de Norbert Elias sobre o nazismo: civilização como produtora de anticivilização” e atualmente trabalha com temas relacionados à memória, cultura judaica e literatura de testemunho. Atua como membro do corpo editorial da Revista de Teoria da História e participa do GEA-TCP (Grupo de Estudos Avançados em Teoria e Clínica Psicanalítica).

suas investigações. Essa incorporação, entretanto, ainda pressupõe, costumemente, a psicanálise como um método de análise e teoria do comportamento humano, forjando uma divisão entre a psicanálise clínica e a metapsicologia freudiana.

A psicologia social, deixada por Freud, na sua maior parte implícita em seus artigos, tem um poder explicativo de longo alcance. Mas nem Freud, nem seus discípulos chegaram a desenvolvê-la completamente e parece-me que o historiador está particularmente bem preparado para fazer essa psicologia social trabalhar para o estudo da cultura, de suas origens, de seu curso, de seus conflitos irreprímíveis... (Gay 1989, 18).

Para Gay (1989, 25), o historiador, percebendo ou não, age sempre como um psicólogo amador: atribuindo motivos, estudando paixões, irracionalidades e procurando causas que incluem atos mentais. Gay argumentou a favor de uma história que fosse instruída pelo saber psicanalítico, mostrando que a psicanálise pode ser utilizada nas mais diversas etapas da construção do conhecimento histórico sem substituir outros métodos interpretativos. Foi inevitável que a historiografia não ficasse imune a essa nova dimensão do sujeito desvelada por Freud. A noção de inconsciente possibilitou que se percebesse que o processo histórico não é guiado apenas por forças estruturais ou conjunturais explícitas, mas perpassado por subjetividades que escapam à ordem do consciente. Apesar de o diálogo ser claramente possível e parecer, à primeira vista, bastante adequado, existiu e existe ainda uma resistência de muitos historiadores à psicanálise. Por essa razão, Gay (1989, 76-81) apresentou e refutou diversas das mais comuns críticas à psicanálise, como sua suposta dependência cultural e temporal, face a uma teoria que alegou ser capaz de iluminar questões sobre a natureza humana. A própria ideia da existência de uma natureza humana parece carregar consigo a premissa de frustrar qualquer

visão do passado que se diga histórica e não dar conta da multiplicidade de formas e transformações profundas pelas quais um grupo humano pode passar pelo tempo. Quanto a isso, o que Gay argumenta é que a natureza humana, tal como entendida por Freud, não anula a possibilidade de variação e mudança, pois o que se chama natureza humana é capaz de construir uma variedade inesgotável a partir de poucos elementos e regras, revelando muito a partir de pouco e, mesmo assim, mantendo a capacidade de gerar o novo e o estranho.

Michel de Certeau refletiu sobre os métodos que determinam a escrita da história através das relações afins entre os ofícios do historiador e do psicanalista e apresentou a questão mostrando os dois campos do conhecimento como portadores de duas estratégias do tempo diferentes, duas maneiras de distribuir o espaço da memória e pensar a relação do passado com o presente: a primeira reconheceria o passado no presente, enquanto a segunda colocaria um ao lado do outro. Certeau entende que a psicanálise parte da imbricação (um em outro) e da repetição (um reproduz o outro), ao passo que a historiografia parte da sucessividade (um depois do outro) e do efeito (um segue o outro), considerando as relações indiscutíveis entre passado e presente, mas sem tratar os dois ao mesmo tempo. Com isso, Certeau ressalta o processo a partir do qual a psicanálise se articula, a saber, o retorno do recalcado, uma concepção particular de tempo e de memória na qual a consciência é “simultaneamente a máscara ilusória e o vestígio efetivo de acontecimentos que organizam o presente”. O passado, para a psicanálise, está sempre presente no vestígio e é ativo, ao passo que retorna e toma a forma de um sintoma. A historiografia, por outro lado, opera através de uma cisão entre o passado e o presente, entre os lugares em que estão guardados os objetos da pesquisa, os arquivos, e o lugar do aparato conceitual da pesquisa e da interpretação, daquilo que

fabrica as representações do que é encenado nelas (Certeau 2011, 71-73).
Essas duas estratégias do tempo,

[...] no entanto, não deixam de se desenvolver no terreno de questões análogas: procurar princípios e critérios em nome dos quais seja possível compreender as diferenças ou garantir continuidades entre a organização do atual e as antigas configurações; conferir valor explicativo ao passado e/ou tornar o presente capaz de explicar o passado; reconduzir as representações de outrora ou atuais a suas condições de produção; elaborar (de onde? de que modo?) as maneiras de pensar e, portanto, de superar a violência (os conflitos e os acasos da história), incluindo a violência que se articula no próprio pensamento; definir e construir a narrativa que é, nas duas disciplinas, a forma privilegiada conferida ao discurso da elucidação (Certeau 2011, 73).

Ao indicar as intervenções de Freud na historiografia, com textos como *Totem e Tabu* (1912) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939), Certeau (2011, 74-76) apresenta as principais características dessas intervenções. Entre elas está a invalidação do corte entre psicologia individual e psicologia coletiva. Essa invalidação, esse atravessamento das disciplinas que dividem entre si os fenômenos psíquicos, seria observada com clareza na obra *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), na qual os fenômenos individuais aparecem como distintos dos fenômenos coletivos apenas por uma caracterização numérica e não do ponto de vista das estruturas psíquicas, pois a vida social postula a constituição do sujeito por uma relação com o outro e com a linguagem, apresentando unidades cada vez mais amplas, mas ainda submetidas às mesmas leis.

O corte entre individual e coletivo foi rejeitado por Freud, mas é tomado como um caminho acessível para muitos historiadores que buscam incorporar a psicanálise em suas investigações e aparece na forma da mencionada divisão entre psicanálise clínica e metapsicologia, uma manipulação que pressupõe que a função terapêutica possa se desprender

da teoria que a embasa. Toma-se esse caminho, em parte, para passar pelo argumento de que um método essencialmente individual não poderia ser aplicado para o entendimento de fenômenos originalmente coletivos. Porém, esse mesmo argumento implica um grau de ignorância em relação ao que é a psicanálise, que hoje não deve encontrar mais objeção no campo historiográfico.

A aproximação teórico-metodológica entre a psicanálise e outras disciplinas não é algo novo, tampouco restrito à história. Nas ciências sociais, inscreveram-se diversas tentativas, sendo a mais notável aquela feita pelos autores do que se conhece comumente como Escola de Frankfurt. A aproximação entre marxismo e psicanálise, e a inserção da psicanálise na base da teoria crítica, fez com que aparentasse ser necessária essa segunda perspectiva (o marxismo, no caso) para empregar teoricamente a psicanálise como abordagem coletiva, reforçando assim o seu caráter instrumental. Essa afirmação não busca simplificar o uso da psicanálise na teoria crítica. Adorno (2015, 43-71), quando escreveu sobre os revisionistas da psicanálise e a tentativa de sua sociologização a partir de uma tendência a atribuir um papel mais importante às motivações do tipo social e cultural acessíveis à consciência, alertou para os riscos e contradições do distanciamento de um movimento “neofreudiano” da “ortodoxia”. Fez-o, entretanto, buscando provar que estruturas sociais e econômicas não são efeitos de impulsos psicológicos e defendendo uma adaptação do método psicanalítico que pode corresponder à diferenciação tratada aqui. Assim, com a singular atuação dos frankfurtianos sobre o pensamento contemporâneo ao longo do século XX, é possível observar a presença de conceitos e teorias psicanalíticas nos mais diversos domínios do saber, mas que ao fim se distanciam da clínica, relegada ao âmbito privado.

A constatação da existência de um inconsciente não poderia passar despercebida para qualquer disciplina que buscasse compreender o comportamento humano, mas não há de se propor uma simples submissão da história à psicanálise, de modo a ignorar o método histórico, ou de exigir que os historiadores necessariamente se tornem psicanalistas. Trata-se, indiscutivelmente, de duas abordagens distintas que não pretendem se fundir. O que se propõe refletir é que, a partir do momento em que o historiador se arrisca a associar a psicanálise ao seu ofício, pode não ser muito proveitoso tomá-la por partes sem levar em consideração a totalidade à qual pertence e sem refletir teoricamente sobre o que, anteriormente, levou a tais divisões e escolhas.

Talvez, assim como “uma história da psicanálise não pode prescindir de uma interpretação psicanalítica da história” (Roudinesco *apud* Jorge 2010, 7), o uso da psicanálise para tratar qualquer evento histórico não pode ser feito pelo isolamento de conceitos psicanalíticos. Da mesma forma, como a própria Roudinesco (2006) alerta, é preciso considerar o poder do arquivo no processo do tratamento psicanalítico, quando o arquivo, que é tomado como a condição da história, está ausente, é manipulado ou é tido como saber absoluto. Este último caso já foi comentado por Derrida (2001), que comunicou a constituição “arcôntica” do arquivo e a possibilidade da psicanálise transformar a problemática arquivística. Considerando que nem tudo está arquivado e que a negação do arquivo tampouco é possível, torna-se claro o benefício mútuo entre história e psicanálise.

*

No Brasil, apesar de a psicanálise e seu vocabulário estarem presentes em muitas publicações que envolvem questões sociais e reflexões no

campo das ciências humanas — como nas obras organizadas e escritas por nomes como Vladimir Safatle e Christian Dunker, por exemplo —, as publicações que buscam refletir teoricamente acerca da correlação entre história e psicanálise ainda são escassas. Há o livro de Clara de Góes, *História e Psicanálise* (2012) que, a partir da experiência da autora nas duas áreas, traz reflexões sobre história, psicanálise e poesia, o livro de Danieli Machado Bezerra que, em alusão à obra de Peter Gay, escreveu *Lacan para Historiadores* (2018), entre outros. O Dossiê *História e Psicanálise*, publicado no segundo semestre de 2020 na Revista de Teoria da História, descortinou o desejo iminente em fazer dialogar, ainda mais, esses dois campos do saber no Brasil. O dossiê foi o primeiro a tratar especificamente dessa interdisciplinaridade em uma revista acadêmica de história e contou com significativas contribuições. Este livro surge como uma oportunidade a mais para a discussão iniciada pelo dossiê temático.

No capítulo intitulado “Perspectivas sobre ética e política a partir das obras de Freud e Lacan”, Ângela Silva e Sônia Altoé partem da noção aristotélica de política afirmando-a como presente nas obras de Freud e Lacan. Para tal, as autoras tomam a ética como fator central nessa articulação: em Freud como tentativa terapêutica ante os sacrifícios civilizatórios e, em Lacan, compreendida a partir da posição do analista diante do pedido de felicidade a ele dirigido. Assim, concluem que o analista não recua ante a política uma vez que ela está na ficção a que chamamos realidade e diz respeito à constituição do sujeito do inconsciente.

Sander Cruz Castelo retoma a obra do historiador alemão e norte-americano Peter Gay (1923-2015), um dos mais notórios biógrafos de Freud, autor de *Freud para Historiadores*, e quem usou a psicanálise em suas obras historiográficas. A análise da obra de Peter Gay, sob o título “A (psico)historiografia de Peter Gay”, parte de uma definição do que é a

chamada Psico-História para em seguida se debruçar sobre a historiografia apoiada pela psicanálise.

“O retorno do real: Hal Foster e seus aportes da teoria e clínica lacanianiana para a História da Arte Contemporânea” é o título do capítulo escrito por Diego A. Moraes Carvalho. Por meio da obra *Return of the Real* (1996) do crítico de arte e historiador americano Hal Foster, o autor chama a atenção para os elementos teóricos e clínicos lacanianos mobilizados por Foster para problematizar o movimento da arte contemporânea e elenca os conceitos retirados do dispositivo teórico psicanalítico. Assim, os conceitos lacanianos de Real, Simbólico e Imaginário são apresentados de antemão para, em seguida, ser mostrada a maneira como Foster os utilizou em suas análises da estética pós-moderna.

“Dizer a poesia, calar o trauma” é a contribuição de Carlos Manoel Passos Vaz Junior para este livro. Considerando os obstáculos que os eventos traumáticos impõem na hora de serem descritos ou representados, o autor relaciona a proclamação adorniana da impossibilidade de se escrever um poema após Auschwitz com a poesia do sobrevivente Paul Celan, com o conceito de poetizado de Walter Benjamin e a fenomenologia existencial de Martin Heidegger, a fim de refletir sobre a disciplina histórica como uma mediação possível para a representação dessas narrativas.

Murilo Gonçalves, no capítulo “A psicanálise na estética musical de Theodor Adorno”, faz uma acertada apreciação da presença da psicanálise na teoria estética musical adorniana. São apresentadas as interpretações de Adorno dos conceitos psicanalíticos de fetichismo e regressão e a dimensão específica que adquirem por meio da teoria marxista.

No capítulo “História, Memória e Psicanálise: opostas ou complementares?”, Sérgio Marcondes retorna à discussão da relação entre história e memória, a fim de apresentá-las como complementares e mostrar como

essa associação inicia a abertura da história para a psicanálise, em particular por vias dos usos de conceitos como trauma e transferência, muito úteis para tratar eventos como o Holocausto.

Sob o título “Da vida na história: ensaio sobre impasses da teoria e história da historiografia desde o ponto de vista da psicanálise”, Evandro Santos, passando pela própria trajetória e agenda de pesquisa, argumenta que o diálogo entre a história e a psicanálise tem muito a oferecer para a discussão das antigas aporias da disciplina histórica e renova teórica e metodologicamente o próprio campo do conhecimento.

Fernanda Salamon, em “Sigmund Freud, historiador da psicanálise: verdade e discursividade em *Contribuição à história do movimento psicanalítico* (1914)” apresenta o texto em questão, redigido por Freud, como uma tentativa de organizar temporalmente e historicamente o movimento psicanalítico. A autora aponta para o que chama de “efeitos de verdade” que puderam ser produzidos nos leitores contemporâneos e destaca um caráter subjetivo do relato histórico.

No capítulo “História e psicanálise em Erich Fromm”, Alan Ricardo Duarte Pereira escreve sobre o entrelaçamento feito por Fromm entre psicanálise e marxismo para produzir o que ficou conhecido como freudo-marxismo. Esse estudo da sociedade contemporânea empreendido por Fromm, usando as teorias de Freud e Marx, lhe serviu para buscar compreender o que é trabalho, liberdade, alienação, entre outros conceitos, e o que objetiva o autor do capítulo é analisar a presença da história e da psicanálise na obra *O medo à liberdade* (1941).

Analisando a correspondência entre Gustave Flaubert e Louise Colet, Michelle Alves Pinheiro de Oliveira, no capítulo “A ascese de Gustave Flaubert: a arte como forma-de-vida”, refuta a ideia de que Flaubert seja um

artista da “arte-pela-arte” para apresentar o seu fazer artístico como o caminho de sua felicidade, uma felicidade outra explicada pela autora por vias das noções lacanianas de alienação e separação.

Em “A (im)possibilidade de narrar o trauma: memórias de ex-presos e perseguidos políticos do Rio Grande do Sul”, Sulena Cerbaro destaca o papel do conceito de trauma para a história e para a compreensão dos eventos desencadeados pela ditadura civil-militar brasileira. Para expor seu argumento, a autora faz uso de relatos de ex-presos e perseguidos políticos que se situavam no Rio Grande do Sul durante o período.

No último capítulo deste livro, “Michel de Certeau: escritas freudianas, operação historiográfica e temporalidade”, Reginaldo Sousa Chaves se propõe a abordar a leitura que Michel de Certeau realizou de *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1923) de Sigmund Freud apresentando que o historiador propõe que Freud burla a operação historiográfica ao introduzir uma estratégia de tempo estranha ao discurso histórico.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1992.
- CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- GAY, Peter. *Freud para Historiadores*. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Apresentação: Sob o signo da liberdade. In: ROUDINESCO, Elisabeth. *Em defesa da psicanálise: ensaios e entrevistas*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A análise e o arquivo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

Perspectivas sobre ética e política a partir das obras de Freud e Lacan

Angela Cristina da Silva¹
Sonia Elisabete Altoé²

Introdução, contextualização, método

Svetlana Aleksíevitch (2016), ao coletar relatos de mulheres soviéticas que serviram na II Guerra Mundial, encontra-se com Aglaia Boríssovna Nesteruk, que fala sobre quando sua tropa alcançou as primeiras trincheiras alemãs. Ela admirou-se com travesseiros, lençóis e toalhas limpas; flores e carrinhos de bebês; café nas xicrinhas: “Não conseguíamos entender: para que foram lutar se eles viviam tão bem? [...] Para nós, era difícil entender: de onde vinha o ódio deles? O nosso, entendíamos. Mas e o deles?” (Nesteruk 2016, 367). Ainda na I Guerra, Freud escreve sobre a perplexidade dos não combatentes, concebendo a desilusão e a atitude diante da morte como responsáveis pela miséria psíquica vivida na guerra, em que a informação é unilateral e sem distanciamento dos fatos. O futuro é incerto e ficamos “[...] perdidos quanto ao significado das impressões que se abalam sobre nós e quanto ao valor dos julgamentos que formamos” (Freud 2010b, 210). Em carta a Lou Andreas-Salomé, Freud (*apud* Roudinesco 2016, 205) diz que acredita na recuperação da humanidade,

¹ Doutora em Psicanálise pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2018), mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná (2012). É especialista em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2010) e em Psicoterapia Psicanalítica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (2011). É graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (2008).

² Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1974), mestre em Ciências da Educação - Université de Paris VIII (1980) e doutora em Ciências da Educação - Université de Paris VIII (1988), pós-doutora pela Univ.Paris-Diderot (2011). Atualmente é professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

mas não vê o mundo com otimismo, coisa que a experiência psicanalítica comprovaria. Para ele os comportamentos humanos afrontam a cultura.

Quando a II Guerra começou, segundo Roudinesco (2016, 393), Freud teria demorado a perceber que ela não era da mesma natureza da anterior. Anos antes, ele demonstrou compreensão sobre o desejo de morte perpetrado pela guerra, mas não alcançou o grau em que os novos desdobramentos seriam tenebrosos. A ascensão do nacional socialismo estava em curso quando o texto sobre o mal-estar é lançado, e nem sua lucidez abarcou o horror do porvir. Antes de se decidir pelo título final, Roudinesco (2016) conta que o autor pensou em chamá-lo de *A felicidade e a cultura* ou *A infelicidade na cultura*. A felicidade é predominante nessa obra e essencial para que autores como Goldenberg (2002) a relacionem com a tese política de Freud: pautada na renúncia ao prazer, que não concebe ser possível o fim das desigualdades e que se apoia na lei para uma vida possível em sociedade.

O Mal-estar foi publicado no mesmo ano em que Freud foi agraciado com o Prêmio Goethe que, situa Strachey (1996, 211), se destina à honra e à memória de Goethe. Diante do prêmio, Freud, aponta Bracco (2011), não pensou que a psicanálise começava a ser mais aceita. Plänklers (*apud* Bracco 2011) acredita que a decisão não unânime deve-se à instabilidade política e ao antissemitismo correntes. Textos como *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na civilização*, claros quanto à concepção que situa o predomínio da pulsão de morte, foram ignorados na apreciação. A comissão concebia Goethe como a personificação da idealização da cultura alemã e tais obras denunciavam essa idealização. Esse posicionamento já era indicativo da derrocada ao nazismo. Entre 1933 e 1934, Freud analisava a poeta romancista norte-americana, Hilda Doolittle, que conta sobre sua vivência do processo de anexação da Áustria ao Estado Alemão:

Havia outras suásticas. Agora eram as de giz; eu as segui pela Bergasse [...]. Elas me conduziram à porta do Professor [...]. Ficavam em formações de bivaque nas esquinas das ruas. [...] O Professor disse: “Mas por que você veio? Ninguém veio aqui hoje, ninguém. Como está lá fora? Por que você saiu?”. Ele disse: “Está muito tranquilo [...], está tudo mais ou menos como sempre”. Ele disse: “Por que você veio?”. Isso parecia deixá-lo perplexo, ele parecia não entender o que me trouxera (Doolittle 2012, 86-89).

Nauseada com a ascensão nazista, Doolittle prossegue a análise em Londres. Um pouco mais tarde, Freud também iria para lá. As duas perguntas – *para que foram lutar se eles viviam tão bem? E por que você veio?* – são enunciações que não pertencem ao campo teórico da psicanálise. Elas registram experiências de vida, indicando algo essencial à experiência analítica: a ficção pessoal que cria uma realidade dita compartilhada. Nesteruk (2016) fala do lugar de combatente, de sargento do exército soviético e de quem, na guerra, perdeu o pai e a própria casa. Doolittle (2012) fala como cidadã comum, rica, estrangeira e livre para deixar Viena. Freud fala sobre os sentimentos dos não combatentes, e evidencia que não fazer parte da guerra diretamente não exime ninguém das suas consequências.

Lacan (2003e), iconicamente, afirma que o que se diga fica esquecido atrás do que se diz no que se ouve, questionando a relação da psicanálise com a verdade a partir do indizível que o real abarca. A assertiva evidencia que o que faz um dito verdadeiro é o dizer que êx-siste a ele. Assim, as perguntas de Nesteruk e de Doolittle escapam à banalidade e configuram um enigma. Diante dessa contextualização e dessas perguntas, nosso objetivo com este artigo é dizer sobre a implicação ética e política da psicanálise com aspectos próprios ao tempo em que vivemos. Para Freud (2010i), a política é a prática exercida pelo Estado que, por meio do poder que detém, coloca em curso estratégias que garantem a convivência social. Aristóteles (2011) concebia a Cidade como uma associação com vistas a um

Bem maior: uma vida feliz. O homem seria um animal político, destinado por natureza à sociedade. Os maiores inimigos dessa perspectiva seriam os desejos insaciáveis. A prática da política seria, portanto, essencial à sociedade e tem incidências sobre as subjetividades.

Como a política é uma prática, a psicanálise também é. E ambas, junto com a educação, partilham do predicado de serem impossíveis. Então, uma pesquisa em psicanálise evidencia esse caráter de impossibilidade que instiga o trabalho a continuar. A pergunta de Nesteruk – *para que foram lutar se viviam tão bem?* – indica a visão de que os conflitos existem por uma razão prática. Freud voltou-se a essa pergunta oferecendo uma resposta que os membros da comissão do prêmio Goethe não gostaram: a dimensão pulsional, que segue não sendo muito popular em nossa época. Doolittle, por seu lado, surpreende-se com a pergunta de Freud – *por que você veio?* – e ensina ao analista que deve haver elementos em jogo para se comparecer à análise e que isso não é o mesmo que ir à Bergasse 19, ou qualquer outro endereço em que haja um divã instalado. O dever de que se trata é com o que a psicanálise evidencia e que Lacan resgatou. A esse dever, só consegue fechar os olhos o psicanalista que não o enxergou em primeiro lugar: o dever com a verdade. Lacan também viveu as duas grandes guerras. Roudinesco (2016, 428) conta que em 1936, desconhecido na cena psicanalítica, ele participou do *XIV Congresso Internacional de Psicanálise*, em Marienbad, na República Tcheca. Proferiu uma conferência que foi interrompida por Ernest Jones. Foi a Berlim assistir à abertura das olimpíadas, encarando Hitler de frente. A humilhação infringida por Jones e os efeitos do espetáculo fascista o conduziram à “segunda revolução freudiana”. A primeira havia sido perpetrada pelo próprio Freud.

Em 1947, em *A psiquiatria inglesa e a guerra*, ele refere-se a um sentimento de irrealidade diante do “desconhecimento sistemático do mundo” que leva à busca por “refúgios imaginários” e percebia que o

grupo consumido por uma derrota moral com a guerra, a França, para conter a angústia, erguia defesas da mesma natureza das neuroses. É uma ideia que vem ao encontro das perspectivas freudianas sobre grupo e identificação, essenciais à coesão e à destruição do outro, presentes em Nesteruk, que situa o “nosso” ódio e o “deles”.

Uma pesquisa em psicanálise concerne a uma experiência particular que busca produzir efeitos em outros. A invenção freudiana aproxima a produção no campo da psicanálise pelo viés da circulação do inconsciente daquele que pensa, cria, analisa e escreve a partir dela. Mas quando falamos psicanálise, temos que cuidar para não colocar o artigo definido. Não se concebe, portanto, que, ao falar sobre ela, os sentidos quanto às produções realizadas em seu nome sejam genéricos. Desde o título, esta pesquisa é pautada em referenciais freudianos e lacanianos. Essa demarcação importa, pois, dentre os assuntos apresentados aqui, a concepção do sujeito freudiano retomado por Lacan será essencial.

Há um campo político que se volta para o sujeito do Direito, o cidadão. Mas, do homem tocado e estruturado pela castração, advém um sujeito da psicanálise. Quanto ao cidadão, o Estado busca inseri-lo na universalidade. O sujeito recortado por questões diversas a essas expectativas fica relegado a outro plano, indicando o desencontro entre ser cidadão e os efeitos do preço cobrado por esse lugar, pago pelo sujeito que não responde a partir da categoria do ser, mas da falta-a-ser. Partindo das perguntas de Nesteruk e Doolittle, fomos à letra de textos freudianos e lacanianos e também de autores contemporâneos, buscando responder como a psicanálise, pela via conceitual, demarca o posicionamento ético dos analistas na Cidade. Nosso objetivo central com esse texto é uma tentativa de escapar do tecnicismo e atingir os trabalhadores e pesquisadores que respondem a partir da ética da psicanálise e também aqueles que interessam por ela.

Justificativa à ética

Em carta enviada a Oskar Pfister, Freud apresenta suas impressões sobre um livro de autoria do pastor e se diz insatisfeito com o posicionamento do amigo quanto à sua teoria sexual e sua ética e completa que do psicanalista a ética se encontra distante: “Não quebro muito a cabeça sobre o bem e o mal, mas em média tenho encontrado nas pessoas pouco ‘bem’ [...], tanto faz se professam abertamente esta, aquela ou nenhuma corrente ética.” (Freud 2009a, 82). Ao longo dessa correspondência, Freud chama o amigo de “cura de almas”. Mas se a ética não é um assunto do qual se ocupa o psicanalista, qual seria? Sobre o que Freud quebra a cabeça? Nesse mesmo ano, ele publica *História de uma neurose infantil* (2010d), que complementa *Contribuição à história do movimento psicanalítico* (2012b), em que é marcante o delineamento dos fundamentos da psicanálise. Freud (2012b) sustenta porque as teorias de Adler e de Jung eram incompatíveis com o exercício da psicanálise. Na parte inicial, ele situa a invenção da psicanálise a partir dos pressupostos que a embasam. Salienta que recalque e sexualidade infantil não estão entre eles, pois são seus resultados e as bases conceituais que dão consistência à prática. Na segunda parte, esclarece como os colaboradores levam à sociedade psicanalítica de Viena, embora ele não tenha conseguido “[...] estabelecer entre seus membros o amigável consenso que deve predominar entre os homens que realizam o mesmo trabalho difícil, nem evitar disputas por prioridades” (Freud 2012b, 270). Na última parte do texto, Freud discorre sobre as dissidências, relacionando-as às disputas decorrentes da formalização, em 1910, da *Associação Internacional de Psicanálise* (IPA). Para ele, era essencial dividir a liderança e a institucionalização serviria ao cerceamento de abusos. Nossa argumentação se organiza assim: (1) em 1918, Freud critica Pfister por distanciar-se da teoria sexual e escolher a ética, assunto sobre

o qual o psicanalista não quebra a cabeça; (2) questionamo-nos quais assuntos chamavam sua atenção; (3) constatamos que naquele ano, é publicado *História de uma neurose infantil*, redigida em 1914, sob o calor das dissidências; (4) nele Freud alude aos fundamentos teóricos, à sociedade psicanalítica de Viena, à IPA e às dissidências.

A *História de uma neurose infantil* (2010d) é repleta de delimitações conceituais. Freud enfatiza a importância das fases da vida em que a capacidade verbal é precária, destaca as experiências primitivas e contrapõe-se à perspectiva junguiana que concebe exagerada a ênfase sobre o passado. Seguindo essa via, esclarece o peso da vida sexual infantil sobre o psiquismo, elucidando as fixações orais, anais e uretrais sob uma perspectiva edípica, passível de ser articulada à neurose. Ele reprova também o protesto masculino de Adler, de acordo com o qual, no homem, o recalque agiria contra os aspectos da feminilidade a favor da masculinidade, como se o contrário não pudesse ocorrer. Nesse caso, faz uma meticulosa exposição sobre desenvolvimento libidinal, recalque, complexo de Édipo e também sentimento de culpa. As críticas dizem respeito às questões conceituais cujas consequências clínicas são confirmadas na transferência. Essas considerações indicam que a perspectiva política do movimento psicanalítico encontra-se atrelada ao campo conceitual que embasa o retorno de Lacan a Freud e que escapa da redução do sujeito ao eu.

Mesmo que Freud afirme não se deter sobre a ética, em sua primeira incursão na “psicologia dos povos” com *Totem e tabu* (2012a), ele retoma que as questões relativas ao bem e ao mal se apresentam. Fica difícil endossar Freud em seu dito recuo à ética porque sua obra, além de não recuar, situa o ofício do psicanalista como distinto dos que se sustentam na ilusão da inclinação natural à bondade e à sociedade. Ainda na carta a Pfister:

[...] o senhor não foi plenamente justo com as pulsões sexuais. [...] não disse em nenhum lugar que estas realmente têm uma relação íntima e um significado maior [...]. E isto justamente por causa da natureza conservativa delas, da sua relação mais íntima com o inconsciente, com o princípio do prazer, e em consequência das particularidades do seu processo de desenvolvimento até as normas culturais. [...] deve ter se escondido no senhor o remanescente da sua resistência contra o sexual. Tente revisar este aspecto junto a si mesmo. Em termos terapêuticos só posso invejá-lo quanto à possibilidade de sublimação em direção à religião. Mas a beleza da religião certamente não pertence à psicanálise (Freud 2009a, 83-84).

Aqui se destacam três dimensões: (1) a crítica por Pfister ter ignorado os aspectos pulsionais da neurose, sua relação com o princípio do prazer e com as normas culturais; (2) a resistência ao sexual; e (3) a distância entre o que faz um psicanalista e um pastor. Tais aspectos dizem respeito à prática do analista. O primeiro, porque enfatiza a consistência conceitual. O segundo porque destaca a imprescindibilidade da análise pessoal. E o último porque enfatiza que a prática analítica tem características diversas da do sacerdote. Entre 1914 e 1917, Freud elabora os ensaios metapsicológicos. Não é de estranhar que convoque Pfister conceitualmente. Ao citar a negligência das pulsões sexuais, a vinculação ao princípio do prazer e as consequências culturais, ele adianta as elaborações de Lacan sobre a ética. A posição do sacerdote é próxima de aspectos atrelados à ética que se sustenta no Bem e que busca uma razão para o humano estar no mundo. A psicanálise não oferece isso ao analisante e menos ainda ao analista. Ela se distancia *dessa* ética, portanto. Sigamos a partir daqui.

Psicanálise, política e ética

Para nós, a síntese do fator político na obra freudiana consta na afirmação segundo a qual os seres humanos são “[...] difíceis de manter

reunidos e, portanto, de governar” (Freud 2010j, 339-340). Metodologicamente, a psicanálise oferece-se como ferramenta de investigação sobre a base dessa dificuldade. A necessidade de os seres humanos viverem reunidos destaca a perspectiva grupal. E o imperativo de que essa reunião seja limitada pelo governo às pulsões destaca o viés do mal-estar. A psicanálise é um método de tratamento e de investigação do inconsciente, mas sua contribuição com diversos assuntos deve-se à vizinhança entre os processos patológicos e os normais. Dentre as assertivas que bem ilustram essa proximidade, reconhecemos uma: “[...] a neurose é, digamos, o negativo da perversão” (Freud 2016a, 63). Ela é o seu negativo, como um filme fotográfico.

Negativo e fotografia têm o mesmo conteúdo, mas no negativo, a escala é menor e as cores e posições são invertidas. A neurose precisa ser colocada contra a luz para se enxergar nela o que há de perverso. A fotografia digital não precisa ser revelada: imprime-se o arquivo, tinta sobre papel. A contraposição entre os dois procedimentos – revelar e imprimir – atualiza a metáfora sobre a prática analítica que, como a escultura, trabalha *per via di levare* (Freud 2016b, 336-337). A prática analítica, como a escultura, revela cada músculo e veia da estátua que era um negativo e morava na fantasia do escultor. Mas o escultor não pode ser o analista, porque se fosse, o que uma análise revela seria criação sua: “recusamo-nos decididamente a transformar em propriedade nossa o paciente que se entrega a nossas mãos em busca de auxílio, a conformar seu destino, impor-lhe nossos ideais e, com a soberba de um Criador, modelá-lo à nossa imagem [...]” (Freud 2010e, 178).

A posição criativa que uma análise evidencia não é a sua. Para Freud, psicanálise e política são práticas que se assumem como formas de arte, “[...] a arte do analista deve consistir em suspender as certezas do sujeito,

até que se consumem suas últimas miragens. É no discurso que deve escandir-se a resolução delas” (Lacan 1998c, 253). A arte da política é universal e se chama viver junto. A do psicanalista é particular e se chama interpretação. Ele é o curador responsável por reunir as obras criadas pelo analisante, criação talhada da pedra da linguagem, oferecendo a elas um ordenamento: “*voilà!*”. *Aí está!* E é por estar (e não ser) que não serve para todos. Em *O mal-estar na civilização*, a perspectiva de Freud sobre como o humano se relaciona com a ciência se aproxima de como ele se relaciona com a religião, ou seja, pela via da fé. A fé na ciência busca a resposta que diz: é isso! Lacan (1988) diz que a origem da lei se enuncia na frase “Sou o que sou”, ápice da universalidade.

Para que haja civilização, são necessários artifícios de sujeição aos desejos insatisfeitos. O mito configura-se como o primeiro desses artifícios, seguido pela religião e pela moralidade. Em comum, os três portam um saber em que as fronteiras entre o bem e o mal são definidas, oferecendo a palavra que explica e condiciona a existência humana. Freud sustentou uma fé inabalável na ciência, coisa que *Acerca de uma visão de mundo* (2010j) atesta quando ele afirma que a psicanálise não cria uma *Weltanschauung* porque segue a visão de mundo científica. Mas uma *Weltanschauung* é uma construção que oferece a resposta unívoca aos problemas da existência humana, coisa que a ciência não tem.

Ao referir-se ao humano como “bela alma”, Lacan (1998c) indica a moral natural e o ideal que a ciência erigiu sobre uma criatura que busca a razão de ser. A beleza da alma denuncia a desordem do mundo. A ciência é uma ferramenta que ordena, com contribuições práticas e universais, as desordens. Seu método trata o mundo como objeto de investigação e intervenção. A bela alma também é objetificada e a subjetividade fica de fora, pois não é passível de ordenamento. O humano, para ordenar-se nessa desordem, contribuirá pelo trabalho. Quando não estiver trabalhando, não

pensará sobre isso, mas aproveitará o que a civilização construiu para distraí-lo de sua existência.

Por mais que ele alinhe a psicanálise à visão de mundo da ciência, essa insistência não se sustenta, porque o quadro maior que a psicanálise faz das coisas parte de um fator que não é contingencial, mas estrutural, que é a determinação inconsciente. Como ponto de partida em uma pesquisa em psicanálise, esse fator estrutural é incontornável. São duas as perguntas de Einstein a Freud: por que a guerra e como evitar a guerra. A primeira pressupõe uma causa, a segunda, uma solução. Sobre a causa, a carta a Einstein talvez seja o texto em que a teoria pulsional é explicada de modo mais fluido. As pulsões são apresentadas como tendo dois objetivos: conservar e unir, ou destruir e matar. Essa divisão não pretende reproduzir a luta entre bem e mal, porque ambas as pulsões são indispensáveis e sua ação conjunta é que faz com que a vida seja possível. Dificilmente, diz Freud (2010i) vemos a ação isolada de qualquer um deles, um se encontra “amalgamado” ao outro.

Isso nos faz voltar à neurose como o negativo da perversão. A interpretação do “negativo” que anula a vizinhança entre o normal e o patológico faz com que encaremos com surpresa atos classificados como bárbaros. A banalidade de tais atos indica que o outro não é uma aberração com a qual o processo de advir humano deu errado. Se isso causa estupefação, é devido à dificuldade em encarar uma conclusão incômoda: a guerra leva à melhor forma de coesão, porque nada une mais um grupo do que a existência de outro para odiar. A experiência do ódio ao diferente é banal onde quer que se delineie uma oposição. Ela é palpável e o cenário é de receio ao fortalecimento das identidades nacionais, que surgem como um retorno do recalcado da Segunda Guerra Mundial, indicando que a eficácia da evolução cultural e racional, que Freud concebia como a esperança diante da barbárie, é limitada. No Brasil, a pauta não é o nacionalismo,

mas a polarização assume tons diversos. Há o tom da boa e velha luta de classes, demarcada pelas diferenças regionais, e há o tom que nomeia a corrupção (do outro) como umbigo do sonho, enigma a ser decifrado e superado. Questões relativas à crescente do nacionalismo, às oposições políticas, aos grupos identitários, à violência urbana, à intolerância religiosa, ao terrorismo, enfim, atualizam a dúvida de Einstein. São perguntas sérias, mas que podem também servir de subterfúgio, convocando o psicanalista – ou a psicanálise em seu nome – a performar o melhor estilo “Freud explica”. Por mais fascinante que seja a ideia de que a psicanálise detém o saber sobre tais assuntos, a curiosidade oferece resistência (enquanto mecanismo psíquico que evidencia o recalque) a uma resposta que não é universalmente explicativa, mas particularmente implicadora.

Deter-nos-emos sobre o ponto dessa implicação com o auxílio de um recorte: “agora que novamente nos reunimos, após anos de separação e duras provas, quero fazer um balanço do estado de nossa terapia – à qual devemos nossa posição na sociedade humana – e ver em que novas direções ela poderia se desenvolver” (Freud 2010e, 280). Esse trecho foi lido no Quinto Congresso Psicanalítico Internacional, pouco antes do fim da Primeira Guerra. O primeiro ponto é a referência à guerra, empecilho ao diálogo e ao encontro. Há consequências sobre o cotidiano das cidades, o acesso ao alimento, a liberdade de ir e vir e a difusão do conhecimento. Mas momentos-limite fazem avançar o conhecimento, pois geram contingências para tanto. Dever algo indica a perspectiva ética, e por isso implicada. E no caso do enunciado freudiano, o implicado é o analista. Freud também afirma: “pude ajudar pessoas com as quais não possuía qualquer vínculo de raça, educação, posição social, ou visão de mundo, sem incomodá-las em sua individualidade” (Freud 2010e, 288). Aqui ele reitera a perspectiva segundo a qual o psicanalista não é um Criador e apresenta algo essencial à prática: o ponto em que ela se oferece como

distinta das perspectivas identitárias que marcam os questionamentos aos quais os psicanalistas são convocados a explicar. E segue:

Nosso estimado amigo J.J. Putnam, na América que atualmente nos é tão hostil, nos perdoará por também não podermos aceitar sua reivindicação de pôr a psicanálise a serviço de uma visão de mundo filosófica, e de impor esta ao paciente a fim de enobrecê-lo. Na minha opinião, isso, afinal, não passa de violência, ainda que coberta das mais nobres intenções (Freud 2010e, 289).

Freud aponta aí para o argumento segundo o qual a imposição de uma visão de mundo é uma violência. Freud interpela o psicanalista pela posição que assume em sua prática. E faz isso por causa de algo que é claro em Lacan: a psicanálise é uma forma de poder, mas esse poder só funciona quando o psicanalista se abstém de utilizá-lo porque “[...] a impotência em sustentar autenticamente uma práxis, reduz-se, como é comum na história dos homens, ao exercício de um poder” (1998e, 592). Abster-se de utilizar o poder que a posição transferencial atribui não pode ser desculpa à abstenção política, porque governar e psicanalisar são práticas cujas incidências operam sobre a vida das pessoas. Portanto, interpretar a abstenção pela via da não-posição é má-fé. A política faz parte do cabedal do psicanalista, a questão é se existiria uma política da psicanálise. Demaily (2016, 5) diz que os temas caros a Freud (massas, liderança, guerra, pulsão de morte, mal-estar) situam a política como objeto central. Na mesma linha, diz Goldenberg:

A sociedade edificada sobre a renúncia ao prazer é uma tese política, embora Freud não a pensasse como tal. Se, como afirma a metapsicologia, o espírito não aspira à realidade, mas a satisfazer-se, o acesso à realidade se confunde com o gerenciamento das pulsões, e isso é uma tese política. O *Eu* e o *Isso* se referem à civilização como aterro do mar libidinal. [...] o princípio de realidade não visa à abstinência, mas à verdadeira satisfação [...]. Seu objetivo não é a

renúncia, mas a perseguição dos fins do princípio do prazer por outros meios (Goldenberg 2002, 25).

O que o autor evidencia como a tese política de Freud constitui a base das elaborações de Lacan sobre a ética: o princípio de realidade é um desdobramento sem o qual não há garantias à satisfação. O gerenciamento das pulsões torna a realidade acessível e evidencia que sua estrutura é ficcional. Askofaré (2005) afirma haver um hiato entre psicanálise e política, práticas diferentes, mas articuláveis. Ele concebe a política como parte dessa ficção chamada realidade. A psicanálise, portanto, não seria uma política, mas haveria uma política da psicanálise, como há uma ética da psicanálise. Sobre isso, Plon (2002) diz que Freud não menciona diretamente o campo da política, mas se interessa por assuntos que são atravessados por ela. Freud, além de não margear a questão, pega o touro à unha. O nome desse touro é pulsão de morte, razão pela qual é impossível endossar o recuo freudiano à ética.

A obra freudiana confirma registros da política. Em *Prólogo à juventude abandonada de August Aichhorn*, Freud diz: “[...] adotei o gracejo segundo o qual as três profissões impossíveis são educar, curar e governar, e já era suficientemente tomado pela segunda dessas tarefas” (Freud 2011b, 347-348). Anos depois, em *Análise terminável e interminável*, reitera: “é como se analisar fosse a terceira daquelas profissões ‘impossíveis’, em que de antemão se sabe que o resultado será insatisfatório. As outras duas [...] são educar e governar” (Freud 2018, 319). A palavra “profissão” aparece nos dois trechos; “tarefa” aparece no primeiro; no segundo temos ainda “resultados”. Essas são palavras, bem como a forma infinitiva dos verbos “educar” e “governar”, que atentam à dimensão prática, desafio para os três campos de atuação sintetizados pelo gracejo. Como seriam impossíveis se são exercidas? A impossibilidade reside na satisfação em

relação aos resultados: ao que se espera delas. E o que se espera está atrelado ao que elas oferecem.

O que situa a especificidade da psicanálise em relação às outras profissões tem a ver justamente com essa oferta. Esse, aliás, é mote de *Análise terminável e interminável*. Ele inicia o texto apresentando em que consistiria uma “absoluta normalidade psíquica” (Freud 2018, 280). Mas, à medida que a apresenta, percebemos que existe um entrave a que ela seja alcançada. O fator chave a ser levado em consideração é, uma vez mais, a determinação da força da pulsão. Para compreendê-la, ensina Freud (2018, 287), a pista é dedicar-se à compreensão dos processos primários e secundários: “é preciso chamar a bruxa, afinal’. Ou seja, a bruxa metapsicologia. Sem especular e teorizar – quase digo: fantasiar – de maneira metapsicológica, não avançamos um passo [...]” (2018, 287). Ora, Lacan não fica com medo dessa bruxa.

O pulo do gato freudiano em relação às tarefas impossíveis atrela-se ao fator pulsional. A subversão freudiana reside na pulsão de morte e em sua concepção de sujeito marcada pelo inconsciente. A ética, para Freud (2010g), é central à regulação das relações humanas, destacando que, quando a sociedade se organiza, a pulsão de morte passa a exercer sua ação (antes dirigida ao outro) ao psiquismo. Nessa concepção, o supereu decorre de uma modificação filogenética resultante da culpa pelos crimes originários. Porém, como a pulsão de morte não diferencia ação de intenção, leva a um gozo paradoxal: mais ela se satisfaz à medida que a consciência de culpa insta o sujeito a atitudes moralmente aceitáveis, razão pela qual o exercício da moralidade incrementa o sentimento de culpa. Mas o que também é paradoxal nesse gozo é que as ações consideradas “criminosas” também podem ser cometidas para que a culpa advenha, evidenciando a perspectiva masoquista da pulsão.

À medida que a felicidade individual diverge dos interesses coletivos, elevam-se os ideais morais que regulam as relações humanas. A ética é vista, então, como forma de realizar tais ideais, cujo ápice é o amor ao próximo. A incoerência desse imperativo é incrementar os ideais, rebaixar o valor do amor e da vida e levar ao mal-estar. Diante do pendor humano à agressão, o mandamento não é prerrogativa cristã, mas superegoica. De seu cumprimento espera-se a coesão cultural, razão pela qual Freud (2010g) entende a ética como tentativa terapêutica de alcançá-lo. A ética se destaca nas elaborações sobre o mal-estar como a disciplina que trata sobre o bem e o mal. É necessário voltar-nos aos seus desdobramentos, aventando as diferenças entre essa ética e a da psicanálise, pela razão que Dunker diz:

[...] a noção de mal-estar é exposta e analisada em um cruzamento acumulativo de discursos que estão condensados na acepção freudiana de *Kultur*: a filosofia, a religião e a moral, a ciência, a técnica, a antropologia, a história, a civilização, a educação, a sociologia e a política. Seu sucedâneo último no texto é a ética (Dunker 2015, 206).

A ética apresenta-se em sua relação com o que autor chama de “política da felicidade”. Lacan recorre a Freud para discorrer sobre a ética partindo do pedido feito ao analista: “ensina-me a ser feliz”. É o pedido incontornável e Freud dedicou-se a ele. A resposta a esse pedido é central à discussão de Lacan sobre a ética. Nos primeiros momentos do seminário sobre a ética, ele afirma que os conceitos que serão trabalhados respondem a uma ordem geral e a uma particular. A geral refere-se à necessidade de levarmos em conta o contexto em que vivemos. Freud e Lacan procederam dessa forma a partir da posição que ocupam na transmissão da psicanálise. Nenhum deles se furtou. E como poderiam? Ambos, além de terem vivenciado conflitos relativos ao movimento psicanalítico, passaram por duas

guerras mundiais cujos efeitos foram sentidos nas bases da democracia. Freud e Lacan compartilham de uma característica essencial – a ausência de dogmatismo: “ou seja, ao contrário do dogmatismo que nos imputam, sabemos que esse sistema permanece aberto, não apenas em seu acabamento, mas em vários de seus pontos de articulação” (Lacan 1998a, 104).

Lacan usa com frequência a expressão “experiência psicanalítica”. No dicionário, ela remete à experimentação científica, embasada por um método; e às vivências experimentadas pelos sentidos. Ambas as acepções convergem, pois dizem respeito a algo de ordem prática. Ora, a experiência analítica é sua prática. E praticar psicanálise é partir de um método próprio de investigação do inconsciente bem como vivenciar seus efeitos sobre si e sobre o mundo. Isso remete a um recorte extraído do artigo em que Alain Deniau afirma: “um homem analisado não pode mais agir centrado em si mesmo [...] isto é, sem a necessidade vital de uma verdadeira alteridade, ao contrário de um ditador, um tirano, ou um sátrapa” (Deniau 2011, s/n, tradução nossa). A posição que a psicanálise implica justifica nosso objetivo de demarcar o direcionamento que a situa como possuindo uma experiência ética. Suas incidências éticas e políticas se devem ao interesse tenaz que tem pelas produções humanas, pois, como defende Deniau:

[...] a realidade humana não é apenas obra da organização social, mas é uma relação subjetiva que, por estar aberta à dialética patética que tem de submeter o particular ao universal, tem seu ponto de partida numa dolorosa alienação do indivíduo em seu semelhante, e encontra seus encaminhamentos nas represálias da agressividade (Lacan 2003b, 128).

A agressividade é central à investigação da política, coisa que Freud faz e que Lacan sistematiza através da ética. Suas incidências são políticas porque dizem respeito ao sujeito desejante. Mas o desejo é o desejo do Outro. O semelhante em relação ao qual nos encontramos alienados faz parte

do Outro, razão pela qual, um dos pontos centrais que apresentaremos aqui diz respeito à relação entre ética e desejo. O contexto em que Freud produziu não é o mesmo de Lacan ou o nosso, embora ambos tenham sido previdentes. Por isso, como Lacan anuncia, é em um constante movimento de mudança que a experiência do psicanalista deve ser pensada:

Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. Que ele conheça bem a espiral a o que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas (Lacan 1998c, 322).

Essa citação faz lembrar Freud (2010e), que convoca os psicanalistas ao dever que implica a posição que assumem na sociedade. Lacan também delinea uma prática que não pode furtar-se de tomar partido. Lacan acreditava, pontua Roudinesco (2011, 15) “[...] que o avanço freudiano era o único horizonte possível das sociedades democráticas, [...] capaz de apreender todas as facetas da complexidade humana: o pior e o melhor”. Essa parece ser a razão pela qual o autor prioriza, no retorno à Freud, a ênfase sobre a pulsão de morte. Ele viveu um período marcado por transformações sociais e políticas cujo ápice é Maio de 68.

[...] a guerra revelou-se portadora de progresso, na dialética essencialmente conflituosa que parece caracterizar bem nossa civilização. Minha exposição detém-se no ponto em que se descortinam os horizontes que nos projetam na vida pública, ou até, que horror!, na política (Lacan 2003a, 124).

Esse recorte revela pontos sobre os quais a psicanálise toma posição. Primeiramente, o progresso devido à guerra demonstra que a pulsão de morte não leva só à destruição. Na sequência, a perspectiva lacaniana faz

eco à de Freud quanto à dialética conflituosa da civilização. Finalmente, como consequência de uma dimensão conceitual (a pulsão de morte) e de uma dimensão social (os conflitos inerentes à civilização), abre-se um espaço a ser ocupado pelos psicanalistas que, estupefatos, recuam com horror. Talvez esses psicanalistas recuem por verem, como Freud, a ética como o ponto fraco da civilização, que tem que se virar para resolver os assuntos relativos à agressividade. Mas eles param de acompanhar Freud aí. Isso porque, no sentido freudiano, por meio da política a vida coletiva é possível.

Como dissemos, a incidência ética da psicanálise tem uma incidência geral e uma particular. Esta concerne ao elemento mais subjetivo que uma análise abarca: a demanda. Lacan defende que o objetivo do princípio de realidade não é a renúncia, mas a busca por outros meios de satisfação, e é isso que gera a demanda. Ao psicanalista cabe atribuir uma significação ao sentido inconsciente da demanda, sem nunca responder a ela. Difícil posição que se efetiva apenas com uma “severa disciplina” do analista. É por isso que dissemos que o psicanalista tem um poder que tanto é mais efetivo quanto menos for usado. A exigência da severa disciplina destaca o posicionamento de Lacan sobre a ética: ela é intrínseca à experiência analítica, diz respeito à sua prática e carece da dedicação que demarca a convocação àqueles que não possam alcançar a subjetividade de sua época, que renunciem ao lugar de “eixo de tantas vidas”. Aprendemos com Freud que esse lugar delimita o dever do psicanalista em sua prática, ao assumir uma posição diante das demandas da sociedade.

A obra contínua de Babel

A demanda está, então, atrelada à ordem particular das incidências éticas da psicanálise, e se vincula ao pedido de felicidade dirigido ao analista, sabedor de onde encontrar o que falta ao sujeito que o procura. É em

relação à falta que Lacan relaciona a morbidez das reflexões morais de cada época. Mas se o psicanalista posiciona-se situando o hoje como uma versão piorada do ontem, ele faz da psicanálise uma ferramenta moral. Não existe nada criado pelo humano que seja alheio ao psiquismo. Se a busca por uma análise é um pedido de felicidade, ele se vincula ao que se entende por felicidade segundo um modo de vida. A prática do psicanalista está intrinsecamente em como ele (não) responde a esse pedido, por isso a felicidade torna-se um fator político diante do qual se responde de uma posição ética.

Algo que marca a contemporaneidade quanto à demanda diz respeito à eficácia terapêutica. O pedido pela felicidade vem travestido de funcionalidade. Por isso, em seu ensino, Lacan insiste sobre dois fatores: a crítica ao que chama de “ortopedia do eu” dos pós-freudianos vinculados à IPA; e a necessidade de se evitar essa direção de tratamento. Para ele, a abordagem dos pós-freudianos à segunda tópica é adaptacionista: “O *eu* é uma função, o eu é uma síntese, uma síntese de funções, uma função de síntese. É autônomo! Essa é muito boa” (Lacan 1998d, 422). A ideia do eu autônomo, que tem função de síntese e que é operacional, está no cerne de uma prática muito popular que tem como bases a psicologia cognitiva e comportamental: o *coaching*. A metodologia garante resultados em qualquer esfera da existência. Se, com Aristóteles, concebermos a política como as práticas para alcançar a felicidade em se viver junto, não podemos ignorar que a “vitória da terapêutica”, nas palavras de Brousse (2003), é resultado de uma política. Lacan previa isso:

[...] a concepção de psicanálise pendeu ali para a adaptação do indivíduo ao meio social, para a busca dos *patterns* de conduta e para toda a objetivação implicada na noção de *human relations*, e é realmente uma posição de exclusão privilegiada com respeito ao objeto humano que se indica na expressão [...] *human engineering* (Lacan 1998c, 246-247).

Freud teria dito aos pés da Estátua da Liberdade que estava levando a peste. Mas, como nenhuma verdade pode ser mais do que um semi-dizer, Roudinesco conta que a frase não foi bem essa: “eles ficarão admirados quando souberem o que temos a dizer” (Roudinesco 2011, 103). A “peste” (atribuída a Lacan) reinaugura a mitologia subversiva da psicanálise. Ao transmiti-la nos Estados Unidos, ele reitera como epidemia que influenciou, pontua Roudinesco (2011, 102), a norma, a higiene e a ordem social:

Disse expressamente que a psicanálise era um momento histórico. [...] A psicanálise tem um peso na história. [...] O que se chama de história é a história das epidemias. O império romano, por exemplo, é uma epidemia. O cristianismo é uma epidemia. [...] A psicanálise também é uma epidemia (Lacan 1975, 17, tradução nossa).

E segue dizendo:

Uma epidemia não é um fenômeno social, ao menos, não no caso da ciência. [...] [Uma epidemia científica] é quando algo é tomado como simples emergência, enquanto é de fato uma ruptura radical. É um acontecimento histórico que se propagou e que influenciou enormemente a concepção do que se chama universo (Lacan 1975, 30).

Uma epidemia é algo que se propaga e cujos efeitos não podem ser contidos, a ponto de o império romano estar nas bases da civilização ocidental, sobre a qual o cristianismo finca sua influência há muitos séculos. Ao afirmar que uma epidemia científica causa uma ruptura radical, entendemos que a psicanálise é um momento histórico porque seus efeitos não se sentiram apenas na superfície do pensamento humano, tendo atingido-o de modo profundo, especialmente no que tange ao poder atribuído à razão. A ideia de poder é nítida na profusão de termos que delineiam uma abordagem avessa à psicanálise. A influência do modo de vida americano

sobre os psicanalistas emigrados fez com que essa psicanálise tornasse ascéticos seus fundamentos. Não é difícil reconhecer que a ideologia da felicidade a serviço da livre-iniciativa se apraz na ideia de que o eu tem uma função de síntese, capaz de conduzir o indivíduo, através de procedimentos criados pela engenharia humana, a padrões aceitáveis de comportamento, que podem ser ensinados de modo eficaz por um *life coach*. O termo em itálico não é exagero e são recorrentes expressões típicas da gestão empresarial que, segundo Teixeira (1997), situam o humano no patamar de manipulação do objeto.

Esse autor pontua que o que antes era conduzido pela tradição, cuja incidência como insígnia das relações hoje é menor, é agora conduzido pela técnica, cujas opções somos livres para escolher. Somos? Essa liberdade existiria se, vivendo em sociedade, fosse possível, entre as opções ofertadas, escolher nenhuma. A psicanálise se baseia em uma relação de confiança que permite que nela o sujeito opere através de sua verdade. Diferente da técnica, que para operar no nível universal não tem outra opção senão negar que o rei está nu, o psicanalista reconhece que qualquer eficácia está condenada à submissão à verdade, sempre particular. E sabemos o que aconteceu com a única pessoa que ousou rir do rei. Nos resultados anunciados pelo *coaching* há a noção freudiana de ideal do eu. Se compreendermos nossa época como sendo caracterizada pela liberdade, pela autonomia e pela funcionalidade, sua morbidez também estará atrelada a essas características. Dunker (2015, 219) diz que cada época legítima um tipo de sofrimento próprio que responde a uma demanda de reconhecimento. Assim, cada momento histórico é marcado por problemas peculiares a ele e que poderão ou não ser chamados de patológicos.

Para ele, o mal-estar não é prognosticável porque não é suscetível a um tratamento. Sua existência indica “[...] uma condição, um modo de estar no mundo” (Dunker 2015, 234). Há mal-estar porque não dá para

pedir para descer. Quando Freud (2011a) afirma que toda psicologia individual é uma psicologia social, ele se refere à demarcada oposição entre individual e coletivo. Como nada parece mais particular do que uma análise, essa compreensão pode parecer contraditória, por isso, a abordamos com o seguinte trecho:

[...] se fala de linguagem como característica do homem. [...] Então, temos o sentimento de que a linguagem define um ser, que geralmente chamamos homem [...]. É certo que há um animal sobre o qual a linguagem baixou [...] e que esse animal está verdadeiramente marcado por ela. [...] Não é apenas que a língua faça parte de seu mundo, é que é isso que sustenta seu mundo de ponta a ponta (Lacan 1972, p. 4).

É, então, pela via da linguagem que o humano se torna capaz de questionar quem é. Quando o Criador afirma “Sou o que sou”, sintetiza a universalidade que o humano almeja enquanto deus protético. Todos os avanços técnicos e científicos buscam alcançar o *Ser*. A linguagem torna tênue a fronteira entre o individual e o coletivo porque ela não brota do animal humano, mas é transmitida. O “fazer advir o sujeito” é sobre fazer o verbo encarnar, é ato. Freud sugere que o princípio do prazer e o de realidade são bases para a compreensão desse processo arcaico que cada humano viverá. A atuação dos dois princípios complementares transforma em marcas as experiências vivenciadas – de prazer e de dor. Elas ocorrem quando o *infans* conta com pouquíssimos recursos e sua sobrevivência depende do cuidado e do desejo do outro. Dos primeiros traços escritos desenvolve-se a cadeia significativa, o que justifica a estruturação do inconsciente como uma linguagem. Assim, a oposição entre individual e

coletivo “desmancha-se no ar”³, e o desejo a ser decifrado será sempre o desejo do Outro: “[...] não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro” (1998c, 269).

Com Dunker (2015), dissemos que o mal-estar é um modo de estar no mundo que se estrutura a partir do movimento simbólico da civilização que sempre se atualiza. Brousse (2003) diz que não dá para ser analista sem interessar-se por esse movimento. Nem o saudosismo nem o julgamento moral aliviarão o mal-estar, pois sugerem apenas a impotência diante de um tempo muito sombrio. A noção de liberdade, autonomia e funcionalidade é amparada pela ideologia que embasa o livre-mercado, cujas principais características são sintetizadas por Chatelineau (1997), com base na concepção do liberal Bernard Manin:

A característica primeira e mais fundamental do liberalismo [...] é de considerar que os indivíduos devem ter a possibilidade de organizar suas vidas como bem entendem, quer dizer, de escolher seus próprios objetivos e realizá-los como lhes convém. [...] todo liberalismo repousa numa doutrina da liberdade individual que faz do Sujeito o mestre absoluto de suas escolhas (Chatelineau 1997, 93).

O liberalismo seria, então, caracterizado pela “mão invisível” do mercado, que será o “[...] princípio de ordem política e de governo: bens se trocam; informações e saberes sempre parciais condicionam necessidades, preferências e escolhas técnicas que são utilizados pelo conjunto dos indivíduos”. Nessa concepção, espera-se que o Estado seja mínimo porque

³ “Tudo que é sólido desmancha no ar”. Alusão a Marx, em *Manifesto Comunista* (1848), citado por Dunker (2015). O autor diz que a sentença costuma ser utilizada como síntese da modernidade, que rompeu com o contexto anterior dos modos de produção.

cada ação sua incidirá sobre o mercado. Caberia ao Estado garantir a sustentação da “[...] crença já antiga nos direitos, nos interesses e na felicidade do indivíduo e uma justificação pragmática na fé no ideal de um mercado, que ela espera ser espontaneamente ordenado” (Chatelineau 1997, 95). O que há de mais universal no Estado liberal é o apelo ao indivíduo, que precisa ter garantidos os meios para alcançar sua individualidade por meio da liberdade, da autonomia e da funcionalidade, problemas que convocam o psicanalista. A liberdade pode ser pensada em termos de escolha: somos livres para sentir, para ir e vir, para nos expressar, para escolher. Essa corda é esticada até o ponto em que esbarra no semelhante em exercício da própria liberdade. E é aí que o Estado intervé. A psicanálise não se sustenta sob a égide de governos totalitários e, situamos com Deniau (2011), ela também não é capaz de atuar em situações em que imperam os totalitarismos individuais. A esse respeito, Goldenberg (2002) desenvolve sua concepção sobre o cinismo, elevado à categoria de discurso, discorrendo sobre as consequências subjetivas decorrentes da satisfação libidinal decorrente do uso e manipulação do outro pelo cínico (também chamado de canalha).

A liberdade, então, é usada cnicamente, servindo de justificativa às transgressões mais ordinárias: “[...] os indivíduos não podem se entender senão no que diz respeito a uma organização da sociedade que lhes garanta simplesmente o poder de ‘perseguir sua própria felicidade como bem quiserem’” (Chatelineau 1997, 93). Sobre isso, Goldenberg (2006) afirma que a felicidade como Soberano Bem não cabe como objetivo de um Estado liberal, que apenas garantirá o direito de se buscá-la. O cidadão tem liberdade e autonomia para tanto, e sucesso e fracasso lhe pertencem na mesma medida. O Estado regulará impedindo que a busca do bem de um atrapalhe a do outro. Na pior das hipóteses – a democracia – todos sairão

perdendo, porque renúncias são imperativas. A dimensão da felicidade torna-se aí um fato político, cuja peça-chave é a renúncia.

Isso nós sabemos desde Freud (2011a), que menciona o aspecto essencial à coesão grupal: a identificação, defesa que cola tudo o que se aproxima dos ideais identificatórios, enquanto repele o que tangencia esses elementos. Desde as últimas décadas do século XX, testemunhamos o desenvolvimento dos meios digitais de comunicação. Hoje, ao se alinhar a determinados ideais identificatórios, é fácil conhecer aqueles que compartilham desses ideais. A comunicação via internet é mais profusa, mais fluida, e mais rica em ficção. Perfis *fakes*, *fake news*, *fanfic*. A ficção não define algo falso, mas uma criação. E há muito espaço para isso quando se crê estar anônimo e distante.

A morbidez da pretensa proteção decorrente do anonimato e da distância escancara posicionamentos identitários. Ou seja, podemos nos identificar aos mais variados grupos, mas o psicanalista está atento ao fato de que em todos eles, em menor ou maior grau, aquele que não se alinha a cada um dos ideais é segregado. Em termos muito claros: garantir a própria subjetividade é possível só na coexistência com o semelhante muito semelhante. Isso, é claro, pode assumir faces bem perigosas, pois há uma morbidez inerente a esse movimento.

Teixeira (1997) salienta a morbidez indicando a fertilidade desse campo para o cultivo do nacionalismo e fundamentalismo religioso. Poderíamos acrescentar a polarização política. Brousse (2003) converge com essa perspectiva chamando esses grupos de campos de concentração, um movimento de autossegregação, de um gueto, onde se escolhe estar. Dunker (2015), por sua vez, aborda o tema pelo que chama de lógica de condomínio. São vários os condomínios do nosso tempo. Quando esses mundos se encontram, a diferença identitária é sentida na consequente

violência física, verbal ou simbólica. Sobre a violência decorrente da morbidez contemporânea, aprendemos o seguinte com Lacan:

[...] numa civilização em que o ideal individualista foi alçado a um grau de afirmação até então desconhecido, os indivíduos descobrem-se tendendo para um estado em que pensam, sentem, fazem e amam exatamente as mesmas coisas [...]. Ora, a noção fundamental da agressividade correlata a qualquer identificação alienante permite discernir que deve haver nos fenômenos de assimilação social [...], um limite no qual as tensões agressivas uniformizadas têm de se precipitar em pontos onde a massa se rompe e se polariza (Lacan 1998b, 146-147).

O limite da polarização é evidenciado pela violência. Mas poderíamos pensar que, já que vivemos sob a lógica do condomínio, seria mais fácil manter à distância os grupos cujas diferenças identitárias são insuportáveis. Cada um no seu quadrado. Essa é uma solução que, se levada ao extremo oferece a resposta óbvia: o mundo é mau, a maior parte dos humanos também é, então, sigam-me os bons para fundarmos uma sociedade recuada. Cedo ou tarde o mal chega, porque o isolamento completo não é possível e, sobretudo, porque nunca deixou de estar ali. Aristóteles (2011) diz que a política como ferramenta capaz de levar à felicidade não funciona com grandes multidões. Isso significa que cada quadrado é muito poroso à existência do outro e que ameaça modos de viver e pensar. A violência é uma consequência do fato de que a existência do outro resulta na perda de gozo de cada um. Bom mesmo seria se os outros quadrados não existissem ou se ficasse claro que a forma como o pessoal do meu quadrado vive é melhor. Mas o nome disso é totalitarismo e ele tem sido colocado em prática por ideais muito diferentes uns dos outros, mas que têm em comum as práticas em que cada qual acredita responder a partir de seu espectro do Bem, anulando o outro como sujeito.

Diante disso, a regulação é imprescindível e o Estado decidirá sobre o Bem levando em conta as proliferantes diferenças identitárias. Não dá para ter tudo, por isso, cada negociação é experimentada como perda de poder. É ingênuo acreditar que quando um grupo conquista o que não tinha, o outro não perde. Se João tinha quatro laranjas, deu uma a Maria e duas a Pedro, ele não fica com quatro no final. Fora da lógica cristã, aquilo do que o sujeito abre mão em prol dos interesses sociais é experimentado como tendo sido roubado. Por isso Marx fala em *luta* de classes; e Freud discorre sobre o fato de que a luta não é motivada apenas pelas diferenças econômicas, e coloca em jogo o fator pulsional; e Lacan diz que a revolução é um retorno ao mesmo lugar, pois no exato momento em que se acredita estar próximo do objetivo, instalam-se novos motivos para recomeçar, afinal, a violência é um ato cíclico que visa à conquista do poder. Sob essa perspectiva, a ideia corrente de “empoderar” é esquisita, porque o poder não se dá, mas se toma.

O poder como algo que não se dá é o caroço desse angu e dimensão importante na carta de Einstein a Freud. Strachey (1996) conta que o físico escolhe Freud por creditar a ele um “profundo conhecimento da vida instintual do homem” (Freud 1996, 193). Freud aceitou de pronto o convite e as cartas foram publicadas, com circulação proibida na Alemanha. Mas, embora tenha aceitado, ele não teria se entusiasmado com a discussão “enfadonha e estéril”, nas palavras de Strachey. A proibição da veiculação da carta na Alemanha nazista atesta a afirmação segundo a qual a psicanálise não se sustenta sob a égide de governos totalitários. O outro é que, mesmo com o pé atrás, ao aceitar o convite, Freud assume o lugar que o psicanalista deve à sociedade, não recuando ao papel de intérprete da confusão de línguas da dialética de seu tempo. Seu ceticismo deve-se à franca expansão do Partido Nacional Socialista? Assim conjecturamos, porque a carta retoma *O mal-estar na civilização*, cujas últimas palavras, acrescentadas em

1931, são: “cabe agora esperar que [...] o eterno Eros empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?” (Freud 2010g, 122). A frase, acrescida com a franca ameaça de Hitler, é de alguém que não bota a mão no fogo por Eros.

Dissemos que o poder é o ponto marcante e problemático da carta de Einstein e, em sua resposta, Freud substitui “poder” por “violência”. A preocupação de Einstein com a guerra é evidente na expressão que usa ao explicar sua demanda: “da maneira com que as coisas estão”, uma solução é premente. A contribuição de Freud seria sua perspectiva “mais ou menos fora dos objetivos da política”, devido aos seus conhecimentos sobre as “obscuras regiões da vontade e do sentimento humano” (Freud 1996, 193). Para Einstein a solução seria um acordo internacional entre os países, um organismo legislativo e judiciário que arbitraria os conflitos. O físico salienta que a lei e o poder andam juntos, pois a autoridade jurídica cumpre as decisões porque tem poder. Mas como todo organismo conta com a dimensão humana, há pressões a serem consideradas. Para o sucesso do ideal jurídico, o poder da comunidade deveria bastar e, para garantir esse poder, as nações abririam mão da soberania. Einstein via obstáculos a essa meta em fatores psicológicos, e ele alinha ódio e destruição a uma “psicose coletiva” (Freud 1996, 195).

É a sugestão de que a solução para os problemas da guerra estaria no poder da comunidade que faz Freud situar o direito como a forma de violência legitimada, arbitrada e conduzida pelo Estado. A tentação em atribuir seus horrores à loucura, por seu lado, é rebatida pelo critério pulsional. No final da carta, Freud diz ter uma “[...] esperança utópica que a influência desses dois fatores, da atitude cultural e do justificado medo das consequências de uma guerra futura, venha a terminar com as guerras num tempo não muito distante” (Freud 1932, 434). O recurso à utopia

confirma a imprevisibilidade sobre o futuro da civilização e explica Freud ter concebido a discussão como enfadonha e estéril. Nossa leitura é que seu aborrecimento sobre o tema, e a esterilidade que lhe atribui, deve-se ao pessimismo em relação à massa, marcada pela necessidade de submissão ao líder e pela anulação das características individuais. Em bom português: salvem-se quem puder. Os tribunais internacionais e acordos entre as nações signatárias existem e sua imprescindível atuação se depara com o impossível em se abrir mão da soberania, com base na perspectiva de que o semelhante é ameaçador. A psicanálise, pela via de sua ética, contribui com uma dimensão que se recusa a encarar o horror como loucura. É isso que desenvolveremos agora.

A dimensão conceitual

A terapêutica é eficaz quando contorna a falta. Já a psicanálise lida com a atração que ela exerce. Falta, diz Lacan (1988), remete à ausência e à infração, e a pena restaura a integridade. A punição remete ao crime original cujas consequências inauguram bases culturais e situam o humano como naturalmente bom. A moral natural leva à dimensão pastoral, que não aceita que quanto mais desenvolvida a consciência moral, mais cruel ela é. Sobre esse paradoxo, a via conceitual é a da pulsão, cuja meta, Freud (2010c, 57) afirma, é a satisfação. Há muitos caminhos que levam à meta, assim como há pulsões inibidas quanto à meta, indicando a fluidez pulsional.

A civilização se organiza a partir do Bem. O Bem, diz Aristóteles (2011, 115), é a justiça, universalmente útil. A política é um meio para garantir a vida em sociedade a partir de atos universalmente justos. Ceder é imperativo, então o Bem é experiência moral que conduz à falta. Como o gozo é limitado pelo semelhante, a renúncia desperta agressividade. Por isso, Aristóteles (2011) via o desejo como bestial, coisa mais reconfortante do

que considerar a dimensão do desejo por outra via: “é da energia do desejo que depreende a instância do que se apresentará no término de sua elaboração como censura” (Lacan 1988, 12). A ética é consequência psicológica do desejo, e a consciência de culpa não o elimina, mas interfere a cada trânsito edípico, cujo herdeiro é o supereu, instalando-se o paradoxo freudiano que esclarece, acentua e dissipa ambiguidades da posição do analista quanto ao humano, “uma vez que é com o homem, com uma demanda humana de sempre, que temos em nossa experiência, cotidianamente relação” (Lacan 1988, 16).

Freud, por não ser unívoco, não cede à dimensão pastoral. A experiência analítica parte da demanda em sua lei particular e a análise volta-se para a verdade que a demanda contém e que se articula ao desejo em um hiato (Lacan 1998, 633), que funda a cadeia significativa. O desejo relaciona-se a uma falta original que o sujeito busca preencher na relação com o Outro, o que possibilita a emergência da fala. Para Lacan (1975, 66), o humano não sabe o que fazer com seus desejos, e isso prova que a realidade psíquica é uma ficção cuja base é o desejo ligado ao princípio do prazer, submetido ao princípio de realidade. A aproximação ao prazer pela via do princípio de realidade ocorre de modo assintótico, diz Plon (2002), o que se deve à origem do desejo, agarrado à proibição do incesto.

A universalidade que a psicanálise admite é a particularidade do desejo. O princípio do prazer, Freud (1996) revela, leva ao erro, porque a satisfação é alucinatória e não se sustenta com o aumento de tensão, interpondo-se o princípio de realidade, mais eficiente, pois permite descarga. Ele não substitui o princípio do prazer, mas o salvaguarda. Disso decorre a troca da alucinação pela ação motora e pelo pensamento. Para tolerar as exigências, explica Lacan (1988, 44), o psiquismo faz a prova retificativa ou, com Freud (2010a, 110), constrói a significação psicológica

do mundo real, interpretando a realidade de modo econômico, cuja agilidade depende do capital, não significativo originalmente. Experiências transformam-se em capital, aumentando o poder de barganha.

A atenção e a memória dão dianteira às experiências, incrementando a versão de realidade que o sujeito constrói. Experimenta-se o mundo a partir do crivo construído à medida que a pulsão age sobre psiquismo e realidade, movimento que Lacan (1988) chama de trilhamento. Os registros encadeiam-se a cada experiência, endossando que pensar é originalmente inconsciente, e que a ligação entre os resíduos verbais adquire novas qualidades quando o ser se torna consciente, quebrando o paradigma de que psiquismo resulta de excitações endógenas ou exógenas (Freud 2010a, 114). Ao escancarar essa inadequação, o sistema freudiano preocupa-se com a moral, porque o humano é inventado a cada nascimento. Ao abordar as consequências morais da pulsão, Freud trata da divisão subjetiva e o quanto é ingênua a ideia do eu integral. Ignorando essa descoberta, cremos que a realidade pode ser dominada com capacidades superiores, mas sua sensatez demonstra que temos acesso senão a uma versão da realidade, de tal forma que podemos afirmar que a busca do prazer é a dimensão que encadeia o humano, e o de realidade é a via para acessar o prazer, base de sua ficção, evidenciando o papel do simbólico:

E desse par modulado da presença e da ausência, [...] nasce o universo do sentido de uma língua, no qual o universo das coisas vem se dispor. Por aquilo que só toma corpo por ser o vestígio de um nada, e cujo suporte desde então não pode alterar-se, o conceito, resguardando a permanência do que é passageiro, gera a coisa. [...] É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas [...] (Lacan 1998c, 277).

As coisas são estruturadas em palavras, que têm precedência, e a linguagem governa. Ela não é só meio de comunicação, mas funda o sujeito. Aristóteles situa o homem como animal político e Freud como animal de horda. Para Lacan ele é animal presa da linguagem, que tudo governa e que não brota, mas é transmitida. Isto é, ele adianta os outros dois. A presença feita de ausência remete aos trilhamentos, ou seja, à determinação inconsciente. Mesmo sendo práticos e universais, terapêutica, religião e astrologia não aplacam a particularidade do desejo. A responsabilidade quanto a essa determinação indica que o sujeito não está à revelia do desejo, agindo para satisfazer-se por meio de ações específicas, buscando um objeto psiquicamente escrito: *das Ding*. Entre a Coisa e a ação que a busca encadeiam-se pontos que compõem o inconsciente e demonstram que não apreendemos o mundo por sensações e percepções, pois há uma barreira entre experiência e psiquismo. Esse objeto orienta os trilhamentos e o reencontro se daria em condições ideais, por isso, é o objeto perdido, cerne da alucinação originária (Lacan 1988, 69).

Das Ding dá o tom da orientação subjetiva, a primeira “moagem”, organizando princípio do prazer, pensamentos e ideias: “[...] representa como signo a representação como função de apreensão – da maneira pela qual toda representação se representa uma vez que ela evoca o bem que *das Ding* traz consigo” (Lacan 1988, 92). Esse bem é a experiência prazerosa particular, razão pela qual Lacan (1988, 98) remete ao imperativo kantiano: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos*”. A máxima prioriza a ação cuja consequência é o Bem e recusa a satisfação de pendorres opostos ao Bem. O inconsciente determina o sujeito sem excluir seu papel ativo na construção da cadeia significante, “a via na qual os princípios éticos se formulam [...]” (Lacan 1988, 95) e que se transformam em mandamentos. O trilhamento é balizado por uma ética que responde ao

bem particular, o prazer. Por isso, a ética da psicanálise não se restringe às leis, que são submetidas a uma Lei anterior. O desejo é o que o sujeito tem de mais íntimo, mas é a parte que ele toma como estranha e as leis permitem permanecer nesse ponto cego cujo ápice é o amor ao próximo. Na via sadiana, gozamos de outrem como instrumento de prazer (Lacan 1988, 100), pois o próximo é colaborador, objeto sexual, alvo da agressividade e da exploração de trabalho (Freud 2011a, 77). Então, diferente de conceber a violência como estranha, ela caracteriza a humanidade, ela não é instintiva.

Para Lacan, a agressividade parte de um núcleo destrutivo além da sobrevivência. Ao afirmar que a pulsão de morte limita a função histórica do sujeito e que isso não tem a ver com o fim da vida, Lacan (1998c, 319) se refere ao desejo. Com a historização, a análise constrói significados que remetem ao sujeito. Quando ele reconhece o modo como busca de *das Ding*, despontam no horizonte a via do princípio do prazer – *Wohl* –, o bem, e a via para além do princípio do prazer – *Gute* –, o Bem, objeto da lei moral. A psicanálise se ocupa da instância moral, ponto demarcado na ideia freudiana de culpa, porém, diante do desejo, há que se reencontrar *das Ding* em sua outra face. Para isso, criamos a erótica, que permite uma relação com o desejo que ultrapassa a interdição e, para Lacan, a teoria freudiana é um tratado ético cujo eixo é a sexualidade.

A Lei distancia-nos de *das Ding*, o que é vivido como perda de prazer e condição da fala. Lacan (1988) diz que é preciso a Lei para que haja o pecador e, por isso, ela relaciona-se com o assassinato do pai. Freud (2012a) demonstra o consentimento inaugural à Lei e como quando algo passa do gozo à interdição, reforça a Lei. Ou seja, quanto mais submetidos à lei moral, mais sádico o supereu. Freud (2010g) horroriza-se com a máxima judaico-cristã, pois ao resistir a ela, o sujeito resiste ao gozo cujo núcleo agressivo é evidente à medida que o sujeito dirige sua agressividade

contra si, dando ao supereu mais energia. O amor ao próximo, então, é uma via cruel, afirma Lacan (1988, 237), e quando recua dela o sujeito recua da crueldade.

Se a solidariedade exige identificação, o diferente será destruído. Por isso, como Deniau (2011), pensamos que a alteridade é um caminho. A identificação, essencial ao amor, tem incidências sociais, pois decorre da idealização. Como há ímpeto à satisfação, o desejo ultrapassa a interdição aproximando-se de *das Ding* por outros meios, como a sublimação. Se o sujeito é efeito da cadeia significante e responsável por ela, ele modela os significantes. A sublimação situa-se no campo da criatividade em que o objeto é elevado à categoria de coisa (Lacan 1988, 140). Conforme se escreve, a cadeia significante dita uma ficção que comporta o mundo, as relações humanas, a linguagem e um problema moral, porque nada se origina do nada.

Diante disso, a natureza humana é boa ou má? A pulsão costuma ser pensada como tendência ao equilíbrio, mas Lacan acredita que a pulsão de morte está na base da cadeia significante. Ela não visa apenas à destruição e está presente na criação a partir do nada, um momento de fundação, que Freud (2010f) demonstra tratar-se da substituição da natureza por um sujeito. Quando isso acontece o ponto intransponível é a Coisa, a partir da qual a sublimação atrela-se à pulsão de morte. Com isso, Lacan leva a ideia dos bens ao nível da economia do princípio de prazer e de realidade, novidade ética freudiana (Lacan 1988, 264). Isso remete ao fator quantitativo da pulsão, que amplia as formas com que o humano pode existir no mundo, e que acabam com o destino, pleno de sentido. O desconforto denuncia a falta, por isso, situar o humano para além do princípio do prazer inviabiliza a felicidade no macrocosmo porque a única universalidade é a particularidade quanto ao desejo.

As incidências éticas do princípio de prazer e de realidade relacionam-se com a felicidade. A concepção freudiana de infelicidade comum destaca a falta. Assim, essa ética remete à constituição do sujeito, justificando o valor conceitual sobre as consequências éticas de um “*fazer com o inconsciente*”. Como quem procura análise quer ser mais feliz, e como a felicidade é fator da política, ela tem uma via universal. Se formos aristotélicos, preocuparmo-nos com a satisfação geral das necessidades. Mas, se formos freudianos, as necessidades aparecem depois, já que o inconsciente comporta a divisão em relação à qual se articula o desejo. São arestas do pensamento freudiano que tornam a integralidade difícil. Ao usar o poder, prescindindo da verdade, o analista agirá como um canalha: “[...] é a face que aí se revela da canalhada coletiva – essa velhacaria inocente e até mesmo essa tranquila imprudência, que os faz expressar tantas verdades heroicas sem quererem pagar seu preço” (Lacan 1988, 224). O preço a se pagar é a própria psicanálise. O sentido político da ética é marcante nos autores que fazem referência ao analista que assume posição no mundo. O bem faz barreira ao desejo e sua presença abarca o problemático das trocas sociais. Por isso, temos que escapar da “falcatura benéfica do querer-bem-do-sujeito” (Lacan 1988, 267), e o psicanalista prevenido sabe do perigo das boas intenções, e que o inferno está cheio delas. Vamos, então, às peculiaridades dessa prática.

O fazer com o inconsciente

Em outra carta, Freud (2009b, 163) diz a Pfister querer proteger a psicanálise dos médicos e dos sacerdotes. Diferentemente da “cura de almas”, o psicanalista não tem à mão a moral natural. Freud (2014b, 275) situa a religião como um patrimônio cultural que faz da Lei algo natural. Já quando Freud (2014a, 188) discorre sobre a formação do analista, fala sobre uma preparação dura e responsável. Ao defender suas ideias, por

exemplo, ao defender a análise leiga, o autor demarca o posicionamento político, e ao aguentar as consequências disso, ele evidencia a ética. Quando evidencia a responsabilidade na formação, Freud posiciona-se diante dos médicos, porque o psicanalista acolhe a demanda por felicidade sem responder a ela: “[...] a experiência leva o analista a outro mundo, com outros fenômenos e outras leis” (Freud 2014a, 213). Por isso, Lacan (1988) insiste que os analistas são responsáveis pela virada ética e não podem ficar siderados neste mundo, porque a psicanálise não é isenção moral. Ao articular felicidade à renúncia, Freud faz dela um fator político e a centralidade da teoria pulsional não admite a saída pacifista, pois o amor ao próximo contraria a disposição à destruição. Por isso, sua ética vai de encontro aos valores universais e não se identifica à pastoral da “falcatrua benéfica” do desejo de curar, ilusão diante do desejo (Lacan 1988, 267).

Assim, em seu ato, o psicanalista dirige o tratamento e não o paciente. Mas modos de operar dogmáticos – como a religião, medicina e política – às vezes querem usar a psicanálise moralmente. Freud (2014) afirma que a formação é um processo árduo e Lacan (1975, 4) diz: “ser um analista é um *job* [trabalho], e, de fato, um *job* muito duro”. Por isso, a formação engloba a análise pessoal, a via conceitual e a técnica. A regulamentação profissional não serve, pois a psicanálise prescinde da universalidade e não será submetida ao conselho profissional ou ao Ministério da Educação, instituições que têm o poder e o usam para alcançar o Bem. Antes de evidenciar as particularidades da técnica, cuja base é a palavra, Freud (2014a) apresenta os conceitos fundamentais, e essa ordem é corroborada por Lacan (1998c, 247), para quem a técnica depende dos conceitos que adquirem sentido quando se orientam na linguagem.

Ao responder à demanda, a prática pauta-se por condutas certas ou erradas, terreno fértil para práticas morais e cujo modo operacional é o

poder. Mas a psicanálise tem uma face moral, que não se restringe ao supereu, e sintetiza-se assim: *Wo Es war soll Ich werden* (Lacan 1988, 16). Ela permite ao eu perguntar-se sobre o que quer, substituindo os imperativos superegoicos vinculados à demanda. A análise torna claros esses imperativos e, ao contrário de situar a frase como a emersão do eu poderoso, Lacan a compreende como convocação à responsabilidade:

[...] Freud não disse *das Es* nem *das Ich*, como faz habitualmente para designar essas instâncias [...] ele efetivamente escreveu *Das Ich und das Es* para manter essa distinção fundamental entre o verdadeiro sujeito do inconsciente e o *eu*, este constituído em seu núcleo por uma série de identificações alienantes (Lacan 1998d, 418).

Lacan (1998d, 419) vê a experiência analítica como moral: “[...] ‘Ali onde isso era’, como se pode dizer, ou ‘ali onde se era’, gostaríamos de fazer com se ouvisse ‘é meu dever que eu venha a ser’”. A originalidade é a mudança quanto à moral. Aristóteles (2011, 164) a aborda pelo Bem, cujo preço é o prazer. Diante dos desejos, são necessários ideais em que os bens interiores alcançam os absolutos. Já Lacan entende a ética pela via do inconsciente e refere-se à psicanálise a partir da prática: “[...] deve realizar-se um trabalho – que, no campo aberto por Freud, restaure a sega cortante de sua verdade; que reconduza a práxis original que ele instituiu sob o nome de psicanálise ao dever que lhe compete em nosso mundo” (Lacan 2003d, 235).

Ato, trabalho e práxis remetem ao valor político da prática. Em sua transmissão, Lacan (1998g, 883) sustenta essa via: “a verdade como causa, irão vocês psicanalistas, recusar-se a assumir sua questão, quando foi a partir disso que se alçou sua carreira?”. E: “[...] enquanto perdurar um vestígio do que instauramos, haverá *psicanalistas* para responder a certas urgências subjetivas, ainda que qualificá-los com o artigo definido fosse

[...] desejar demais” (Lacan 1998g, 237). Freud assumiu o *dever* e, havendo vestígios da invenção, haverá psicanalistas em seu dever. Há registros da política na prática analítica, e para que se sustentem, o analista conhecerá o mundo: “abram também os ouvidos para as canções populares, para os maravilhosos diálogos de rua [...] Neles vocês recolherão o estilo através do qual o humano se revela no homem, e o sentido da linguagem sem o qual vocês nunca libertarão a fala” (Lacan 2003c, 151). Para Freud (2014a, 212), a formação exige conhecimentos sobre diversas áreas de conhecimento. Para Lacan, o analista deve abrir-se ao cotidiano, permitindo o ato político de liberar a fala.

Então, *ali onde se era – médico, psicólogo, técnico, terapeuta, leigo – é meu dever que eu venha a ser (psicanalista)*, posição assumida ao romperem-se ideais atrelados à perspectiva aristotélica de ética. Aristóteles (2011) pontua que há o senhor, inteligente e preditivo; e o escravo, que trabalha para o bem de ambos. Essa ética desemboca em uma política retórica e prática para garantir que manda quem tem juízo, no sentido de conhecer, e obedece quem pode, no sentido de capacidade de colocar em prática. Pensar que a dinâmica funcionará porque ambos têm interesses comuns é ingênuo, por isso, Aristóteles situa a característica difícil de lidar em termos da ação política: a intemperança, diante da qual Freud não se surpreende. Sua concepção de que o bem visará ao prazer e que a realidade se constitui por essa via é a dimensão ética que ganha função de criação, e que se submete à coação social. Há algo além do valor de uso do objeto e que serve ao gozo, pois bens se organizam pela possibilidade de privar o outro. O privador é função imaginária do semelhante. Para Lacan (1988, 280), defender os bens é uma forma de não gozar, cerceando o acesso ao desejo: “no momento em que lhes falo do paradoxo do desejo, no que os bens o mascaram, vocês podem ouvir lá fora os terríveis discursos do poder” (Lacan 1988, 281). Esses discursos demonstram o risco de destruição

que Freud anteviu. Por isso Lacan (2003d, 438) se surpreende com o psicanalista que não quer saber da política.

Esse engajamento se dá a partir da própria psicanálise, que exige condições sociais, políticas e econômicas. Como exemplos, há o *ATO: Psicanalistas pela Democracia*, que reuniu psicanalistas para discutir a ameaça à democracia diante do golpe que levou ao impeachment de 2016. Outro exemplo são os coletivos de psicanalistas que atuam em espaços públicos e que evidenciam que a política “invade os consultórios” em uma trama política e social (Ab’Saber 2017, s/p). São formas de recuar à impotência e à petrificação do lugar imaginário – de distância e neutralidade – que evidencia a recusa em alcançar a cidade. Vangloriar-se da abstenção não é mérito, pois a política invade o consultório, a clínica, a transmissão e o ensino. Ainda que o psicanalista não atue na rua, a política se coloca, pois a prática faz seu ser eixo de muitas vidas. Freud (2014a) alertou que a psicanálise leva o analista a outro mundo e que é à prática que ele deve seu lugar. Ele destaca que a identificação é inflamável e o encontro com o outro é a faísca, pois o bem não decorre das necessidades, mas da pulsão. O outro tem uma “superabundância vital” cujo ápice é a destruição (Lacan 1988, 285). No totalitarismo, a solução é o extermínio. No neoliberalismo, temos a segregação voluntária, em que os grupos respondem ao imperativo de autenticidade. A alienação não é impetrada pelo “dono da fábrica”, mas pela posição central do ser.

Não se preocupar com a alteridade evidencia a posição do analista que não questiona as lógicas institucionais porque elas lhe dão segurança. Mesmo o analista pode ser um *gadget* para fortalecer o eu, exceto se convocar o analisante à responsabilidade, pois atrapalha a identificação. Caso o analisante escolha aí se manter, o fará sem o recurso à boa-fé. Essa perspectiva é irreduzível na análise de um psicanalista: “[...] é à solicitação de cada um desses modos da relação [magia, religião e ciência] com a verdade

como causa que vocês têm de resistir” (Lacan 1998g, 891). Magia, religião e ciência mantêm boa relação com a bela alma, gerida, sedada, evoluída. Na formação, o analista depara-se com o imperativo ético quando, opondo-se ao ser, dispõe-se a não ser (Lacan 1998g, 892), o que esclarece o recurso à Antígona pela via do desejo, que escapa à moral e às conciliações. Antígona supera limites humanos, e seu desejo a conduz além da *Ate*, isto é, ela recua de ser. A falta é seu destino, daí o ato imperioso de cobrir o irmão, uma relação com o limite para além do princípio do prazer, que aproxima da posição do analista:

[...] a obra do psicanalista talvez seja a mais elevada, porque funciona como mediadora entre o homem da preocupação e o sujeito do saber absoluto [...] ela exige uma longa ascese subjetiva, e que jamais será interrompida, não sendo o fim da própria análise didática separável do engajamento do sujeito em sua prática (Lacan 1998c, 322).

Entre desejo e não-ser instalam-se as vicissitudes de cada época, daí a necessária renúncia diante da incapacidade em alcançar a subjetividade da nossa. Para Lacan (1988), o analista pagará com: palavras, a interpretação; a transferência, a sua pessoa; certo julgamento quanto à sua ação, o juízo que não é sabedoria. Porque parte de sua ação é velada, ele não prevê seus efeitos. Ele “[...] é ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a tática, ou seja, em sua política, onde ele faria melhor situando-se em sua falta-a-ser do que eu seu ser” (Lacan 1998e, 596). A política é uma prática a serviço dos bens e ao aproximarmos da psicanálise, o fizemos pela prática, porque ao procurar análise, procuramos felicidade. A renúncia torna a felicidade um fator da política, que favorece, pelo acesso às necessidades, a busca pela felicidade. A psicanálise é política porque sua posição evidencia o desejo, que se abre quando o analista se situa em sua falta-a-ser em uma ação sem manual. Muitos não veem essa posição, mas

Freud (2014a) diz que as palavras têm poder mágico e levam a belas e terríveis coisas; já Lacan (1998e) afirma que a fala tem todos os poderes, daí a abstinência essencial. Mas é diferente abster-se de usar o poder e posicionar-se quanto aos seus usos perversos. No primeiro, o psicanalista não responde à demanda, ainda assim, ele tem o que oferecer: interpreta, disponibiliza-se à transferência e oferta seu juízo. Seu desejo não resulta da especulação teórica, mas da própria análise e daquelas em que ele assume.

A insistência da cadeia significante torna impossível eliminar a distância entre tendência à satisfação e pulsão, reconhecimento que permitiu aproximar psicanálise e política como fazeres impossíveis. Quanto aos modos de relação com a verdade que os resultados respondem, do lado da psicanálise, reconhecemos que quanto à tendência e à pulsão, em vez de afastá-las, melhor seria *aprochegá-las* (Lacan 1988, 361). Lacan evidencia um dever, uma posição ética cujo imperativo é o desejo, o que não é anárquico, e se fosse, a consequência seria o ultraindividualismo, capaz de tornar o analista um aparato de conforto. O imperativo responsabilizante faz Lacan (1988, 363) questionar a análise que leva ao conforto: “uma análise não tem que ser levada muito longe. Quando o analisante pensa que vive feliz, é o suficiente” (Lacan 1975, 12). É uma felicidade distinta de se regularizar vidas, o que seria uma trapaça, uma garantia ao bem. A diferença é se ele tentará fazer o analisante feliz ou se confiará que ele tem condições de ser feliz à sua maneira, um novo modo de fazer com o inconsciente, evidenciando uma visada criativa.

Querer o bem do sujeito, diz Lacan (1998e), é repetir a maneira como fomos formados e deformados, uma visada pedagógica, em que se encarna o eu ideal e se afasta da pulsão de morte. Por isso, a travessia do analista conduz ao “desarvoramento absoluto” (Lacan 1988, 364). Essa ética parte de uma ordem cujos critérios são os do desejo, evidenciando a dimensão

trágica da vida. Não ceder ao desejo não é realizá-lo a qualquer custo, ou colocá-lo na conta dos outros, afinal, ao transpormos o limite do desprezo pelo outro, não há como se comportar como um sátrapa. Sem temor nem piedade, o sujeito conhece mais sobre si, e o outro se torna menos ameaçador. A ética aristotélica respondia à política de seu tempo, daí porque partimos do nosso, em que não há mestre para culpar e, assim, a psicanálise não se tornará um álibi para o analista ou para o analisante.

Considerações Finais

Demonstramos que Freud não se referiu a uma ética da psicanálise, mas definiu suas bases. As incidências pulsionais sintetizam as razões por que a ética seria o ponto frágil da civilização, e a tentativa terapêutica de lidar com os sacrifícios. Elegemos, então, a ética como eixo de investigação sobre os registros da política em Freud e Lacan, partindo da compreensão de que a política é a ação que concretiza os enunciados éticos, e que ela está fadada ao impossível. Defendemos que ética e política e psicanálise se articulam porque o psicanalista está implicado nos imperativos culturais e, ao disponibilizar-se à transferência, ele tem um poder, mais é efetivo quanto menos ele o utiliza.

Sua posição é ética e política pela posição diante dos modos sociopolíticos de estar no mundo. Apresentamos aspectos da contemporaneidade a partir de um imperativo aos resultados, à terapêutica e às práticas próximas da gestão, objetivando a subjetividade através do centramento da consciência. A partir daí, delineamos a dimensão pulsional e a relação com a cadeia significativa, responsável pela historização e pela emergência da realidade psíquica, sempre ficcional. O ponto central foi destacar a relação entre princípio do prazer e o de realidade, que inaugura a cadeia significativa e cuja origem é *das Ding*, experiência cujo registro é ponto de atração

das experiências e está vinculado à experiência prazerosa que remete à Lei e delinea o desejo, jamais satisfeito.

A moral a serviço dos bens leva ao sofrimento e, ao procurar um analista, pedimos felicidade, acreditando na posição de “ascese” subjetiva. A experiência do analista, cujo desejo é prevenido, demonstra que o desejo não pode ser realizado, mas que é guia poderoso às ações. Assim, evidenciamos a prática do analista, que paga para exercer a função: com o próprio ser, com as palavras e com seu juízo. Trata-se de uma experiência de não-ser, que leva a uma posição em relação a si e ao outro a partir da via ética. A demanda por felicidade, fator político que se desprende dessa ética, impede essa prática de sucumbir a modos de relação com a verdade pautada nos imperativos centrados no ser. Trata-se, portanto, do ato político de proteger a psicanálise desses modos de operação, bem como de não fechar os olhos antes os discursos do poder.

Referências

- AB’SABER, T. In: MASSUELA, A. Coletivo de Psicanalistas realiza atendimentos gratuitos no centro de SP. *Revista Cult.* 9 maio 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/coletivo-de-psicanalistas-realiza-atendimentos-gratuitos-em-sp/>
- ALEKSIÉVITCH, S. *A Guerra não tem rosto de mulher*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- ARISTÓTELES. *A política*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- ASKOFARÉ, S. Politique, science et psychanalyse: d’la “aversion de la contingence” a une “politique du symptôme”. *Revue Champ Lacanien*. Revu n. 2: Psychanalyse e Politique/s, 2005.
- BRACCO, M.O.K. Freud e o Prêmio Goethe. *J. psicanal.*, São Paulo , v. 44, n. 81, p. 253-258, dez. 2011.

- BROUSSE, M-H. *O inconsciente é a política*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2003.
- CHATELINEAU, P-C. Liberalismo e moral sadiana. In: GOLDENBERG, R. (org). *Goza: capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador: Ágalma, 1997.
- DEMAILY, L. Éléments de débat sur la politique de la psychanalyse. *Sens public*. Revue Internationale, 2016.
- DENIAU, A. L'inconscient, c'est la politique. *Le cahiers psychologie politique* [en ligne], n. 18. Jan 2011.
- DOOLITTLE, H. *Por amor a Freud: memórias de minha análise com Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- DUNKER, C.I.L. *Mal-estar sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- EINSTEIN, A. Carta de Einstein. In: FREUD, S (1933[1932]). Por que a guerra? In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud vol. XII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- ENDO, Paulo (org.). (2016) Atas do Ato 'Psicanalistas pela Democracia'. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -1, p. 9, 2016. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2016/05/22/atas-do-ato-psicanalistas-pela-democracia/>>
- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras completas – vol. 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)*. Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

FREUD, S. Psicoterapia. In: *Obras completas – vol. 6*: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: *Obras completas – vol. 10*: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), Artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913). Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, S. Totem e tabu. In: *Obras completas – vol. 11*: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

FREUD, S. Contribuição à história do movimento psicanalítico In: *Obras completas – vol. 11*: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.

FREUD, S. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: *Obras completas – vol. 12*: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, S. O instinto e seus destinos. In: *Obras completas – vol. 12*: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

FREUD, S. *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939)*: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa: Ultimato, 2009a.

FREUD, S. História de uma neurose infantil. In: *Obras completas – vol. 14*: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos. (1917-1920). Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

FREUD, S. Caminhos da terapia analítica. In: *Obras completas – vol. 14*: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos. (1917-1920). Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e.

FREUD, S. Além do Princípio do Prazer. In: *Obras completas - vol. 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos. (1917-1920)*. Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010f.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu. In: *Obras completas - vol. 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1925)*. Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, S. Prólogo à *Juventude abandonada* de August Aichhorn. In: *Obras completas - vol. 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FREUD, S. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. In: *Obras completas - vol. 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: *Obras completas - vol. 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

FREUD, S. *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 2009b.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: *Obras completas - vol. 18. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010g.

FREUD, S. O prêmio Goethe. In: *Obras completas - vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010h.

- FREUD, S. Por que a guerra? In: *Obras completas – vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930/1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010i.
- FREUD, S. Acerca de uma visão de mundo. In: *Obras completas – vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930/1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010j.
- FREUD, S. Análise terminável, interminável. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud vol. XXIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GOLDENBERG, R.D. *No círculo cínico, ou, Caro Lacan, por que negar a psicanálise aos canalhas?* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- GOLDENBERG, R.D. *Política e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- LACAN, J. A psiquiatria inglesa e a guerra. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003a.
- LACAN, J. A agressividade em psicanálise. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.
- LACAN, J. Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.
- LACAN, J. Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003b.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c.
- LACAN, J. Discurso de Roma. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003c.
- LACAN, J. A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998d.

LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998e.

LACAN, J. *O Seminário livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, J. Do “Trieb” de Freud ao desejo do psicanalista. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998f.

LACAN, J. Do sujeito enfim em questão. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998g.

LACAN, J. *O Seminário livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. Ato de fundação. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003d.

LACAN, J. (1972). *Do discurso psicanalítico*. Tradução: Sandra Regina Felgueiras.

LACAN, J. O Aturdido. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003e.

LACAN, J. (1975). *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*.

NESTERUK, A.B. In: ALEKSIÉVITCH, S. *A Guerra não tem rosto de mulher*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Plänkers, Thomas (1993). Vom Himmel durch die Welt zur Hölle: Zur Goethe-Preisverleihung an Sigmund Freud im Jahre 1930 (Do céu através da terra até o inferno: a respeito da entrega do Prêmio Goethe à Sigmund Freud no ano de 1930). In *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 30, 167-180 apud BRACCO, M.O.K. Freud e o Prêmio Goethe. *J. psicanal.*, São Paulo, v. 44, n. 81, p. 253-258, dez. 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So103-58352011000200020>. Acesso em: 02 maio 2018.

PLON, M. Da política em *O mal-estar ao mal-estar da política*. Em: LE RIDER, J.; PLON, M.; RAULET, G.; REY-FLAUD, H. *Em torno do Mal-estar na cultura de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.

ROUDINESCO, E. *Lacan, a despeito de tudo e de todos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ROUDINESCO, E. Prefácio. In: DOOLITTLE, H. *Por amor a Freud: memórias de minha análise com Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ROUDINESCO, E. *Sigmund Freud: na sua época em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

STRACHEY, J. Nota do editor inglês. In: FREUD, S. (1930). O prêmio Goethe. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud vol.XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

STRACHEY, J. Nota do editor inglês. FREUD, S. (1933[1932]). Por que a guerra? In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud vol.XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

TEIXEIRA, M. do R. O espectador inocente. GOLDENBERG, R. (org). *Goza: capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador: Ágalma, 1997.

WONDRACEK, H.K. Apêndice. In: FREUD, S. *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 2009.

A (psico) historiografia de Peter Gay uma “história informada pela psicanálise”¹

Sander Cruz Castelo²

Introdução

O historiador alemão-americano Peter Gay (1923-2015) especializou-se na cultura burguesa dos séculos dezoito, dezenove e das primeiras décadas do século XX. Destacou-se, entretanto, por se apropriar da psicanálise em suas obras historiográficas, como objeto, método, fonte e narrativa.

A psico-história não é um campo novo da historiografia. Permanece, contudo, incipiente, em razão de fatores como preconceito, desconhecimento e carência de formação dos historiadores face à psicanálise (Gay 1989). Intenta-se, pois, investigar suas possibilidades, com foco na obra de seu maior divulgador.

Apresenta-se, inicialmente, a definição e um breve histórico da psico-história. Expõe-se e se analisa, em seguida, a historiografia de Peter Gay, com relevo de seu apoio na Psicanálise.

Definição e origem da Psico-História

José de Assunção Barros, em livro dedicado aos campos históricos, divididos em dimensões, abordagens e domínios (Barros 2005), apresenta a psico-história como dimensão vizinha à da história das mentalidades,

¹ Pesquisa apoiada pelo edital BICT/FUNCAP (2019-20).

² Licenciado, bacharel, mestre em História e doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Pós-doutor em Comunicação pela Universidade Anhembí-Morumbi. Atualmente é professor adjunto do curso de História e do Mestrado Interdisciplinar em História e Letras da FECLESC-Universidade Estadual do Ceará.

voltada para as formas de pensar e de sentir humanas no tempo. Ela diferiria, essencialmente, da segunda, por dispor de eixo específico de preocupações e aporte conceitual próprio.

O autor exemplifica-a inicialmente, com historiadores das mentalidades ligados aos *Annales*, como Jean Delumeau, historiador do medo (1989) e da expectativa de felicidade advinda com o paraíso (1997), e Phillipe Ariès (1981). As teorias dos psicanalistas ligados à Escola de Frankfurt, William Reich (1969; 1990) e Erich Fromm (1964; 1970), em torno, respectivamente, do “caráter social” e do “filtro condicionado socialmente”, serviriam a historiadores da família e da criança, como Ariès, ao vincularem inconsciente, economia e ideologia no estudo dos processos de socialização (Barros 2005, 44). O inconsciente seria, pois, a um tempo, individual, histórico e social.

Barros detém-se, em seguida, pormenorizadamente, na obra de Norbert Elias (1990; 2001), cuja sociologia histórica da sociedade de corte, matriz da civilização europeia, dialogaria com a psicanálise, no seu intento de descortinar “a rede de interdependências e condicionamentos que inscreveriam [...] [os] seres humanos em sociedade”. A “psicologia histórica” de Elias voltar-se-ia para “a formação de um psiquismo específico no homem Ocidental, que está precisamente ligado a motivações sócio-históricas”. Psicogênese e sociogênese se irmanariam na “Psicologia Social Histórica” defendida pelo autor alemão. Elias também seria importante para o novo campo por criticar tanto “a-historicidade” e compartimentação da mente operada pela Psicanálise quanto o idealismo e o materialismo da historiografia (Barros 2005, 47-51).

O autor aproveita as reservas de Elias para discorrer sobre dois riscos em que incorre o psico-historiador, quais sejam, o do anacronismo e o de “psicanalisar os homens do passado”. O primeiro consistiria em “inadvertidamente projetar categorias de pensamento que são só suas e dos

homens de sua época nas mentes das pessoas de uma determinada sociedade ou de um determinado período”. O segundo, por sua vez, seria obstado pelo fato de que “o processo psicanalítico, pelo menos no sentido freudiano, necessita ser construído a partir de um discurso interativo com o outro, o que seria impossível no caso dos atores sociais do passado que nos chegam através das fontes” (Barros 2005, 53-54).

Logo depois, Barros retoma a colaboração da Escola dos *Annales* para o campo, por meio de autores como Lucien Febvre (1989), Emmanuel Le Roy Ladurie (1991) e, mais recentemente, Alain Besançon (1995). Acrescentaria, ainda, as contribuições inestimáveis de Michel de Certeau (1982; 2011) e Élisabeth Roudinesco (2006). E, ainda, o aporte da micro-história italiana, por meio da obra de Ginzburg, para quem o historiador compartilha com o psicanalista do mesmo “paradigma indiciário” (Ginzburg 1989).

Barros termina o seu texto sobre a psico-história pontuando que a grande referência do campo fora da escola francesa seria o historiador alemão-americano Peter Gay (Barros 2005, 55).

A (psico) historiografia de Peter Gay

Peter Gay veio ao mundo em 1923, no seio de uma família judia berlinense, com o nome de “Peter Joachim Fröhlich”. Filho único de um pequeno empresário do ramo de porcelanato e vidraçaria, social-democrata e secularista, e de uma dona-de-casa, ele “se caracterizaria como quieto e estudioso, um ‘garoto muito dócil’, que gostava de brincar sozinho e raramente se metia em confusão” (Williamson 2016, 4 - tradução nossa).

Vítima do antissemitismo de outros alunos, aguçado com a chegada de Hitler ao poder, Gay acabou saindo da escola, tornando-se aprendiz de auxiliar de dentista. Segundo o historiador George S. Williamson (*Florida State University*), ex-aluno, ex-orientando (informal) e seu memorialista:

Ele lidou com esses anos se retirando para a segurança relativa da vida familiar, bem como hobbies como colecionar selos e fã-clubes ardentes de esportes (Hertha BSC e Arsenal eram seus times de futebol favoritos), mas sua atitude em relação à Alemanha e aos alemães endureceu irrevogavelmente (Williamson 2016, 4-5 - tradução nossa)³

Dois eventos de 1938, que conformam a escalada antissemítica na Alemanha nazista, anteciparam o exílio da família de Gay nos EUA.⁴ Em julho, o sócio da empresa do pai de Gay o dispensou. Em novembro, a “Noite dos Cristais”⁵ mostrou o que os nazistas reservavam aos judeus, dois tios de Gay tendo suas lojas destruídas. No final de abril do ano seguinte, a família saiu, de navio, de Hamburgo, aportando, duas semanas depois, em Havana. Ela somente conseguiu seguir viagem para os EUA, contudo, um ano e meio depois, em razão da demora de obtenção do visto. Nesse interlúdio, Gay aprimorou sua fluência na língua inglesa como bolsista da *Havana Business Academy* e leitor de semanários estadunidenses (Williamson 2016, 5).

Da Flórida, onde chegou no início de janeiro de 1941, a família deslocou-se para o Colorado, cuja capital, Denver, sediava hospital, fundado por judeus, especializado no tratamento da tuberculose, doença que acometera a (sempre frágil) matriarca. Ali, Gay teve de abandonar a *high school* para

³ Williamson a explicita: “Em 1936, quando ele e seu pai assistiram às Olimpíadas de Berlim, eles comemoraram as façanhas dos atletas americanos e tomaram cada vitória alemã como um ‘insulto pessoal’” (Williamson 2016, 5 - tradução nossa).

⁴ Eles planejavam, desde o ano anterior, se exilar na Flórida, onde um tio de Gay já se tinha assentado. (Williamson 2016, 5). Décadas depois, o acadêmico Gay apresentará obra sobre a migração de intelectuais europeus para os EUA com a ascensão de Hitler (Gay 1969a).

⁵ *Pogrom* (perseguição, com o consentimento da autoridade constituída) cometido contra os judeus, no final do dia 9 de novembro. Williamson descreve o impacto do evento sobre o adolescente Peter Gay: “Andando de bicicleta pelas ruas de seu bairro de Berlim, Gay, de quinze anos, foi capaz de examinar os danos causados pelas multidões alemãs. Anos depois, ele a descreveria como a ‘catástrofe que aprofundou meu rancor contra a Alemanha e os alemães, já suficientemente poderoso, em um ódio indiscriminado que sobreviveu a longos períodos de tempo bastante inabalável!” (Williamson 2016, 5).

trabalhar numa fábrica de boné, na função de balconista⁶, já que seu pai não conseguira reeditar o sucesso profissional auferido na Alemanha⁷. A família, contudo, adaptou-se rapidamente ao novo país – solicitando (e obtendo) cidadania americana, mudando os nomes⁸ etc. –, não nutrindo nostalgia da terra natal (Williamson 2016, 5).

Com os préstimos de sua professora de Inglês (ela lhe ministrou um curso sobre Shakespeare), Gay angariou os créditos necessários para finalizar o ensino médio, facultando-lhe, pois, se matricular na Universidade de Denver, onde obteve bolsa integral, privilegiou a filosofia como disciplina acadêmica, “participou de vários programas para alunos de alto desempenho”, escreveu para o jornal da instituição⁹ e concorreu à presidência estudantil. Enquanto isso, ele se virava com bicos nas horas vagas¹⁰. A experiência na “Middle America” o teria “americanizado” (Williamson 2016, 6 - tradução nossa).

Obtido o bacharelado, ele finalizou o mestrado (1947) e o doutorado (1951) na *School of Public Law and Government* da Universidade de Columbia, em Nova Iorque, instituição na qual se tornou, em seguida, instrutor, no departamento de Ciência Política¹¹ (Grimes 2015; Gay 2020; Williamson 2016, 6).

Seu primeiro livro, produto da dissertação de mestrado, intitulou-se *The dilemma of democratic socialism: Eduard Bernstein's challenge to Marx* (Gay 1952). Nele, Gay tomou o teórico e militante socialista alemão (1850-

⁶ Da qual foi demitido por se engajar em campanha de sindicalização (Williamson 2016, 5 - tradução nossa).

⁷ Ele se ocupou com atividades comerciais como a venda de roupas e a troca de selos (Williamson 2016, 5 - tradução nossa).

⁸ O sobrenome “Gay” (“Feliz”, em português), adotado nos EUA, adveio da tradução para o inglês do alemão “Fröhlich” (Gay, 2020).

⁹ “The Gay Outlook” era o nome de sua coluna política (Williamson 2016, 6 - tradução nossa).

¹⁰ “Vendendo camisas, administrando caixas registradoras, servindo sorvete” (Williamson 2016, 6 - tradução nossa).

¹¹ “Ministrando cursos sobre governo americano, teoria política e outros tópicos” (Williamson 2016, 6 - tradução nossa).

1932) do título como protótipo do reconhecimento dos valores da democracia pela tradição marxista, ecoando a posição social-democrata do historiador, num contexto de radicalização política da esquerda, stalinista, e da direita, macarthista (Williamson 2016, 6).

Após a sua transferência para o departamento de História da Universidade de Columbia¹², em 1952, Gay passou a estudar o Iluminismo (Gay 2020; Williamson 2016, 7). Ele publicou, inicialmente, artigo sobre o tema (Gay 1954b)¹³. Segundo Williamson, o ensaio conteria, a despeito das revisões posteriores do autor, suas ideias fundamentais acerca do movimento intelectual:

Nesse artigo, Gay identificou uma série de acusações falsas e enganosas lançadas recentemente contra o Iluminismo. Isso incluía as noções de que os filósofos tinham uma fé quase religiosa na razão, que eles não tinham um senso de história e que eles acreditavam que o progresso era inevitável. Gay destacou os “Novos Conservadores” John Hallowell e Russell Kirk por promoverem visões falsas e clichês do Iluminismo. [...] Na sua opinião, a atitude iluminista em relação à razão dificilmente poderia ser descrita como uma fé ingênua - pelo contrário, os filósofos estavam bem cientes do papel da emoção nos assuntos humanos e muitas vezes enfatizavam o poder do amor, da ganância e do medo de ditar ações, tanto para o bom quanto para o mau. De fato, algumas das declarações dos filósofos sobre instintos sexuais anteciparam as descobertas de Freud, “o maior filho do Iluminismo que nosso século tem conhecido”. De maneira semelhante, Gay procurou justificar a atitude do Iluminismo em relação à história, argumentando que suas noções de causação e cultura históricas eram muito mais ricas do que o anteriormente reconhecido, e suas concepções de progresso muito mais experimentais,

¹² Atraído pela titularidade (Williamson 2016, 7 - tradução nossa).

¹³ No mesmo ano, ele traduziu e apresentou ao público de língua inglesa livro de Ernst Cassirer sobre Rousseau (Gay 1954a). Em 2009, ele redigiria prefácio para edição em língua inglesa de obra do filósofo alemão sobre a ilustração (Gay 2009). Cassirer (1874-1945), a quem Gay tinha como “ídolo” (Williamson 2016, 11), era, como o historiador, um judeu exilado com a ascensão do nazismo e lotado nas universidades de Yale e Columbia (Cassirer 2020).

particularmente dada a estimativa menos do que rósea dos filósofos da natureza humana. Acima de tudo, Gay se opôs à noção [...] de que o Iluminismo simplesmente substituiu o cristianismo por uma nova fé ou “religião secular”. Esse foi um movimento retórico desenvolvido para deslegitimar o Iluminismo, apagando precisamente o que o tornara um fenômeno moderno e secular. Gay insistiu, contra essa linha de pensamento, que os filósofos buscavam uma visão verdadeiramente científica do mundo, fundamentada não na filosofia racionalista, mas em um empirismo cético cujos resultados poderiam ser revisados à luz de novas evidências e novas informações (Williamson 2016, 7-8 - tradução nossa).

Depois, Gay se empenhou num projeto, malgrado, de três volumes de ensaios a respeito de pensadores iluministas, que gerou, todavia, um livro inteiro sobre Voltaire¹⁴ (Williamson 2016, 8), outro paladino dos direitos civis e políticos, intitulado *Voltaire’s politics: the poet as realist* (Gay 1959¹⁵), e outro, afinado com o plano original, *The party of humanity: essays in the french Enlightenment* (Gay 1964a). Conforme Williamson:

A abordagem de Gay a Voltaire – localizando seus escritos em seu ambiente político contemporâneo – formou a base para o que ele chamou de “história social das idéias”, que ele imaginou uma alternativa para, por um lado, a forma de história intelectual de Arthur Lovejoy, que fez das idéias a unidade de análise e as rastreou ao longo do tempo à medida que passavam de um grande pensador para o próximo e, por outro lado, o tipo de história intelectual que focou em tropos e clichês culturais - o que ele chamou de “a carreira de idéias de segunda classe em mentes de segunda classe”. A forma de história intelectual de Gay, por contraste, foi guiada pelo princípio de que “idéias têm

¹⁴ Gay traduziu e apresentou para o público de língua inglesa duas obras do filósofo (Gay 1962, 1963).

¹⁵ Neste ano, Gay também contraiu núpcias com Ruth Slotkin (1922-2006), uma bibliotecária novaiorquina e ativista judia (Slotkin 2020), sua única esposa (viúvo por quase uma década, ele não se casou novamente): “Também foi em Columbia que Peter Gay se casou com Ruth Slotkin, que trouxe com ela as três filhas do casamento anterior com Nathan Glazer [sociólogo judeu nova-iorquino]. Embora ela nunca tenha conseguido um doutorado, Ruth Gay iria escrever uma série de obras muito bem recebidas sobre a história judaica, incluindo *The Jews of Germany: a historical portrait* (1992), *Unfinished people: eastern european jews encounter America* (1997) e *Safe among the Germans: liberated Jews after World War II* (2002). Com o tempo, Peter Gay passou a vê-la como uma aliada e parceira de uma empresa acadêmica e intelectual comum” (Williamson 2016, 7 - tradução nossa).

muitas dimensões”: “são expressas por indivíduos, mas são produtos sociais; elas são concebidas, elaboradas e modificadas em meio a um conjunto específico de circunstâncias ... Portanto, o historiador social das idéias não pode se contentar em analisar sua estrutura lógica formal” (Williamson 2016, 8-9 - tradução nossa).¹⁶

Em seguida, Gay publicou os dois volumes de *The Enlightenment: an interpretation* (Gay 1966d; 1969b). Neles, o movimento – tal qual o modernista, analisado em sua última obra, assinalo – era tomado como uno e coerente (Williamson 2016, 9), sem embargo de suas variações espaciais e temporais. No primeiro volume, *The rise of modern paganism* (Gay 1966), “Gay argumentou que os filósofos eram ‘pagãos modernos’, não apenas no sentido que eles procuraram recuperar a herança do classicismo, mas também (e especialmente) porque eles eram irremediavelmente hostis à religião organizada – e ao cristianismo em particular”. Ainda seguindo a recensão de Williamson, na “visão de Gay, o Iluminismo não era estritamente um movimento do século XVIII. Em vez disso, ele viu isso como um momento – embora crucial – de um processo contínuo de luta entre mito e razão que havia começado no mundo antigo e que persistia até o presente”. Já o segundo volume, *The science of freedom* (Gay 1969), “descrevia a ‘busca da modernidade’ dos filósofos em uma ampla variedade de áreas, incluindo estética, economia, educação e política, mas em

¹⁶ Continua Williamson: “Para os críticos de Gay, no entanto, a ‘história social das ideias’ ficou muito aquém de sua promessa. Alguns historiadores, notadamente Robert Darnton, argumentaram que ele havia falhado em fornecer uma genuína ‘história social’ das ideias, já que ele limitou seu estudo a figuras bem conhecidas como Rousseau e Voltaire e ignorou os salões, cafeterias, lojas maçônicas e prelos (legais e clandestinos) através das quais as ideias iluministas chegaram ao público. Outros historiadores sentiram falta do rico contextualismo linguístico associado a Reinhart Koselleck e Quentin Skinner, ou da atenção às particularidades nacionais, regionais ou religiosas que passaram a ser associadas ao trabalho de Roy Porter e David Sorkin. Mesmo Gay, mais tarde, admitiria que teria sido melhor um nome diferente para sua abordagem. De qualquer forma, ele acabou retirando o termo *história social das ideias* de seu vocabulário acadêmico quando fez a mudança para a história cultural” (Williamson 2016, 9 - tradução nossa).

grande parte se limitou à Europa do século XVIII” (Williamson 2016, 10 - tradução nossa)¹⁷.

Concomitantemente, Gay trouxe a lume investigação sobre a reação ao iluminismo conformada pelos historiadores puritanos norte-americanos (Gay 1966a)¹⁸. Ele colocou também em diálogo três autores de épocas diversas (Luciano de Samósata [120-180 D.C.], Erasmo [1466-1536] e Voltaire [1694-1778]) para entender a relação do humanismo¹⁹ com o movimento (Gay 1970b)²⁰. Escreveu obra de divulgação (1966b) e editou antologias de textos sobre o tema (Gay 1964b; 1968; 1973). Apresentou, igualmente, reedições de obras de autores do período que lhe serviram como fonte e objeto (Gay 1966c; 1971). Não obstante o foco na história intelectual, nesses anos no departamento de História de Columbia, o autor não descurou do tema de interesse anterior (a política) e de outros, engajando-se em obras coletivas sobre a história geral da Europa (Gay; Clough; Cammett; Warner; Garsoian; Hicks; Brandenburg; Pflanze; Payne).

Atuando, de 1969 em diante, na Universidade de Yale (situada na cidade de New Haven, no estado de Connecticut, nordeste dos EUA), onde

¹⁷ Prossegue Williamson: “Mais controversa foi a seção final do livro, ‘The Program in Practice’, que apresentou o experimento americano em democracia como resultado natural do Iluminismo, tanto em seu compromisso com a liberdade de expressão e tolerância, como com a adesão aos antigos ideais republicanos. Para críticos subsequentes, a aparente identificação de Gay do Iluminismo com a modernidade americana era evidência da lógica da Guerra Fria que sustentava seu conhecimento. Ainda, a narrativa de Gay também pode ser vista como figurando sua própria jornada pessoal de perseguição (alemã) à liberdade (americana), bem como uma tentativa de vincular a história dos EUA aos valores cosmopolitas e seculares do Iluminismo” (Williamson 2016, 10 - tradução nossa).

¹⁸ Reproduzo nota sobre o livro publicada no ano de seu lançamento: “Com a certeza de um racionalista do século 18, Gay ataca os puritanos e os leva de volta ao meio medieval a que pertenciam. Utilizando a estática cosmologia agostiniana, os historiadores puritanos procuraram estabelecer as credenciais da Reforma e do acordo da Nova Inglaterra. Eles compartimentaram e subordinaram a ciência e a filosofia dos séculos 17 e 18 para efeito de sua missão - dar a Deus sua glória e determinar Sua vontade; dar ao homem o seu lugar e aos eventos o seu significado. A única coisa ‘moderna’ em Jonathan Edwards, por exemplo, era seu vocabulário. Cotton Mather e William Bradford recebem tratamento semelhante. Uma bibliografia comentada extensa e interessante é anexada” (Hull 1968, 320).

¹⁹ Cabe notar que, duas décadas depois, Gay apresentou edição em língua inglesa da obra clássica de Burckhardt sobre o renascimento (Gay 1990a).

²⁰ Dois anos depois, Gay coeditou antologia em quatro volumes de textos de historiadores clássicos, medievais, modernos e contemporâneos (Gay 1972), incluindo, entre os últimos, Richard Hofstadter, seu mentor e amigo (Williamson 2016, 7 - tradução nossa).

ocupou o cargo de professor de História intelectual e comparada da Europa (Gay 2020)²¹, ali ele se voltou, depois de uma história da Europa moderna até o Congresso de Viena (Gay; Webb 1972²²), para os estilos da história da arte e da historiografia, com aporte freudiano. Em 1968, Gay já mirara a cultura de Weimar²³ (GAY 1978) sob chaves psicanalíticas, intitulando os capítulos do livro homônimo com termos como “O trauma do nascimento”, “A ânsia pela totalidade” (modernização), “A revolta do filho” (eclosão do expressionismo) e “A vingança do pai” (emergência do nazismo).

Assim, em 1974, ele publicou *O estilo na História*, no qual, com esteio na “máxima de Buffon, segundo a qual o estilo é o próprio homem” (Gay 1990, 7), analisou a escrita de quatro historiadores do séc. XVIII e XIX: o “cínico” Gibbon, o “crítico respeitoso” Ranke, o “sibarita intelectual” Macaulay e o “poeta da verdade” Burckhardt²⁴.

²¹ Williamson descreve o perfil docente de Gay em Yale: “Os cursos de graduação de Gay em Yale tinham uma atmosfera mais de salão do que de seminário. Os alunos normalmente se reuniam em sua casa para uma conversa que fluía livremente, que era sem forma às vezes, mas não deixava dúvidas sobre a posição de Gay. Como orientador de doutorado, a abordagem de Gay era normalmente de não-intervenção - até que fosse apresentado a um capítulo concluído, quando ele fornecia comentários extensos, particularmente em questões de estilo. Reuniões normalmente aconteciam não em seu escritório, mas na *Yorksides Pizza and Restaurant* em New Haven, onde ele sempre pedia atum ralado com queijo. No final, Gay não estava procurando ‘alunos’ tanto quanto colegas, amigos, aliados no partido da humanidade. Aqueles que trabalhavam com ele passaram a apreciar aquele momento, normalmente após os exames orais, quando ele pedia para chamá-lo pelo primeiro nome. No final de semana em que obtive meu doutorado, Peter e Ruth Gay convidaram a minha família para uma pequena recepção em sua casa, embora eu não fosse formalmente seu orientado. Foi um ato de generosidade que jamais esquecerei. (Williamson 2016, 16 - tradução nossa).

²² No mesmo ano, Gay coeditou uma história universal (Gay; Garraty 1972). Quase uma década depois, ele apresentará edição em língua inglesa das memórias de Philippe-Paul de Ségur, ajudante de ordens na campanha de Napoleão na Rússia (GAY, 1980).

²³ A república de Weimar perdurou entre 1919 e 1933, situando-se no intervalo entre o segundo (de Guilherme II) e o terceiro (de Hitler) império alemão. A propósito, Gay introduziu, à época, livro de historiador e cientista político alemão sobre o regime nazista (1970a)

²⁴ “A reação quase alérgica de Gay à especulação filosófica e teórica estava intimamente ligada ao seu senso da importância do estilo na história. Seus modelos eram Gibbon, Voltaire, Johan Huizinga e, especialmente, seu amigo Richard Hofstadter, cujos livros combinavam erudição profunda com argumentos afiados, estilo fluido e sagacidade crepitante. Como muitos liberais de sua geração (Georg Iggers, Isaiah Berlin), Gay suspeitava da tradição historicista alemã, incluindo o que ele viu como seu relativismo moral, seu culto ao estado e sua total ingenuidade política. Gay foi particularmente crítico de Friedrich Meinecke, o maior exemplar dessa tradição do século XX, tanto por seus equívocos políticos na República de Weimar quanto por *The German Catastrophe* (1946), onde ele sugeriu que a Alemanha pós-nazista poderia se purificar estabelecendo sociedades Goethe em cada cidade e vila. A crítica de Gay ao historicismo não era apenas uma questão de política, entretanto; também dizia respeito à maneira como os

Em 1976, ele lançou *Art and act: on causes in History – Manet, Gro-pius, Mondrian* (GAY, 1976a), no qual a análise da obra de três artistas modernistas, de nacionalidades diversas (respectivamente, França, Alemanha e Holanda), ensaiou o seu derradeiro trabalho, sobre o movimento, em geral (Gay 2009)²⁵.

No ano seguinte, veio a lume *Freud, jews and other germans: masters and victims in modernist culture* (Gay 1978), coleção de artigos sobre as potencialidades e os limites de ação de modernistas judeus (artistas, críticos de arte e, mesmo, psicanalistas, como se vê no título), na Alemanha do segundo império (1871-1918). Assumidamente, uma das obras mais pessoais e difíceis do autor (Williamson 2016, 11-12) – por motivos óbvios: ele, como seus retratados, dividiu a identidade, ambivalente (num terreno de antissemitismo), de judeu e alemão, e herdara o seu legado modernista –, ela, de certa forma, representa uma retomada, uma década depois, da história cultural da Alemanha – traçada, no seu contexto republicano, em *A cultura de Weimar* (1978) –, retratada, agora, no contexto anterior, do segundo império.

Nas quatro últimas obras²⁶, aclarou-se e se ensaiou a apropriação da psicanálise em sua historiografia, constituindo o que ele denominará, posteriormente, de uma “história informada pela psicanálise” – termo preferido à “psico-história” (Gay 1989, 17). Cabe salientar que, fixado em New Haven (no estado de Connecticut, nordeste dos EUA), sede de Yale, o historiador procurou, também, tornar-se analista, no *Western New England Institute for Psychoanalysis* (Williamson 2016, 11). Avulta,

historiadores se relacionam com seus assuntos. Gay tendia a ver figuras como Freud, Bernstein, Voltaire e Hume como contemporâneos, até mesmo camaradas, em uma luta contínua entre a verdade e o mito, a decência e a barbárie, que teve seus picos e vales, mas era improvável que acabasse”. (Williamson 2016, 14-15 - tradução nossa).

²⁵ No ano seguinte, Gay apresentou o catálogo da exposição comemorativa dos dez anos do *Museum of Contemporary Art*, de Chicago (Gay 1977).

²⁶ Citadas no corpo do texto.

igualmente, nas quatro obras supracitadas, metodologia que perdurará em sua obra, assentada no seguinte tripé: indivíduo (“história interna”), arte/estilo/suporte/expressão (incluindo a historiografia) e sociedade (“história externa”)²⁷.

A última obra, *Freud, jews and other germans: masters and victims in modernist culture* (GAY, 1978), também inaugurou uma série de obras sobre Freud e a ciência por ele fundada, a Psicanálise (Williamson 2016, 12). Na década de 1980, Gay se dedicou à célebre biografia de Freud (Gay 1989)²⁸, ao ateísmo de sua ciência (Gay 1992)²⁹ e à defesa rigorosamente argumentada do seu emprego na História (Gay 1989)³⁰. Na última obra,

²⁷ Sobre as noções de “história interna” e “história externa”, ver: Gay (2009, 19).

²⁸ “Vários revisores criticaram *Freud: a life for our time* como uma ‘biografia interna’ que estava muito comprometida com uma interpretação estritamente ortodoxa de Freud para ter sucesso como uma obra de reconstrução histórica. Gay foi possivelmente mais bem-sucedido em sua atenção à vida emocional de Freud, incluindo seus relacionamentos com os membros da família e o impacto de vários traumas em seu desejo arrogante de sucesso. Aqui, Gay voltou as ferramentas da psicanálise para seu fundador, e se a maioria de suas análises seguiram caminhos sugeridos pelo próprio Freud, deram, no entanto, à sua narrativa uma profundidade psicológica não encontrada em biografias anteriores” (Williamson 2016, 12-13 - tradução nossa). Essa biografia foi complementada, posteriormente, por oito ensaios, enfiados num volume, sobre “o mistério que é Freud” (Gay 1992, 16). Dois anos antes, fora publicado, no Brasil, longo texto de Gay acerca de Freud, em coleção de artigos sobre o pai da psicanálise organizada por tradutor brasileiro do último (Gay 1990b).

²⁹ “Assim como Gay havia construído sua imagem dos *philosophes*, até certo ponto, no modelo de Freud, ele agora defendeu Freud como o ‘último *philosophe*’, o investigador que rompeu com aquela ciência do humano que tinha sido o objetivo do Iluminismo. Gay insistia, assim como Freud, que a psicanálise era uma ciência, baseada em evidências empíricas com seus resultados sujeitos a revisão. Como um freudiano mais ou menos ortodoxo, Gay tinha pouca utilidade para ramos da psicanálise que se desviaram da psicologia freudiana do ego, muito menos para aqueles (como Jacques Lacan) que o fundiram com a linguística estruturalista e a filosofia hegeliana. Acima de tudo, ele insistiu – assim como fizera vinte anos antes com relação ao Iluminismo – que a psicanálise não constituiu uma ‘visão de mundo’, uma ‘fê’ ou uma ‘religião’. Na verdade, Freud via a religião como o inimigo, uma ilusão a ser combatida, e se ele reservou hostilidade especial para o catolicismo romano (este foi um homem que nomeou um filho de Oliver Cromwell), no final, foi apenas ‘o pior de um lote ruim’. Nem foi o animus de Freud contra a religião apenas uma peculiaridade da personalidade, uma cruzada que o desviou da ciência. Na opinião de Gay, Freud nunca teria chegado à ciência da psicanálise se ele fosse nada senão um ateu intransigente. [...] Quanto às possíveis conexões entre o status de judeu de Freud e sua descoberta da psicanálise, Gay era igualmente cético. Na leitura dele, Freud foi totalmente secular em sua educação e perspectiva e resistiu até mesmo às tentativas bem intencionadas de rotular a psicanálise como uma ‘ciência judaica’ ou uma forma de misticismo judaico. No entanto, Freud percebeu uma qualidade racial ‘semítica’ em si mesmo. Além disso, ele sugeriu que seu status *outsider* de judeu o tornou mais capaz de aceitar as difíceis verdades da psicanálise do que um gentio poderia tê-lo feito. Gay, no entanto, não queria saber disso. Como contra-evidência, ele citou o exemplo de Charles Darwin, um ateu, mas um *insider*, tão capaz quanto Freud de produzir uma teoria científica revolucionária e perturbadora” (Williamson 2016, 12-13 - tradução nossa).

³⁰ Ele também apresentou catálogo de exposição (com reprodução) da coleção de antiguidades de Freud (Gay 1994 [1989]). Gay, igualmente, apresentou a edição completa das obras de Freud da editora W.W. Norton (Gay 1989a), editou antologias de textos do psicanalista (Gay 1989b) e apresentou antologia de Nietzsche (GAY, 2000). Em 1976, contudo, ele já apresentara as fotografias de Edmund Engelman da casa e consultório de Freud (Gay 1976b).

intitulada *Freud para historiadores* (Gay 1989), Gay respondeu, uma a uma, as principais objeções levantadas contra o uso da psicanálise pelos historiadores, a saber:

[1] Por que, para iniciar, o historiador deveria se preocupar com qualquer tipo de psicologia formal se, por séculos, o bom senso, a erudição honesta e a experiência amadurecida tem sido suficientes e se, mais recentemente, algumas noções psicanalíticas se tornaram um lugar tão comum que se pode pilhá-las com segurança como se faz com um texto que caiu em domínio público? [2] Então, se for reconhecida a necessidade de uma psicologia, e de alguma precisão no seu uso, por que o historiador deveria recorrer às noções freudianas, tecnicamente difíceis, e não se valer de sistemas psicológicos concorrentes, que parecem ser muito mais plausíveis e digeríveis? [3] Em seguida, suponha que as credenciais do pensamento psicanalítico tenham sido aceitas. Não é a psicanálise na sua própria essência a-histórica com seus postulados sobre uma natureza humana estável que se opõe ao compromisso do historiador com uma natureza humana fundamentalmente em evolução e mutável; e a psicanálise não parece desprezar, infelizmente, o único elemento aparentemente estável na experiência humana: o interesse privado? E, mesmo que Freud tivesse sido defendido tanto no seu tratamento do interesse privado como na sua percepção sobre as questões humanas, a sua visão da humanidade, no melhor das hipóteses, não é a transcrição de um tipo puramente local – o da virada do século em Viena? [4] Quarto, pressupondo que a psicanálise não é assim tão a-histórica, e que a história não é igualmente tão hostil à ideia de natureza humana, como supusemos durante algum tempo, não permanece verdadeiro que a psicanálise, subjugada pelas suas preocupações clínicas, pode no máximo iluminar um estreito segmento da experiência histórica, aquele da conduta irracional ou da distorção neurótica? [5] Quinto, suponha que a psicanálise tenha se revelado como uma psicologia geral, pouco menos instrutiva sobre a razão do que o é sobre o irracional, o historiador não está justificado em restringir o seu emprego, dado que a psicologia freudiana é de todas a mais incuravelmente individualista? É apenas após o reconhecimento do historiador pelo que a psicanálise tem de potencial para explicar o comportamento grupal e a interação contínua entre mundo e mente, que ele pode sentir-se

pronto para incorporá-la aos seus métodos de investigação e integrá-las à sua visão de passado. [6] Mesmo assim, ainda permanece uma defesa, aquela da impraticabilidade: não importa quão crível, quão instrutiva a psicanálise possa ser, ela é realmente útil para o historiador praticante? Pode-se psicanalisar os mortos? (Gay 1989 21-23).

Na mesma década e na seguinte, Gay instrumentalizou os conceitos da psicanálise em investigações sobre a cultura burguesa oitocentista, da qual, devendo “muito ao pensamento de Freud”, explorou “os elementos básicos da experiência humana – amor, agressão e conflito”, por meio de “confissões íntimas, frequentemente involuntárias, que pontuam diários pessoais, cartas de família, textos e apontamentos médicos, manuais do lar, panfletos religiosos e obras de arte” (Gay 1989, 14-15), em cinco livros (Gay 1989; 1990; 1995; 1999; 2001)³¹. Segundo Williamson:

Gay havia tomado conhecimento do surgimento da história social na década de 1970 e a proliferação de estudos detalhados da vida camponesa e da classe trabalhadora, e ele estava convencido de que as classes médias necessitavam de atenção similar, especialmente dado o que ele viu como equívocos sobre a burguesia [tomada] como estreita, reprimida e filisteia. A este respeito, seu projeto era paralelo ao grande projeto sobre *Bürgertumsforschung* iniciado por Jürgen Kocka e Lothar Gall em torno do mesmo tempo. A diferença é que Gay concebeu seu projeto como “história informada pela psicanálise”, abordagem que ele defendeu, em profundidade, em *Freud para historiadores*. Esta não era a velha psico-história, ele insistiu, que foi caracterizada por um “reduccionismo histórico” que explicou a Reforma com base no conflito edipiano não resolvido de Lutero com seu pai. Em vez disso, Gay usou a teoria psicanalítica das pulsões – amor, agressão, conflito – para analisar a burguesia como um todo (Williamson 2016, 13-14 - tradução nossa).³²

³¹ No final da década de 1980, Gay também prefaciou edição em língua inglesa dos escritos do escritor alemão Theodor Fontane, um dos burgueses-intelectuais que tiveram a sua vida íntima auscultada na pentalogia (Gay 1987).

³² Williamson sintetiza, em seguida, a recepção do livro: “Os cinco volumes de *A experiência burguesa* receberam críticas mistas. Leitores se maravilharam com o vasto número de tópicos que Gay conseguiu incorporar nesses livros. Isso não era apenas história intelectual, mas uma história cultural que buscou capturar quase tudo relevante para a

No final da década de 1990, ele retomou a história da arte com biografia de Mozart (Gay 1999), na qual usou (e abusou) do arsenal psicanalítico (Nestrovski 1999). Também ajustou as contas com seu passado alemão em memórias de infância intituladas *My german question: growing up in nazi Berlin* (Gay 1998)³³. Desde 1997, ele assumira nova função, a de diretor do *Center for Scholars and Writers*, da Biblioteca Pública de Nova Iorque, na qual permaneceu até 2003 (Williamson 2016, 16).

No início dos anos 2000, o autor se deteve novamente nas camadas médias vitorianas em livro cuja fonte primária foi o diário íntimo do escritor austríaco Arthur Schnitzler (Gay 2002). Do mesmo modo, entregou-se ao estudo do imbricamento da narrativa histórica com a ficcional em três romancistas realistas dos oitocentos e início dos novecentos, considerando as

experiência vivida das classes médias do século XIX: duelos universitários, profissionalização, livros de conselhos, educação feminina, humor, esportes - novamente, quase tudo. Além disso, mesmo se Gay procurou generalizar sobre a 'experiência burguesa' como um todo, ele estava bem afinado com os muitos tons de diferença dentro dela. O que muitos críticos sentiram falta, no entanto, eram argumentos novos e originais. Muitas vezes, parecia que Gay estava atacando posições que haviam sido atacadas anos antes; muito previsivelmente, ele reuniu evidências para apoiar um ponto já apresentado por Freud. Em particular, alegou-se, o projeto de Gay sofreu em comparação com o trabalho de Michel Foucault, cuja influência na academia estava chegando ao ápice e que havia atravessado alguns dos mesmos terrenos históricos que Gay, notadamente em sua atenção às questões de sexualidade e sua impaciência com as crenças acolhidas sobre vitorianos reprimidos. Mas onde Gay desafiou tais visões, a fim de afirmar uma narrativa mais ampla da emancipação burguesa, Foucault reformulou aquela emancipação como uma nova forma de prisão, com Freud como o diretor da prisão. Não é de admirar, então, que Gay não visse utilidade nas várias ondas de teoria, sejam foucaultianas, lacanianas, ou derridianas, que se espatifaram nas costas americanas naqueles anos" (Williamson 2016, 14 - tradução nossa).³²

³³ "Dedicado a Emil Busse, o amigo gentio que cuidara dos pertences de sua família e escondera Moritz Fröhlich [pai de Gay] durante a Noite dos Cristais, este livro representou a tentativa de Gay de recalibrar sua relação complicada com a Alemanha, que evoluiu ao longo das décadas de ódio absoluto para algo mais ambivalente, graças em grande parte à sua amizade com alemães (seu relacionamento com Karl Dietrich Bracher foi particularmente importante). Gay também usou o livro para expressar suas frustrações com aqueles que questionaram por que os judeus da Alemanha não tentaram partir muito antes do que 1938 ou que sugeriram, como Gershom Scholem, que a ideia de uma simbiose judeu-alemão tinha sido uma mentira desde o início [...] Por outro lado, a família de Gay recusou-se a aceitar a identidade judaica imposta a eles pelo regime nazista: 'Sua definição da nossa raça era apenas mais uma mentira que repudiamos como não histórica e não científica ...O que quer que nossos companheiros párias devotos possam dizer, não poderíamos nos fazer acreditar no que não acreditávamos'. E ainda, no final, a família de Gay foi forçada a aceitar uma identidade judaica, pelo menos para se separarem de uma Alemanha que os rejeitou. *My German Question* recebeu o Geschwister-Scholl-Preis [prêmio literário da Bavária] em 1999. Em seu discurso de aceitação, Gay observou que, mesmo cinquenta anos após o Holocausto, ainda era necessário falar de 'Alemães' e 'Judeus' como categorias mutuamente exclusivas e que muito precisava ser feito antes que alguém pudesse falar de 'relações normais' entre os dois. Mesmo assim, afirmou que essa tarefa fazia parte da 'obra de civilização' e, como tal, não poderia ser negligenciada, muito menos abandonada" (Williamson 2016, 17 - tradução nossa).

suas “três fontes principais de motivação”, isto é, “a sociedade, a arte e a psicologia individual”. Esta teria sido cuidadosamente tratada:

Nesse trio, a última – as fontes psicológicas da ação, que incluem os desejos e as ansiedades inconscientes – cumpre um dever duplo. Pois o que deve em última análise ter o maior impacto sobre o romancista não é apenas o que de fato acontece em sua cultura, mas como ele a elabora; não é apenas o que sua profissão de fato exige dele, mas como ele recebe ou remodela seus procedimentos canônicos. Isso talvez pareça de minha parte uma tentativa de impor uma leitura psicanalítica da obra de um escritor. Mas, embora eu simpatize, e na verdade esteja comprometido, com essa linha de interpretação, reconheço plenamente que ela não deixa de ter seus perigos. A possibilidade de promover ou obstruir a compreensão literária depende das reivindicações feitas em seu nome. Uma coisa é caracterizar *Silas Marner*, de George Eliot, como uma tentativa de compreender os traumas de sua vida – o que, em parte, parece ter sido –; outra coisa completamente diferente é apresentar essa análise parcial do romance como uma interpretação suficiente, excluindo a necessidade de maior investigação. As leituras simples, unidimensionais, as freudianas inclusive, são suscetíveis de formulações pouco interessantes e mutiladoras a que chamamos desdenhosamente de reducionismo.

Dickens, “o anarquista zangado”, Flaubert, “o anatomista fóbico”, e Mann, “o aristocrata rebelde”, dariam “muito trabalho ao historiador, em especial ao historiador que não tem medo de Freud” (Gay 2010, 24 - 28).

No final da década, Gay voltou-se também à alta cultura da passagem do século XIX para o XX, em investigação assombrosa³⁴, que se valeu fartamente da psicanálise, na tentativa de demonstrar a “unidade na

³⁴ “Anos antes, ele havia descrito a enorme produção acadêmica que Freud foi capaz de sustentar mesmo depois de estabelecer uma prática psicanalítica que exigia que ele passasse dez horas por dia com os pacientes. Tanta produtividade contínua foi possível porque Freud estava disposto, até mesmo ansioso, para escrever tarde da noite, durante o fim de semana e durante as férias. ‘Por mais sinceras que sejam suas profissões de indiferença para com o mundo, por mais séria que seja sua alegação de que se escreve principalmente para satisfazer uma necessidade interna ... seu desejo de comunicar essas teorias a outros o agitou desde o início. Permaneceu vivo até o fim’. Gay poderia ter dito o mesmo de si mesmo. Ao longo de um longa carreira, ele estabeleceu sua perícia em três séculos de história cultura e intelectual europeia, uma conquista extremamente rara, mesmo em uma era mais comprometida com o conhecimento generalista do que a presente. Mas a motriz do saber de Gay não era apenas um desejo de

diversidade, um único quadro mental estético e um estilo identificável – o estilo modernista” –, marcado pelo “fascínio pela heresia” e pelo “exame cerrado de si mesmo, que acarreta uma exploração do eu” (Gay 2009, 19-21). Em 2015, ano de sua morte, ele deu a conhecer seu último livro, agora sobre o romantismo, com o mesmo intuito da obra anterior (Gay 2015).

Considerações finais

Peter Gay foi, em suma, um historiador, revisionista, da burguesia ocidental europeia e norte-americana, dos séculos XVII, XVIII e início do XIX. Essa classe social foi entendida, inicialmente, a partir de sua vida intelectual e cultural. Depois, munido com o instrumental da Psicanálise, Gay se aventurou pela sua vida emocional (“história interior”), sem descurar das instituições sociais que a moldaram (“história exterior”).

Por meio da biografia de burgueses incomuns³⁵, intelectuais, como ele – recuperada mediante documentação privada (também pública) –, especialmente, da análise de como lidaram com o complexo familiar (edipiano), Gay abriu veredas e incursionou por territórios pouco explorados.

Descortinou-se e se validou, pois, para a História, não somente um novo objeto (o inconsciente), como também novas fontes (os diários, as correspondências pessoais), novos métodos (a análise de sonhos, a livre associação, a história familiar) e novas possibilidades narrativas (relatos de “romances familiares” ou de “casos clínicos”).

Referências

ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 [1964]

conhecimento, mas um ‘desejo de comunicar, de consertar o que outros supostamente haviam errado, substituir o mito pelo fato, conter ilusões perigosas, recompensar a coragem e honestidade, e contribuir dessa forma para a ‘ciência da liberdade’” (Williamson 2016, 17-18 - tradução nossa).

³⁵ Mas não menos exemplares, como reza a psicanálise.

- BARROS, José D Assunção. *O campo da História: especialidades e abordagens*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005 [2004].
- CASSIRER, Ernst. *Wikipedia*. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ernst_Cassirer. Acesso em: 26 ago. 2020.
- BESANÇON, Alain. O inconsciente: o episódio da prostituta em Que fazer? e em O subsolo. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). *História: novos objetos*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995 [1974]. p. 33-51.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 [1973].
- DE CERTEAU, Michel. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011 [1987].
- DELUMEAU, Jean. *A história do medo no ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1978].
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 [1995]
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001 [1933].
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 [1939].
- FEBVRE, Lucien. Uma visão de conjunto: Psicologia e História. In: *Combates pela história*. 3ª ed. Lisboa: Presença, 1989 [1953]. p. 205-16.
- FROMM, Erich. *Meu encontro com Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964 [1962].
- FROMM, Erich. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970 [1955].

GAY, Peter. *A cultura de Weimar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978 [1968].

GAY, Peter. *A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud*. 1. A educação dos sentidos. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1984].

GAY, Peter. *A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud*. 2. A paixão terna. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1986].

GAY, Peter. *A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud*. 3. O cultivo do ódio. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1993].

GAY, Peter. *A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud*. 4. O coração desvelado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1995].

GAY, Peter. *A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud*. 5. Guerras do Prazer. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1998].

GAY, Peter. *A loss of mastery: puritan historians in colonial America*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966a.

GAY, Peter. *Age of Enlightenment* (col. Great ages of man). Virgínia: Time Life Book, 1966b.

GAY, Peter. Apresentação. *Sigmund Freud e arqueologia: sua coleção de antiguidades*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1994 [1989].

GAY, Peter. *Art and act: on causes in History – Manet, Gropius, Mondrian*. New York: Harper and Row, 1976a.

GAY, Peter. Foreword. CASSIRER, Ernst. *The philosophy of the Enlightenment*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009.

GAY, Peter. Foreword. FONTANE, Theodor. *Short novels and other writings*. New York: Continuum, 1987.

- GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1988].
- GAY, Peter. Introduction. BAILYN, Bernard; FLEMING, Donald (eds.). *The intellectual migration: Europe and America 1930-1960*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969a.
- GAY, Peter. Introduction. BRACHER, Karl Dietrich. *German dictatorship: the origins, structure, and effects of national socialism*. Westport, Connecticut: Praeger 1970a.
- GAY, Peter. Introduction. BURCKHARDT, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. London: Penguin Books, 1990a.
- GAY, Peter. Introduction. DE SEGUR, Philippe-Paul; *Napoleon's russian campaign*. Virgínia: Time-Life Books, 1980.
- GAY, Peter. Introduction. ENGELMAN, Edmund. *Berggasse 19: Sigmund Freud's Home and Offices, Vienna 1938 The Photographs of Edmund Engelman*. New York: Basic Books, 1976b.
- GAY, Peter. Introduction. FREUD, Sigmund. *Civilization and Its discontents*. New York: W. W. Norton & Co, 1989a.
- GAY, Peter. Introduction. KAUFMANN, Walter (ed.) *Basic writings of Nietzsche*. New York: Modern Library, 2000.
- GAY, Peter. Introduction. LUCIE, Henriette. *Memoirs of Madame de La Tour du Pin*. New York: McCall, 1971.
- GAY, Peter. Introduction. SAINT-SIMON, Louis de Rouvroy. *Versailles, the court and Louis XIV*. New York, Harper & Row, 1966c.
- GAY, Peter. Introduction and translation. CASSIRER, Ernst. *The question of Jean Jacques Rousseau*. New York: Columbia University Press, 1954a.

GAY, Peter. Introduction and translation. VOLTAIRE. *Candide*. New York: St. Martin's Press, 1963.

GAY, Peter. Introduction and translation. VOLTAIRE. *Philosophical Dictionary*. 2 vols. Dublin, New Hampshire: Yankee Publishing Company, 1962.

GAY, Peter. *Lendo Freud: investigações e entretenimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 [1990].

GAY, Peter. *My german question: growing up in nazi Berlin*. New Haven: Yale University Press, 1998.

GAY, Peter. *Modernismo – o fascínio da heresia: de Baudelaire a Beckett e mais um pouco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [2007].

GAY, Peter. *Mozart*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

GAY, Peter. *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1974].

GAY, Peter. *O século de Schnitzler – a formação da cultura da classe média: 1815-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GAY, Peter. *Represálias selvagens: realidade e ficção na literatura de Charles Dickens, Gustave Flaubert e Thomas Mann*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [2002].

GAY, Peter. Sigmund Freud: um alemão e seus dissabores. SOUZA, Paulo César de (org.). *Sigmund Freud e o gabinete do Dr. Lacan*. São Paulo, Brasiliense, 1990b.

GAY, Peter. *The bridge of criticism: dialogues on the Enlightenment*. New York: Harper & Row, 1970b.

GAY, Peter. *The dilemma of democratic socialism: Eduard Bernstein's challenge to Marx*. New York: Columbia University Press, 1952.

GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation*. 1. The rise of modern paganism. New York: Norton, 1966d.

GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation*. 2. The science of humanity. New York: Norton, 1969b.

GAY, Peter. The Enlightenment in the history of political theory. *Political Science Quarterly*, vol. 69, n^o. 3, p. 374-389, 1954b.

GAY, Peter. *The party of humanity: essays in the french Enlightenment*. New York: Alfred Knopf, 1964a.

GAY, Peter. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise* Rio de Janeiro, Imago, 1992 [1987].

GAY, Peter. *Why the romantics matter*. New Haven: Yale University Press, 2015.

GAY, Peter. *Wikipedia*. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Gay. Acesso em: 21 ago. 2020.

GAY, Peter (ed.). *Deism: an anthology*. Princeton, New Jersey: Van Nostrand, 1968.

GAY, Peter (ed.). *John Locke on education*. New York: Teachers College Press, 1964b.

GAY, Peter (ed.). *The Enlightenment: a comprehensive anthology*. New York: Simon & Schuster, 1973.

GAY, Peter (ed.). *The Freud reader*. New York: W. W. Norton & Co, 1989b.

GAY, Peter; CAVANAUGH, Gerald J. (eds.). *Historians at work*. New York: Harper & Row, 1972-5.

GAY, Peter; GARRATY, John Arthur (eds.). *The Columbia History of the World*. New York: Harper & Row, 1972.

GAY, Peter; WEBB, Robert Kiefer. *Modern Europe: since 1815*. New York: Harper & Row, 1972.

GAY, Peter; FRIEDMAN, Martin; PINCUS-WITTEN, Robert. *A view of a decade: 1967-1977 ten years*. Chicago: Museum of Contemporary Art, 1977.

GAY, Peter; CLOUGH, Shepard Bancroft; CAMMETT, John M.; WARNER, Charles K. *The european past volume 1: reappraisals in history from the Renaissance through Waterloo*. New York: Macmillan, 1964c.

GAY, Peter; CLOUGH, Shepard Bancroft; CAMMETT, John M.; WARNER, Charles K. *The european past volume 2: reappraisals in history since Waterloo*. New York: Macmillan, 1964d.

GAY, Peter; CLOUGH, Shepard Bancroft; GARSOIAN, Nina G., HICKS, David L.; BRANDENBURG, David J.; PFLANZE Otto; PAYNE, Stanley G. *A history of the Western World*. Lexington, Massachusetts: Heath, 1964e.

GINZBURG, Carlo. Freud, o homem dos lobos e os lobisomens In: *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1986]. p. 207-17.

GRIMES, William, Peter Gay, historian who explored social history of ideas, dies at 91. *The New York Times*, 12 mai. 2015.

HULL, Gary W. A loss of mastery: puritan historians in colonial America. By Peter Gay. *Journal of Church and State*, Waco - Texas, vol. 10, issue 2, spring, p. 320, 1968.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Os camponeses do Languedoc*. Lisboa: Estampa, 1991 [1966].

NESTROVSKI, Arthur. Peter Gay derruba Mozart no divã. *Folha de São Paulo*, 15 set. 1999.

REICH, Wilhelm. *A revolução sexual*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969 [1930].

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990 [1933]

ROUDINESCO, Élisabeth. *A análise e o arquivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006 [2001]

SLOTKIN, Ruth. *Wikipedia*. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Ruth_Gay.
Acesso em: 22 ago. 2020.

WILLIAMSON, George S. Peter Gay (1923-2015). *Central European History*, vol. 49, nº 1, 2016. p. 4-18.

O retorno do real Hal Foster e seus aportes da teoria e clínica lacaniana para a história da arte contemporânea

Diego A. Moraes Carvalho ¹

Se quiser saber tudo sobre Warhol, apenas olhe para a superfície de minhas pinturas e filmes, e de mim mesmo, e lá estou. Não há nada por detrás disso.

(Andy Warhol)

Sou onde não penso. Penso onde não sou.

(Jacques Lacan)

A partir dos anos 1960, o desenvolvimento da teoria da arte americana se viu atravessado por uma necessidade de reordenamento teórico acerca das consequências relacionais entre as vanguardas do pré e pós-II Guerra. Nesse contexto, um dos objetivos centrais da obra *Return of The Real*, de Hal Foster (1996), centrou-se sob a emergência desse debate nos movimentos neovanguardistas – enquanto modalidades de arte que inscrevem o próprio objeto da arte contemporânea.

O crítico de arte e historiador americano dá a tônica de sua obra pelo título e conceito que evoca: o *Real* lacaniano como sendo a instância da linguagem para a qual converge o fulcro estético da arte contemporânea.

¹ Psicanalista, Filósofo e Historiador. Doutor em História Social e Cultural e Mestre em Ética e Filosofia Política pela UFG, onde desenvolveu o seu estágio de pós-doutoramento em História e Psicanálise sob a supervisão do Prof. Dr. Jiani Langaro (PPGH-UFG). É docente/pesquisador do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG - Campus Goiânia). Coordena o GEA-TCP (Grupo de Estudos Avançados em Teoria e Clínica Psicanalítica - GO) e integra a Turma 8 de Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae - SP/ Instituto Dimensão - GO. É subcoordenador do LATESFIP-CERRADO (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise do Centro Oeste), além de integrar o NECULT-IFG e NUPEFIL-IFG - Grupos de Pesquisa em Cultura, Linguagem e Tecnologia e em Filosofia, atuando como membro e vice-líder, respectivamente.

Por esse motivo, faz-se necessário compreender, primeiramente em Lacan, como se dá essa operação [*retorno ao Real*], para que se possa desnudar as pretensões teóricas do intelectual americano, mas não sem antes apresentar as próprias premissas que estão em jogo nessa obra basilar.

A obra de Foster é instigante. Como poucos críticos contemporâneos, seu texto convoca a indagar sobre questões cruciais emergidas a partir das intersecções entre as vanguardas, sobretudo as do fim do séc. XX, como o culturalismo e as instâncias do capitalismo de quarta idade. De modo original, advoga em favor das neovanguardas como forma de reposicionamento da arte contemporânea: há uma operação nessas artes que ao mesmo tempo que “nos retoma ao futuro”, faz com que busquemos práticas inovadoras no presente.

Contudo, antes de chegar a Lacan, sua obra recebe um evidente aporte metodológico marxista, fazendo com que, pela eleição do instrumental teórico lacaniano, ele parta de uma abordagem freudomarxista para interpretar a História da Arte, especialmente em relação às vanguardas. Ele as toma como sujeitos que dialetizam sua historicidade operando como uma recepção – e não mera-repetição, nos termos de Peter Bürger (2009) – de resistência a algo historicamente reprimido nas primeiras vanguardas. As próprias obras de Marx e Freud – atualizadas por Althusser e Lacan, respectivamente – demonstram essa concepção de neovanguarda (no campo literário) defendida por Foster. Possivelmente daí emerge o afeto de eleição [identificação] teórica do autor.

Especificamente no campo estético, Foster elenca o *construtivismo russo*, o *dadaísmo* de Marcel Duchamp e, posteriormente, o *minimalismo*, como modelos de excelência que imprimiram novos ciclos para a arte após eventos históricos mediados por processos revolucionários. Para ele, se as vanguardas do século XX romperam com as convenções estéticas de seu contexto, as neovanguardas permitiram deslocar o questionamento para

o próprio sentido da arte, aprofundando o debate anterior e reposicionando-a “enquanto ente” atravessado pela [sua] dimensão social.

Já no primeiro capítulo da obra, o autor interroga o papel [contemporâneo] da arte, indagando se a produção realizada no tempo presente não seria, em si, um modo de “retorno ao passado” para além do campo técnico da estética. Foster toma como exemplo o *minimalismo*, cuja representação pautada na ressignificação dos processos artísticos pode exprimir como a conexão com o presente se dá a partir da simbolização do passado.

Segundo o autor, a promoção de uma relação entre os objetos e os seus efeitos permitiu a criação de novas conexões que alteraram a percepção sobre esses elementos em dado tempo e espaço. O que demonstra que o *minimalismo*, através da dramatização promovida pela repetição, tinha a potência de criar novas formas de representação das experiências de uma maneira que a abstração não era capaz. Tal repetição re[a]presentaria uma cesura na medida em que problematiza a relação entre referente e signo, tal como observado no espaço da clínica [lacaniana], como será visto.

Destarte, Foster identifica no *minimalismo* a potência de transpor os limites da sensibilidade estética a partir de uma percepção fenomenológica radicalmente nova sobre a disposição de espectadores e objetos em série, dispostos em sua redução formal. Esse arranjo permite ofertar um *descenramento* do sujeito [na arte], sobretudo porque na relação com o objeto, passa a se questionar sobre de quem é o papel central no contexto estético. Efeito esse que só é possível porque a concepção técnica da produção minimalista procura dispor os objetos isolando os elementos signatários da relação de percepção, fazendo-os emergir enquanto pura textualidade.

É precisamente nesse ponto que se antecipa o flerte de Foster com o lacanismo, levando-o a pensar sobre os efeitos do significante das neovanguardas e questionar se haveria nelas uma propulsão de ideais de

autonomia. E aqui o termo *autonomia* não faz necessariamente uma referência ao *Aufklärung* do iluminismo tardio kantiano, vez que o que está posto é a percepção das neovanguardas como agentes capazes de serem expressões constitutivas de uma autonomia pretendida – como no caso da História da Arte, em que o termo se liga à superação de uma concepção da arte como instância disciplinadora e moral, tal como a religião. Conforme o autor, a função das neovanguardas seria, portanto, a de balizar a produção estética de um indivíduo livre em relação às obrigações representativas para com a natureza ou a sociedade, configurando, de um lado, um rompimento com o passado no que diz respeito ao modo de vida ou fazer artístico, e, de outro, um retorno a esse tempo a partir da experiência subjetiva, da história singular, para ressignificar o presente. Nesse sentido, a autonomia é acessada pela arte e emerge como um enfrentamento ao *Real* feito pelo indivíduo em sua experiência de percepção.

No decorrer da obra, Foster ainda problematiza o que seria um colapso da *avant-garde*, sobretudo no final dos anos 1980, pelo fato de os novos movimentos não terem sido capazes de propor um enfrentamento representacional do *Real* a partir de uma mobilização acerca da compreensão sobre o sentido desse registro linguístico. Ou, se o foram, por não terem se divorciado de uma abordagem culturalista ou crítica. Seu julgamento, portanto, recai sobre o próprio papel do artista na *avant-garde* e sua inaptidão para, tal como os minimalistas, proporem uma interpretação do *Real* desvinculada de uma posição messiânica de contenção das feridas criadas pela diversidade cultural.

Segundo o autor, o artista da neovanguarda deveria ser capaz de “cultivar”, por meio da arte, os traumas, cesuras, crises e colapsos dos indivíduos que são atravessados por suas obras. Isso porque a arte não deve se prestar a servir como “tradutor do *Real*”, mas assumi-lo pelo que é: uma instância da linguagem independente do tempo-espço, que serve

como palco para a expressão das dores no mundo. Para tanto, deve renunciar à esperança e ao meramente *Simbólico* e *Imaginário* a partir do uso da *repetição* como ferramenta capaz de manter viva essas mesmas dores, que, em outras palavras, falam daquilo que sustenta heurísticamente o simbólico e o imaginário (Altieri, 2001).

Antes de adentrar propriamente nos aportes lacanianos usados por Foster para tratar, sobretudo, da arte empreendida por Andy Warhol (1928-1987), importa apresentar os registros que comportam o sistema de *R.S.I (Real, Simbólico e Imaginário)* no próprio pensamento de Lacan, avaliando, dessa forma, a pertinência da teorização e implicação fosterianas. Em Lacan, o *R.S.I* refere-se aos três registros por meio dos quais se desenvolve a experiência humana; são módulos fundamentais através dos quais Lacan localiza o sujeito em uma tripla dimensão na qual cada instância está sempre presente em uma relação de articulação conjunta.

Esses registros adquirem importância a partir dos escritos de 1953, e podem ser sintetizados segundo a explicação dada por Marco Antonio Coutinho Jorge (2008, 94):

O **real** é apresentado desde já como “aquela parte dos sujeitos que nos escapa na análise”, como aquilo que “constitui os limites de nossa experiência”. Já o **simbólico** tem a ver com o saber em jogo na própria experiência psicanalítica, ele é responsável pelas “transformações tão profundas para o sujeito”. A partir da constatação de que a análise retira sua eficácia do fato de que “se desenvolve integralmente em palavras”, Lacan questiona o que é a palavra, o que é o símbolo. Para ele, é precisamente na falta de se colocarem tal questão que os psicanalistas acabam por conceber a análise como algo irracional. Quanto ao **imaginário**, surge para descrever apenas os ciclos instintuais dos animais, nos quais pode-se ver ocorrer um certo número de deslocamentos, que significam um esboço de comportamento simbólico. (grifos originais)

Pelo exposto, nota-se que o conceito lacaniano de *Imaginário* não trata de uma mera faculdade (imaginação) de representação das coisas em pensamento, independente de sua relação com a realidade, nem daquilo que o filósofo francês Gilbert Durant (2001) definiu como um *museu mental*, que aglutina todas as imagens passadas e presentes [e as que ainda serão] produzidas por dada sociedade, sendo algo atrelado ao [e dependente do] cotidiano das pessoas, conferindo a elas uma forma de laço de vida e sociedade. Também não o trata da mesma maneira que a *História Cultural*, que o concebe como um campo de representações no qual um pensamento se manifesta pelas imagens que vem à consciência como forma de realidade, ou seja, como imagem visual que é transformada [ao evocá-la], reaparecendo mentalmente, mesmo que o referente anterior não esteja mais no campo de visão.

Grosso modo, o imaginário em Lacan é um tanto mais direto e ao mesmo tempo inusitado que as concepções oriundas da virada antropológica e linguística dos *Annales* (Marc Bloch e Lucien Febvre), que o assumem como conceito tautológico de “inconsciente coletivo”, isto é, como *locus psíquico* de uma sociedade ou grupo social que opera, em escala representacional, como repositório de imagens de memória e imaginação. Para Lacan – rejeitando essa dimensão topológica jungiana de inconsciente –, a noção de imaginário se sintetiza naquilo tudo que o homem tem em comum com o comportamento animal, tratando-se de “(...) um conjunto de imagens ideais que guiam tanto o desenvolvimento da personalidade do indivíduo quanto sua *relação com seu meio ambiente próprio*” (Safatle 2007, 31).

Tal conceituação tem raízes nos estudos sobre etologia e na ideia de que existem processos inerentes à espécie humana que interferem nas relações. Primeiramente, Lacan partiu da interpretação de que existiria uma série de automatismos na relação dos homens com a imagem. E depois da

leitura dos trabalhos do psicólogo Henri Wallon (1879-1962), da fenomenologia hegeliana e husserliana e, sobretudo, do conceito de *Umwelt*, de Jakob von Uexküll (1864-1944), acrescentou que essa interação é mediada pelo desejo tomado como função intencional determinante entre o sujeito e o ambiente.

Da noção de “mundo próprio” de Uexküll, Lacan retirou que a ideia de pertencimento de um indivíduo ao seu meio [ambiente] não pode ser definida como uma espécie de contrato entre um sujeito livre e uma sociedade, mas tão somente a partir da aceção de dependência entre um meio e o indivíduo. O *Imaginário*, nessa aceção uexküll-lacaniana, deixa de ser um fato meramente psíquico – uma *imago* ou conjunto de representações inconscientes que aparecem sob uma dada forma mental de um processo generalista – para se definir, a partir de 1953, como o *lugar do eu* por excelência, com todos os seus fenômenos de ilusão, captação e engodo ligados a uma experiência de clivagem entre dois tipos de *eu* [em francês, *moi* (eu) e *je* – sujeito do inconsciente] (Roudinesco; Plon 1998).

Para a teoria psicanalítica, os processos perceptivos e cognitivos são tributários de um sistema de interesses que temos em relação ao mundo, sendo, portanto, não-neutros (Roudinesco; Plon 1998). Doravante, há aqui uma noção narcísica da constituição do imaginário: o mundo é uma projeção particularista do sujeito. “(...) É sempre em volta da sombra errante do seu próprio eu que se estruturarão todos os objetos do seu mundo assim como sua percepção dos outros indivíduos” (Lacan 1982, 198). A bem da verdade, essa posição de imaginário acarreta uma questão, como pontuada por Vladmir Safatle (2007, 31-2), embora passível de resolução:

Proposições dessa natureza parecem difíceis de aceitar já que não explicam como podemos ter “mundos em comum” cuja objetividade é socialmente reconhecida. No entanto, lembremos que, com sua teoria da constituição do Eu,

Lacan demonstrara como é a partir da imagem do outro que oriento meu desejo e minha relação ao mundo social. A imagem mostra como “o desejo do homem é o desejo do outro”. Assim, não se trata simplesmente da projeção do Eu sobre o mundo dos objetos, já que a imagem do outro é a perspectiva de apreensão dos objetos. O mundo dos objetos é desde sempre constituído através da perspectiva fornecida pelo desejo do outro, um desejo que não posso reconhecer como alteridade, no interior do si mesmo.

Dessa forma, o campo do imaginário passa a se situar conceitualmente em Lacan como uma dimensão da linguagem onde se dão os processos de alienação [de si], de identificação projetada a partir do nosso ego. Uma relação especular, dual. Nesse sentido, a formulação lacaniana se aproxima da conceituação de Cornélius Castoriades (1987), para quem a sociedade seria apenas um sistema de interpretação do mundo, criado por ela mesma, e o imaginário expressaria aquilo que a mantém unida por meio de um complexo de normas, valores, linguagem, costumes etc. Em uma relação mediada pela instância do *Imaginário*, tudo o que extrapola a cadeia de sentido (ou “identificação paranoica”) acaba por cindir a forma de ser/ver/reconhecer o mundo – isto é, simetria/reciprocidade/ semelhança na [suposta] identificação de signos e significados –, fazendo com que os indivíduos reajam de forma refugadora.

Veza que o *Imaginário* não pode ser concebido isolado dos demais registros (e vice-versa), o **Simbólico** (termo extraído da antropologia estruturalista, utilizado para designar um sistema de representações baseado na linguagem) emerge dentro desse entrelaçamento borromeano como o lugar do significante. Essa denominação se dá a partir da apropriação teórica que Lacan faz da obra de Marcel Mauss (1872-1950), da lingüística de Ferdinand de Saussure (1857-1913) e do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), em que opera um retorno ao inconsciente freudiano elevando-o à condição de *algo* estruturado como linguagem

– uma instância de mediação comparável à do significante no registro da língua. A função simbólica, portanto, seria o próprio “(...) princípio inconsciente único por meio do qual se organiza a multiplicidade das situações particulares de cada sujeito (Roudinesco; Plon 2008, 714).

Para Lacan, a linguagem é considerada como um “(...) sistema fechado de significantes puros sem significado e não como um conjunto de signos que representariam positivamente alguma realidade extra-linguística” (Safatle 2001). Dessa forma, opera como uma simbolização que se dá por [inter]meio de significantes puros que não podem [re]produzir um significado e nem ampliar o horizonte de compreensão da consciência (Safatle 2001). O *Simbólico* é, portanto, um sistema, um conjunto de posições e lugares onde nenhum elemento possui uma significação e/ou significado *a priori*; e, por não ter uma posição fixa, se põe no fluxo do verbo. É dizer. É palavra. É intervalo entre palavras proferidas. Tudo é inferido a partir das relações que o elemento [dito] possui com o conjunto/totalidade, pois “(...) o simbólico é a insistência da linguagem com sua massa de ambiguidade inarredável, expressa na enorme polissemia das palavras, que pode atingir seu máximo nas palavras antitéticas (...)” (Coutinho Jorge 2017, 152).

Quando Lacan [d]enuncia, justamente, o inconsciente estruturado como uma linguagem, fala daquilo que é revelado na experiência da clínica através das [de]formações do inconsciente na forma de sintomas, sonhos, atos-falhos, chistes etc., embora o seu núcleo [o *real*] esteja radicalmente inacessível pelo *Simbólico* (Coutinho Jorge 2008, 98). Em outras palavras, o inconsciente corresponde às forma[çõe]s simbólicas que se apresentam como relações de parentesco, mitos, trocas econômicas, discurso, sexualção, entre outros. Em síntese, o *Simbólico* é a instância de domínio da organização [estrutural] da vida social, operando como um conjunto de significantes que determina os diversos lugares que cada sujeito ocupa na

vida social, considerando a subordinação da sociedade e da cultura à linguagem.

Em relação ao registro do *Real*, que seguramente é um dos conceitos mais espinhosos da gramática lacaniana, é importante sublinhar que ele não trata da dimensão da experiência imediata. É, antes, aquilo que se *retira* da realidade, tudo o que não pode ser representado por um significante ou formalizado por uma imagem. Não subscreve a ordem de sentido, tampouco pode ser simbolizado, escapando, portanto, de toda possibilidade de representação. Sendo assim, o real se apresenta como o avesso do imaginário e do simbólico. Do primeiro, por expressar um campo do sentido dado e fechado que aversa seu oposto pela representação de um inassimilável real. E do segundo, por ser da ordem da [insistência na] linguagem, muitas vezes ambígua, que permite *apenas* o entrelaçamento entre o imaginário [sentido] e o real [não-sentido]. O *Real* é, nos termos lacanianos, “impossível de ser simbolizado” em si mesmo.

Em suma, esses três registros são bem sintetizados conceitualmente – com ênfase no real – por Marco Antônio Coutinho Jorge (2008, 81):

[...] Sendo o que não se inscreve, o real é o que *ex-siste* (o que está fora) à consistência do imaginário. Pois se o real é, por definição, aquilo que é impossível de ser simbolizado – isto é, o não-senso radical, o que não tem nenhum sentido –, o imaginário é o oposto do real, ele é da ordem do sentido. Há, apontadas em Freud, várias formas de se nomear o real: o registro do real surge nas vivências cujo teor excede à capacidade de representação psíquica; o real é a morte, a perda, aquilo que não tem inscrição possível no psiquismo; o real é por excelência o trauma, isto é, aquilo que não pode de modo algum ser assimilado pelo sujeito em suas representações simbólico-imaginárias; ele é o limite da simbolização. Já o simbólico é o campo da linguagem através do qual o sujeito faz face, por um lado, ao real traumático, e, por outro, reconstitui incessantemente seu imaginário que está continuamente submetido à invasão do real.

Nesse momento, sublinha-se uma importante instância que diferencia o real dos demais registros: a [sua] situacionalidade de exceder os limites da representação psíquica. Por isso, é associado à ideia de trauma, tomada aqui em seu sentido freudiano de fissura, que separa, no campo da experiência, o afeto de sua representação, levando o indivíduo à perda da própria experiência, enfatizada na dificuldade de [re]lembrá-la e subjetivá-la. De um choque que não permite previsão ou antecipação, irrompe-se um dano marcado pelo horror, o excesso que carrega uma emoção e um mutismo posterior no qual nenhuma palavra escapa, articulando-se. Paradigmaticamente, o trauma é – por sua capacidade de exceder – aquilo que desvela [a perturbação do] *Real*. Por mais que procure se reconstruir a cena por meio do testemunho vivo, algo resta, escapa, deixando uma marca indelével, que retorna colocando em jogo a impossibilidade de simbolização. Em termos lacanianos, o trauma é aquilo que é marcado pelo seu caráter repetitivo e refratário a qualquer forma de nomeação.

O *Simbólico*, quando neutraliza o *Real*, cria a “realidade”, isto é, aquilo que pode ser nomeado pela linguagem, podendo, portanto, ser pensado e falado. Quando nos situamos num “tempo anterior” ao registro do pensamento (nossa inscrição na ordem simbólica), temos aí a virtual espacialidade do real, que, por ser anterior à palavra, não prescinde dela para existir. Aliás, o real *ex-siste*, heiddegerianamente quando nos expressamos, motivo pelo qual se associa ao trauma, à fissura que caracteriza “(...) essa experiência impossível, que não cessa de se repetir – sem se inscrever perfeitamente –, que retorna de modo traumático, trágico e falho, representa a figura conceitual da gênese do mal-estar (*Unbehagen*)” (Dunker 2015, 33).

Esse profundo mal-estar é marcado pela incidência do *Real* [enquanto “experiência perdida”] sob o sujeito em sua constituição (traumática), na medida em que decorre daquilo que foi excedido em seu potencial de simbolização e imaginação. Sob o nome de *Angst* [angústia] ou sob as formas do *Unheimlich* (“experiências de estranhamento”), o mal-estar se expressa como fenômeno da dimensão do *Real* em sua tripla relação de negatividade (representacional, simbólica e pulsional). “(...) *Real* é, no fundo, o nome para uma experiência perdida (o objeto, a Coisa, ‘a’ relação sexual, a totalização do gozo)” (Dunker 2015, 95) incidida na constituição [traumática] do sujeito atado à sua incapacidade de nomear o que [o] atravessa.

Dessa forma, o *Real* é compreendido como um campo de experiências subjetivas – e não um horizonte de experiências [concretas] acessíveis à consciência imediata, capaz de uma descrição objetiva – que não podem ser “(...) simbolizadas ou colonizadas por imagens fantasmáticas. Isto nos explica por que o *Real* é sempre descrito de maneira negativa, como se fosse questão de mostrar que há coisas que só se oferecem ao sujeito na forma de negações” (Safatle 2007, 74). Assim, se há algo que *existe* – o que nomeamos “realidade” –, ele é da ordem daquilo que foi capaz de neutralizar o *Real*. Isto é, a realidade é uma criação do *Simbólico* na medida em que ele é o registro que permite a articulação da experiência pela linguagem, podendo, portanto, ser falado e pensado. Trata-se de uma construção na base da *Nachträglichkeit* (*ex post facto*), designada por um processo de “(...) reinscrição pelo qual os acontecimentos traumáticos adquirem significação para o sujeito apenas num *a posteriori*, isto é, num contexto histórico e subjetivo posterior, que lhes confere uma nova significação” (Roudinesco; Plon 1998, 32).

A partir dessas considerações, questiona-se por que meio é possível ter acesso ao *Real* e como se pode extraí-lo dessa instância que não permite

se nomear para um *locus* em que a palavra assume o poder de tornar uma dada experiência [outrora] subjetiva em registro partilhável. Aqui emerge a noção de *gozo*, o nome lacaniano do modo de acesso ao *Real*, nos termos de Safatle (2010, 74). Distintamente de sua acepção primária freudiana – vista como a implicação de uma ideia de transgressão da lei [prática perversa ligada ao prazer sexual] – a noção de *gozo* foi [re]tematizada por Lacan no âmbito de uma teoria da identidade expressa nas formas de sexualização. Entretanto, gozo não pode ser confundido com prazer, uma vez que reside no primeiro uma permanente inclinação a superar os limites do *Lustprinzip* (“princípio do prazer”) freudiano. O *gozo* seria tanto um excesso insuportável de prazer quanto uma manifestação do corpo que traz sofrimento.

Em um primeiro momento de sua teorização, Lacan o toma como uma experiência eminentemente negativa associada a uma retomada simbolizante de algo [que foi] perdido; como aquilo que marca o encontro do sujeito com a *pulsão de morte* dada pela repetição de significantes, de divisões subjetivas – como será visto. Certamente um dos conceitos mais inovadores e conhecidos da teorização e clínica lacanianas, o *gozo* emerge como instância que dá conta da insuficiência da linguagem para definir o que seria o ganho primário de um sintoma – considerado como espécie de nó circunscrito a partir de uma modalidade de satisfação inconsciente. Em outros termos, o embaraço psíquico se apresenta como uma severa questão linguística: a satisfação pelo inconsciente pode ser sentida na consciência como insatisfação, ao passo que aquilo que é sentido na consciência como satisfação pode ser sentido no inconsciente como insatisfação. Disso decorre uma perturbação de sua posição entre prazer e desprazer, satisfação e insatisfação, dor e ausência de dor.

Apesar de ser uma experiência impossível, a princípio, a tendência é tomar uma postura de defesa frente à experiência do *gozo*, porém, ele é

inacessível, inconcluso e interdito àquele que fala, só podendo ser obtido na escala invertida da lei do desejo. E é precisamente nesse ponto que o *Real* se liga à ideia de gozo. Ou melhor, que o gozo se apresenta como via de indexação ao *Real*, de modo que mesmo o mal-estar decorrente da tripla negatividade seja capaz de erradicar a busca por ele.

Como exposto, o gozo se liga à noção de *repetição*. E essa é a ponte utilizada por Hal Foster para relacionar as neovanguardas estéticas e os registros lacanianos. A ideia de *compulsão por repetição* é central na obra *Além do Princípio do Prazer* (Freud 1920), configurando como ponto crucial da viragem teórica freudiana no que tange ao reconhecimento de que o aparelho psíquico não é guiado apenas pelo *Lustprinzip*, vez que há outro “(...) mais primitivo, mais elementar e mais pulsional do que o princípio do prazer que ela domina” (Freud 1920, 34).

Freud estabelece nominalmente uma relação entre *compulsão* [*Zwang*] e *repetição* [*Wiederholung*] para se referir a um processo inconsciente que incide sobre o sujeito de modo incontrolável, fazendo-o reproduzir um conjunto de atos, ideias, pensamentos e sonhos que, em sua gênese, foram promotores de sofrimento. A “compulsão à repetição” advém da esfera pulsional, possuindo um caráter de insistência conservadora de viés doloroso. Segundo Roudinesco e Plon (1998, 657):

(...) Freud foi conduzido a desenvolver o que ele mesmo reconheceu ser uma especulação, porém uma especulação a que jamais renunciaria. Essa compulsão, essa força pulsional que produz a repetição da dor, traduz a impossibilidade de escapar de um movimento de regressão, quer seu conteúdo seja desprazeroso ou não. Esse movimento regressivo levou, por recorrência, a postular a existência de uma tendência para um retorno à origem, ao estado de repouso absoluto, ao estado de não vida, àquele estado anterior à vida que pressupõe a passagem pela morte.

Outro texto basilar para a compreensão desse conceito freudiano é *Recordar, Repetir e Elaborar*, de 1914. Nessa obra, Freud apresenta as diferenças operacionais no âmbito cronológico de sua clínica quanto aos seus métodos de tratamento: o hipnótico e, posteriormente, o da “associação livre”. No primeiro, valendo-se da ab-reação [procedimento catártico], a proposta era emergir uma dimensão de recordação, sobretudo, de uma experiência traumática, fornecendo um relato dos processos mentais a ela pertencentes. Nessa etapa, recordar, rememorar ou reproduzir – como frisa Lacan no *Seminário 11* (1998) – são sinônimos de um mesmo acontecimento psíquico sublinhado pela clínica hipnótica. Essa recordação, [re]produzida por sugestão, visava operar uma *ab-reação*, isto é, uma descarga de fundo terapêutico para um sintoma manifesto.

Como se sublinha na história do advento da psicanálise, Freud rejeitará esse método após a descoberta do mecanismo de *resistência*, substituindo-o por aquilo que se torna a pedra angular e inaugural da clínica psicanalítica: a “associação livre”. Diferentemente da recordação – condição para o sucesso clínico do método hipnótico – o método psicanalítico fundacional lida com a dimensão da *repetição*. Segundo Freud (1996, 165):

Sob a nova técnica, muito pouco, e com frequência nada resta deste deliciosamente calmo curso de acontecimentos. Há certos casos que se comportam como aqueles sob a técnica hipnótica até certo ponto e só mais tarde deixam de fazê-lo, mas outros se conduzem diferentemente desde o início. Se nos limitarmos a este segundo tipo, a fim de salientar a diferença, podemos dizer que o paciente não *recorda* coisa alguma do que esqueceu e recalcou, mas o expressa pela atuação ou o atua (*acts it out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; *repete-o*, sem, naturalmente, saber que o está repetindo.

Assim, se a recordação diz da ordem do que pode ser lembrado, a *repetição* se inscreve naquilo que mobiliza os componentes psíquicos recalçados, uma “atuação movida” sobre aquilo que não pode ser lembrado pela recordação. Ela faz emergir e convergir uma cadeia de acontecimentos que, via de regra, não é observada fora de uma sessão analítica: daí a importância do aspecto transferencial² entre analista/analisante para que as barreiras da resistência sejam paulatinamente transpostas.

Destarte, é importante assinalar a relação que há entre a *transferência*, a *resistência* e a própria *repetição*. Em linhas gerais, Freud postula que, por exemplo, quanto mais adversa e forte é a transferência, menos se recorda e mais se repete. Assim, esta é reflexo daquela: a repetição é uma força atual que se contrapõe à recordação, marcando um acontecimento bem delineado do passado. Para que ocorra, então, um “sucesso clínico”, é imperativo que no contorno da relação transferencial se dê uma superação das resistências. E isso ocorre quando, nos termos de Freud (1996, 170), o analista logra êxito de “(...) revelar a resistência que nunca é reconhecida pelo paciente, e familiarizá-lo com ela”.

Mas, como seria possível produzir essa “familiarização com as resistências”, uma vez que o paciente não consegue ordinariamente reconhecê-las, carecendo de um papel mediador/interpretativo do analista? A chave está em outro importante conceito: a *elaboração* – uma maneira de lidar com a resistência proveniente de uma forma de repetição não simbolizada. Nesse processo, o analisando “repete por atuação” a rememoração de algum evento, reproduzindo situações que outrora não eram mediadas pela

² Segundo Roudinesco e Plon (1998, 767), trata-se de um “(...) termo progressivamente introduzido por Sigmund Freud e Sandor Ferenczi (entre 1900 e 1909), para designar um processo constitutivo do tratamento psicanalítico mediante o qual os desejos inconscientes do analisando concernentes a objetos externos passam a se repetir, no âmbito da relação analítica, na pessoa do analista, colocado na posição desses diversos objetos. Historicamente, a noção de transferência assumiu toda a sua significação com o abandono da hipnose, da sugestão e da catarse pela psicanálise”.

linguagem. Ao simbolizá-lo, o traz à consciência, racionalizando seu comportamento perante o analista. Sendo assim, a interpretação da resistência opera como método para simbolizar a atuação como recordação (Almeida; Atallah 2008).

Dada a importância dessas articulações, Jacques Lacan (1998) elenca a noção de *repetição* como sendo um dos “quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (seguido pelos conceitos de inconsciente, transferência e pulsão). Segundo Almeida e Atallah (2008):

(...) Lacan observa a relação da repetição (*Wiederholung*) com a rememoração (*Erinnerung*), porém esta ocorre até o limite do real. Ou seja, rememorar seria repetir num eixo, onde algo de não representável no aparelho psíquico faria com que o ato de evocar uma memória deixasse furos, ou lacunas, não preenchíveis pelo universo simbólico do sujeito. Esse furo, ao constituir o universo subjetivo do sujeito, faz de sua fala algo nunca acabado. A rememoração seria, então, uma construção feita por uma retomada de fragmentos mnêmicos, que no real produzem um desfile dos significantes. Com isso podemos dizer que a recordação difere do fenômeno da repetição.

Para o psicanalista francês, a *repetição* – que é sempre da ordem do inconsciente – nunca é mera reprodução daquilo que se foi. Antes, é movimento, “(...) pulsação que subjaz à busca de um objeto, de uma coisa (*das Ding*) sempre situada além desta ou daquela coisa particular e, por isso mesmo, impossível de atingir” (Roudinesco; Plon 1998, 658). Dessa forma, é impossível reviver a impressão experienciada em sua primeira incidência: a novidade é a condição do *gozo*. Sua origem reside na busca do momento de satisfação de uma necessidade como demanda, embora repetitiva e inútil, segundo Lacan. Haveria, assim, duas ordens de *repetição*: uma que emerge ao acaso [*tikê* - τύχη] e outra que ocorre em “momento oportuno” [*kairós* - καιρός], instrumentalizada pela ocorrência do trauma – aquilo da instância do incontrolável e imprevisível. E a fala seria a única

maneira de simbolizar essa experiência, transpondo a ordem *Real*, de modo que sua repetição se estabelece como a tradução dessa tentativa de inscrição por meio da linguagem. De acordo com Roudinesco e Plon (1998, 658):

Esse encontro só pode ser simbolizado, esvaziado ou domesticado através da fala, e sua repetição traduz a busca dessa simbolização. Isso porque, se esta permite escapar à lembrança do trauma, ela só pode consumir-se ao revivê-lo ininterruptamente, como um pesadelo, na fantasia ou no sonho. Por outro lado, existe o *automaton*, repetição simbólica não do mesmo, mas da origem, próxima da compulsão à repetição freudiana, que se articula com a pulsão de morte. Esse segundo tipo de repetição é inscrito por Lacan, no âmbito de sua teoria do significante, como depositário da origem da repetição pela qual todo sujeito é não apenas constituído, mas guiado para os diversos “lugares” que ocupará ao longo de sua vida.

Autômaton e *Tiquê* são dois conceitos aristotélicos evocados no capítulo V do *Seminário 11* (Lacan, 1998) para mediar a problemática em torno da *repetição* e sua relação com o *Real*. O primeiro é marcado pela insistência dos signos; um automatismo inconsciente da cadeia de significantes. O segundo é cimentado num *além-do-autômaton*, isto é, num *mais-além* do *princípio do prazer*, e encarna, em si, o encontro com o *Real*. Daí sua articulação com o conceito de *repetição*, haja vista que também não é um retorno aos signos, uma *reprodução* da ordem do *autômaton*.

O *Real* [é] opera[do] no nível da causalidade, que “(...) interrompe o funcionamento tranquilo do *autômaton*” (Fink 1997, 241-42) – uma serialização sempre sujeita ao império dos significantes do sujeito do inconsciente. Assim, se por um lado os pensamentos do analisando podem perder a mira do *Real*, de outro, a interpretação analítica tem o poder de circundá-lo a partir da *Tiké*. Segundo Fink (1997), o encontro com o real não está situado no nível do pensamento, mas na esfera de produção do *não-senso*, uma

“colisão” possível que se apresenta como a produção do novo promovido pela repetição da *Tiké* e o deslocamento do *Autômaton* [e das leis do significante].

Nessa conjuntura, o espaço da clínica seria o *locus* que permitiria o encontro do não-sentido da fala que faz emergir [e *colidir com*] o *Real* pelo novo que produz: um campo aberto à diferença, mediado pela emergência dos significantes. Mesmo que o novo seja a repetição de algo do passado por um resgate mnemônico, as imagens evocadas são distorcidas pelas impressões do presente, tornando-as, sempre, atuais. Se por um lado a fantasia mascara o *Real* a fim de manter certa “estabilização” do aparelho psíquico, a angústia – produzida nas sessões analíticas – se mostra com uma pujante força capaz de levar o analisando à colisão com o *Real*. Segundo Almeida e Atallah (2008):

(...) o pensamento cristalizado das fantasias individuais é lançado de encontro com a possibilidade de ressignificação e elaboração dos fantasmas que perseguem o sujeito dentro de sua subjetividade constituída pela falta a ser. Ao ir de encontro com essa falta original, ao realizar a capacidade de desviar das cristalizações significantes, o sujeito em análise poderá ir de encontro à vida, cada vez mais livre para criar novas formas de interpretar e significar suas angústias existenciais.

Em síntese, a *repetição* – fenômeno caro para a clínica – é aquilo que se distingue da recordação. Nesta, a cadeia significante permite a sua própria identificação. No caso da repetição, ela é da ordem do impossível de se dizer, uma “má-nomeação” que impede a recordação. O que não significa a estagnação de um processo de “desvelamento dos arquivos”. Ao contrário – e de forma aparentemente paradoxal –, a repetição marca uma novidade inscrita na retomada sobre um ponto anteriormente inatingível

ou representável: o *objeto* ‘a’³ (“causa do objeto que se furta ao sujeito”). Dessa forma, os instrumentos técnicos de uma análise [intervenções, construções, marcações etc.] visam operar um desenlace do analisando de formas de amarrações ordenadas. A angústia emerge como motor operador da estranheza do sujeito face ao seu próprio discurso, fazendo ele se relacionar de modo distinto com suas repetições.

Diante desse arcabouço e a partir da interpretação de sujeito regido pelo modelo psicanalítico de base lacaniana, Hal Foster inova ao apostar na possibilidade de acesso ao *Real* para além da clínica. Sua tese é de que as neovanguardas seriam modelos de arte capazes de operar um “retorno ao *Real*” por meio de uma alternância das antecipações/reconstruções de eventos traumáticos. Nessa configuração, o *Real* se estabeleceria como objeto principal da arte contemporânea, e não a realidade, como tal. Para tratar dessa “promessa de acesso ao *Real*”, Foster elege a obra de Andy Warhol como referência, por acreditar que ele imprimia em seu trabalho um tipo de “repetição compulsiva” enquanto forma mimética de defesa contra o choque que isso causa. Segundo Hal Foster (1996, 166):

(...) Aqui devo explicitar o modelo teórico que esteve subentendido até agora. No começo dos anos 60, Jacques Lacan estava preocupado em definir o real em termos do trauma. Intitulado “O Inconsciente e a Repetição”, tal seminário ocorreu mais ou menos contemporaneamente à criação das imagens de “Death in America” (no início de 1964). Porém, à diferença da teoria do simulacro de Baudrillard e companhia, a teoria do trauma de Lacan não foi influenciada pelo po Ela é, no entanto, informada pelo surrealismo, que aqui apresenta seu efeito retardatário sobre Lacan, alguém associado ao surrealismo desde seu início, e abaixo afirmarei que a arte pop é relacionada ao surrealismo enquanto

³ O objeto ‘a’ foi um “(...) termo introduzido por Jacques Lacan, em 1960, para designar o objeto desejado pelo sujeito e que se furta a ele a ponto de ser não representável, ou de se tornar um ‘resto’ não simbolizável. Nessas condições, ele aparece apenas como uma ‘falha-a-ser’, ou então de forma fragmentada, através de quatro objetos parciais desligados do corpo: o seio, objeto da sucção, as fezes (matéria fecal), objeto da excreção, e a voz e o olhar, objetos do próprio desejo” (Roudinesco; Plon 1998, 551).

um realismo traumático (certamente minha leitura de Warhol é surrealista).
 Nesse seminário, Lacan define o traumático como um desencontro com o real.
 Enquanto perdido, o real não pode ser representado; ele só pode ser repetido.
 (tradução própria)

Uma vez que, em Lacan, a “repetição não é reprodução”, ela atua como forma de ocultamento do *Real* na medida em que aponta para si a dimensão do trauma e opera uma ruptura quando o confronta com uma imagem. Dessa forma, o *Real* desponta como aquilo passível de ser conhecido a partir de uma relação de ruptura no sujeito, que se faz dual: de um lado, tem-se o sujeito enquanto agente do olhar, isto é, aquele que se coloca fora do mundo para observá-lo; de outro, esse sujeito se mostra inserido no próprio contexto cênico do mundo. Da tensão entre essas duas posições é que o *Real* emerge, fazendo com que o sujeito se confronte com sua falta de controle, na mesma medida em que supõe ocupar uma posição na qual esse controle seja possível [presumível?].

Embora advogue pela importância do minimalismo, é patente que Foster se refere à arte pós-moderna como um todo, compreendendo-a enquanto uma modalidade de arte inscrita na ordem do [como uma espécie de] trauma, evidenciado pelo *Real* que se supõe acessar e transmitir. De modo inusitado, a própria História da Arte contemporânea seria resultante de um “movimento sintomal” e não somente uma modalidade específica de produção. Em outras palavras, os eventos traumáticos não seriam apenas mobilizados pelo “produto artístico” na perspectiva da recepção, mas, sim, na dinâmica de retorno que opera, sendo o *mote* da própria “produção da arte”. E isso é possível, pois de acordo com Foster, a obsessão por pautar as produções em estudos antropológicos e de arquivos teria levado a arte contemporânea a expressar uma cadeia de conteúdos traumáticos reprimidos. De acordo com João C. Lima (2014, 421):

A arte pós-moderna é vivida como uma espécie de trauma, fato evidenciado pelo esquema do real que ele transmite. A ordem simbólica, nesse sentido, está inscrita numa economia psíquica, via acontecimento traumático. Os objetos artísticos são contaminados pelo olhar, mas são, por ele também, compungidos no tráfego de sentido que se coloca como condição de existência. “Eu estou no quadro” é o mote que desata o narcisismo contemporâneo. Toda arte é uma “domesticação” do olhar. Daí a partilha que o hiper-realismo traz para o debate contemporâneo.

Pelo exposto, a insistência da arte pós-moderna no *Real* se daria por uma suposta necessidade de se redefinir a experiência singular e histórica em relação ao trauma e pela própria dificuldade de se representar, ou, em termos lacanianos, de simbolizar suas experiências. De acordo com Hal Foster (2014, 40), “(...) se a vanguarda histórica foi reprimida institucionalmente, ela foi repetida na primeira neovanguarda, e não segundo a distinção freudiana, recordada, e suas contradições trabalhadas”. Nesses termos, tomando como referência o modelo psicanalítico de *repressão* e *repetição*, concebe o retorno das vanguardas a partir de um duplo processo: do retorno do recalcado e também do retorno ao próprio *Real*.

Ao fim de sua obra, Foster advoga ainda a favor do resgate de uma concepção de pós-modernismo que permeia o que ele pretensamente nomeia de método histórico baseado em “enquadramentos paraláticos” [*pallalctic framings*]: uma forma de “olhar sobre” os movimentos históricos [da arte] em sua dialética de busca, mas também de reflexo do *Real* de uma época. Inspirado na abordagem do crítico literário e teórico marxista, Fredrick Jamenson, Foster elenca três momentos históricos fundamentais no curso da arte contemporânea que culminam nesse viés metodológico: 1) o apogeu, em meados dos anos 1930, do que se denomina “alto modernismo”; 2) o advento, propriamente, da arte pós-moderna, a partir da

década de 1960; 3) sua suposta consolidação nos anos 1990. Segundo Charles Altieri (2001, 104)

Na década de 1990, o realismo traumático moldou dois tipos de trabalho – um ilusionismo de objetos feitos que descobre o estranho dentro do comum e uma arte de abjeção que "rejeita o ilusionismo" e toda sublimação, a fim de evocar o real como tal dentro de uma evidência imediata de trauma, geralmente em termos dos "limites quebrados do corpo violado". Essa arte então reformula a transgressão de vanguarda "não como uma ruptura produzida ... fora da ordem simbólica, mas como uma fratura traçada" estrategicamente dentro dela mesma. (tradução própria)

De acordo com Foster, esses períodos teriam, portanto, contribuído para uma mudança na forma como o sujeito individual passa a ser concebido pela cultura ocidental, intercambiando uma relação de aproximação e distanciamento entre as formas de posicionamento subjetivo sobre a arte. Assim, na interpretação que faz do *avant-garde* contemporâneo, modernismo e pós-modernismo se constituiriam de forma relacional, como instâncias de “transmissão de reconstruções e eventos que podem se tornar traumáticos através desta mesma transmissão”: uma forma de aproximação entre um “futuro antecipado” e um “passado reconstruído”, mediado pelo sujeito. Nessa relação, cada um é abordado “(...) como um processo contínuo de futuros antecipados e passados reconstruídos”, postos em polaridades conjuntas [enquadradas, *parallaticamente*], de modo a destacar o “ângulo de deslocamento” do objeto gerado pelo observador.

Dessa forma, seria possível lidar tanto com a necessidade de distância quanto de identificação com aquilo que a observação de uma obra de arte poderia suscitar, fazer emergir: o *Real*. Em outras palavras, produzir e expectar uma obra são [com]posições de enquadramento que permitem o

acesso ao que sua maneira de repetir pode, de fato, revelar sobre o objeto de investigação. Segundo Hal Foster (2014, 170):

Por meio das culturas artística, teórica e popular (no SoHo, em Yale, na Oprah), há uma tendência a redefinir a experiência, individual e histórica, em termos do trauma. De um lado, na arte e na teoria, o discurso sobre o trauma continua a crítica pós-estruturalista do sujeito, por outros meios, pois, novamente, num registro psicanalítico, não existe o sujeito do trauma: a posição é evacuada, e nesse sentido a crítica do sujeito é, aqui, a mais radical. De outro lado, na cultura popular, o trauma é tratado como um acontecimento que garante o sujeito, e nesse registro psicologizante, o sujeito, por mais perturbado, retorna como testemunho, atestador, sobrevivente. Aqui se encontra de fato um sujeito traumático, e ele tem autoridade absoluta, pois não se pode desafiar o trauma do outro, só se pode acreditar nele, até mesmo identificar-se com ele, ou não. No discurso sobre o trauma, portanto, o sujeito é ao mesmo tempo evacuado e elevado. E dessa forma, o discurso do trauma resolve magicamente dois imperativos contraditórios da cultura hoje: análise desconstrutivista e política de identidade. Esse estranho renascimento do autor, essa condição paradoxal de autoridade ausente, é uma virada significativa na arte contemporânea e na política cultural. Aqui o retorno do real converge com o retorno do referencial, e agora voltar-me-ei para esse ponto.

(tradução própria)

Acerca dessa passagem, o autor adiciona uma nota de rodapé na qual expõe postulações interessantes: primeiramente, atesta que uma virada autobiográfica na arte e na crítica se converte sempre num gênero paradoxal, pois ela assume a possível inexistência de um “eu” lá onde ela se afirma como expectadora; depois, alega que a reação ao pós-estruturalismo de sua época, que seria um “retorno ao *Real*”, expressa uma espécie de nostalgia por categorias universais, tanto de ser quanto de experiência, em que reside a natureza do paradoxo observado: o assumir de um eu “humanista” que renasce a partir do registro do traumático (Foster 2014).

Nesse contexto, o método de Foster (segundo ele) se caracteriza por um [re]posicionamento expectante, pois envolve uma posição mensurável do observador mediado por instrumentos e condições objetivas e projetos práticos compartilhados. Para o autor, o sujeito não precisaria ceder aos seus próprios interesses [distorcidos], sobretudo porque repetem sem distinção a perspectiva distorcida de uma geração sobre sua própria importância histórica ou mapeiam situações culturais altamente complexas a partir de certos textos críticos limitados. Nessa perspectiva, a arte pós-moderna se aproxima da Antropologia.

À guisa de conclusão, o ponto de inflexão da teoria do autor reside na assunção da arte pós-moderna enquanto uma espécie de etnologia, como advoga ao fim de sua obra. De uma inicial crítica às instituições capitalistas, a arte passaria a abarcar, também, as instâncias da alteridade e da cultura, pois, na medida em que presentifica os dados contextuais predados, opera posições [auto]críticas e interdisciplinares (Lima 2014). De acordo com Hal Foster (2014, 170), essa forma de identificar/reconhecer e esmiuçar a “ideologia do texto” – recodificar a prática como discurso – persiste tanto na antropologia quanto “(...) na arte *quasi*-antropológica, como ocorre nos estudos culturais e no novo historicismo, a despeito das ambições contextualistas que também impulsionam esses métodos”. De uma apropriação de conceitos e problematizações extraídas da clínica lacaniana, Foster concebe a arte pós-moderna como importante fulcro teórico e experimental de acesso a registros da linguagem e de intercâmbio entre eles.

Por esse motivo, sua obra, como um todo, é de suma importância. Foster não reflete apenas sobre as artes plásticas, mas também sobre as artes visuais e performáticas, enfatizando aspectos testemunhais, documentais, relacionais e psíquicos que as mobilizam. Ademais, propõe uma interpretação alternativa da História da Arte contemporânea (geralmente

engessada por críticos dos anos 1960/70) pautada na apropriação da teoria psicanalítica, sobretudo lacaniana, em sua dimensão conceitual, recuperando um interessante debate sobre a confluência entre Arte e Clínica [do *Real*].

Falta a ele uma melhor abordagem acerca do conceito e operacionalização do *parallax framing*, bem como uma exploração acerca da angústia enquanto catalizadora de afetos (ou, em termos lacanianos, o “único afeto que não mente”) no âmbito da produção e da recepção da arte contemporânea. Contudo, ainda assim, Foster traz uma grande contribuição para a Teoria da Arte, como um todo. Ao conceber o artista como um etnógrafo, ele evidencia a paixão pelo *Real* enquanto necessidade de se redefinir a experiência singular e histórica em termos de traumas de diversas ordens [raciais, sociais, econômicas, políticas].

Referências

- ALMEIDA, L; ATALLAH, R. O conceito de repetição e sua importância para a teoria psicanalítica. In: *Ágora*. v. 11, n. 2, Rio de Janeiro, 2008.
- ALTIERI, Charles. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. v. 59, n. 1. Winter, 2001, p. 103-105.
- BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CASTORÍADES, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.
- DURANT, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: *Obras psicológicas completas*: Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (1914). In: *Obras completas de S. Freud*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FINK, B. A causa real da repetição. In: FELDSTEIN, R., FINK, B. & JAANUS, M. (Orgs.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FOSTER, Hal. *The Return of the Real: The Avant-Garde at the End of the Century*. Massachutes: MIT Press, 1996.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.3: a prática analítica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

LACAN, Jaques. *Séminaire II*. Paris: Seuil, 1982.

LACAN, Jaques. *O seminário, livro 11*. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAURENT, É. *Trauma Blitz, Moment de concluire*. Blog 43e Journée de ECF, 2013. Disponível em: <http://www.journeesecf.fr>.

LIMA, João C. Hal Foster - O retorno do real: a vanguarda no final do século XX. In: *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 44, 415-422, jul./dez. 2014.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. *Glossário de Lacanês*. São Paulo: Folha de SP, 2001. Disponível em:
<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0804200106.htm>

SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007.

Dizer a poesia, calar o trauma

*Carlos Manoel Passos Vaz Junior*¹

Introdução: O trauma e a poesia

A principal questão trabalhada ao longo dessas páginas será a dos limites do discurso – lírico, principalmente – diante do recalque traumático perante os eventos-limites – catástrofes morais, como a *Shoah*. Nesse ínterim buscamos tratar da dificuldade de descrever os eventos traumáticos sob a égide da linguagem e, ainda, sob a relação com a imaginação, a memória e a representação dessas descrições.

Importante ressaltar que não é nossa intenção aprofundarmos o conceito de trauma na psicanálise, nem nos diagnósticos que buscam relacionar a conjuntura contextual do poema, já estudada pela psicologia e, mais destacadamente, pela psicanálise. Nosso foco é esse *dizer* do discurso em sua possibilidade.

Precisamente nos preocupamos neste trabalho com a linguagem e seus limites, bem como as possibilidades de libertação desses limites da linguagem no que tange à narrativa dos acontecimentos e suas criações, no caso da poesia, no sentido em que coloca Bachelard (1993, 17):

Com a poesia, a imaginação se coloca no lugar onde a função do irreal vem seduzir ou inquietar – sempre despertando – o ser adormecido em seus automatismos. O mais insidioso dos automatismos, o automatismo da língua, não funciona mais quando se entrou no domínio da sublimação pura.

¹ Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP-FCHS). Possui graduação (2012) e mestrado (2016) em História pela mesma instituição. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Intelectual, atuando principalmente nos seguintes temas: História Intelectual; História e Literatura. Participa do grupo de pesquisa vinculado ao CNPq: Intelectuais e Política nas Américas (IPA).

Com isso o autor francês pontua a capacidade criadora da poesia, diferente da reprodução narrativa. Em sua análise da *poética do espaço*, o contexto perde o sentido e a imagem-lembrança do poema passa a ter uma profundidade ontológica. Talvez por esse motivo que o poema *em si* supera a análise tradicional do trauma.

A ideia geral deste trabalho é ultrapassar o problema do recalque traumático mostrando a imagem poética, transformada em palavra, como a possibilidade natural de se dizer após o limite imposto pelo trauma, como na pontuação feita por Adorno, que explicitamos mais a frente. Diante desse ínterim, nossa intenção é demonstrar como a poesia e a memória passam a ser o local de melhor acesso desse evento-acontecimento.

Estabelece-se assim um problema com relação ao acesso desse evento² e seu testemunho. As narrativas convencionais estariam impossibilitadas pelo caráter limite da *Shoah*, o que a torna *irrepresentativa*, como pontua Morais (2015, 84). Descrever esses eventos seria repetir a causa desse trauma infinitamente:

Daí parece decorrer a problemática do caráter irrepresentativo (não-mimético) do Holocausto e das experiências dos fronts de batalha que “emudeceu” os ex-soldados, de que falou Walter Benjamin. Portanto, a apreensão dessas experiências fugiriam à possibilidade do relato no sentido mais convencional, porque o acesso ao evento pressupõe o acesso ao trauma, derivando daí a problemática das narrativas do testemunho.

Morais ainda aponta para o fato de que as balizas para identificar o que é ou não possível de ser representado se modificam diante dessas catástrofes. O que transforma essa medida do que é cabível à representação

² O evento-limite como conceito remete aos limites da representação de eventos traumáticos como o Holocausto. Diante disso, o artigo de Pedro Spinola Caldas (2019), referenciado em nossa bibliografia, é de grande contribuição para a compreensão desse conceito.

é justamente o limite entre a realidade e a ficção, “revelando um evento que se torna estritamente peculiar justamente por essa inexatidão de fronteiras” (Morais 2015, 84).

Com isso, mais do que a descrição real, o caráter intuitivo da lírica é posto em dúvida. A poesia, embora relacionada com a sociedade, emite os sinais de maneira codificada e os elementos da imaginação e da intuição poderiam também atrapalhar o acesso a esse real, embaçando as fronteiras entre a realidade e a ficção, sob o perigo de transformar a lírica em um produto melancólico da lembrança tangível.

Veremos como se constrói essa discussão.

A impossibilidade da poesia

A filosofia de Theodor Adorno, após a Segunda Guerra Mundial, está direcionada à tarefa moral e política de, prioritariamente, compreender os excessos e mau usos da razão que possibilitaram o estabelecimento de Auschwitz – como símbolo máximo de emanação da barbárie. Por esse motivo, a tarefa do intelectual e, conseqüentemente, dos cidadãos, seria a de impedir a manifestação dessa barbárie encarnada como repetição ou, propriamente, como o recalque do trauma (Gagnebin 2006, 59).

Portanto, toda a cultura e a suas formas de reprodução poderiam, nesse viés, ser contaminadas por uma instrumentalização da racionalidade. Dessa forma essa produção cultural se distanciaria da realidade encenando-a como uma mitificação. Adorno diagnostica esse procedimento como um padrão do fascismo. Desse modo, o nazi-fascismo apareceria também como resultado da encarnação mítica da produção simbólica cultural.

Para Adorno, esse perigo iminente da reprodução do fascismo imaginado condenou a crítica cultural instrumentalizada a partir do esclarecimento (*Aufklärung*). Toda essa crítica apareceu, para o autor,

como uma mera repetição ou um encarte cultural. Esse diagnóstico fica evidente principalmente no ensaio “Crítica cultural e sociedade”, de 1951, publicado posteriormente em *Prismas* (1955).

Nesse ensaio, o filósofo alemão exprime mais precisamente o que já estava pincelado na obra composta em parceria com Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento* (1944). A representação da realidade em discurso, nesse ínterim, sempre poderia estar disposta a sucumbir no perigo de uma reificação. Sendo assim, qualquer representação estaria condenada a se relacionar com a realidade como recalque do trauma da *Shoah*. Isso se daria, principalmente, por conta de uma deturpação da mediação do discurso racional e a representação da realidade. Esse caminho resulta na celebre citação, do mesmo ensaio, de Adorno (1998, 26):

Quanto mais totalitária for a sociedade, tanto mais reificado será também o espírito, e tanto mais será o seu intento de escapar por si mesmo da reificação. Mesmo a mais extremada consciência do perigo corre o risco de degenerar em conversa fiada. A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: **escrever um poema após Auschwitz é ato bárbaro** e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas [grifo nosso].

Dessa maneira, esse trecho se estabelece como um *dictum* adorniano por excelência. Contudo não é evidente naquele momento o que poderia ser inferido da citação, como explica Mariana Oliveira, em seu trabalho *Diálogo inconcluso entre Paul Celan e Theodor W. Adorno*. Segundo a leitura da autora qualquer intento narrativo seria miserável, o esforço de produção crítica e de criação estaria corrompido pelo evento-limite, sendo assim, “Ao longo do ensaio, porém, nada parece nos autorizar a afirmar que Adorno necessariamente consideraria a poesia após Auschwitz uma

continuação do mesmo, como foi recebido por parte da imprensa alemã” (Oliveira 2008, 2).

Como vemos, há inúmeras interpretações sobre a radicalização de Adorno quanto à utilização do termo “poema” para falar da impossibilidade da acepção crítica da cultura a partir do evento limite que foi a *Shoah* e não nos ateremos a aprofundar essas interpretações. Destacamos a leitura do historiador Dominick LaCapra (2001, 210):

Comentário famoso e muitas vezes incompreendido de Adorno sobre a barbárie de escrever poesia depois de Auschwitz é melhor entendido não como *Verbot* (proibição), mas como uma declaração sobre a dificuldade de criação e renovação legítima em uma situação pós-traumática, e tem mais a ver com o papel da imaginação e interação com a memória do que com a poesia em qualquer sentido genérico ou limitado.³

Assim, entendemos que não estamos lidando com a desautorização da poesia perante o caos, tampouco como um julgamento moral que condenaria o poeta ao silêncio. Na realidade, o *dictum* de Adorno diz muito mais sobre a capacidade de representar a realidade e os perigos que uma representação mistificada – pela imaginação ou pelos trâmites da memória – possa inferir na crítica cultural futura.

Independente das interpretações, a reverberação do *dictum* leva a questionar o discurso poético e sua relação com a realidade. Fiamos-nos nas conclusões da filósofa Jeanne-Marie Gagnebin para compreender que não é possível dizer que Adorno condenava a poesia à barbárie, mas sim,

³ Todas as traduções são nossas. “El famoso y a menudo mal comprendido comentario de Adorno acerca de la barbarie de escribir poesía luego de Auschwitz se entiende mejor no como *Verbot* (prohibición) sino como un planteo acerca de la dificultad de la creación legítima y de la renovación en una situación posttraumática, y tiene más que ver con el rol de la imaginación y la interacción con la memoria que con la poesía en cualquier sentido genérico o delimitado.”

que o ato de escrever poemas, esse ato mimético, estaria fadado a reproduzir uma mitologização.

A filósofa Jeanne-Marie Gagnebin aponta para o fato de que a obra de Adorno e Horkheimer se ocupa da questão da origem intelectual do antisemitismo nazista e o seu resultado traumático a partir dessa própria constituição da consciência ocidental (Gagnebin 2006, 59). A partir do momento que em que o trauma se torna o elemento a ser evitado, o objeto central da obra desses autores passa a ser a busca de compreensão dos elementos dessa constituição que nos auxiliam a não repetir esse horror imensurável.

Por esse motivo, para esses autores, é preciso cuidado na representação da realidade, pois, sendo o antissemitismo nazista o resultado mítico da deturpação da racionalidade moderna, qualquer tentativa de representá-lo estaria fadada ao recalque. Assim a não-superação desse evento-limite estaria ligada ao paralelismo entre a *mimesis* e o mito.

Jeanne-Marie Gagnebin chama atenção para a insegurança dos conceitos de mito e *mimesis* nesse trabalho. O mítico seria o resultado da inverdade do esclarecimento. Para Gagnebin, Adorno e o pensamento de esquerda – em geral materialista marxista – não conseguem lidar com a capacidade da imagem mítica de dialogar com a realidade. Na leitura desses autores a poesia estaria contaminada pela obrigatoriedade da mitificação fascista e, a qualquer momento, poderia ser corrompida por ele:

Para se proteger dos perigos e dos encantos da *mimesis* originária, o sujeito se assemelha a um modelo rígido e seguro, um ideal tanto mais infalível quanto ele, o eu, se sente fraco e desamparado. Nesse mecanismo de identificação, mais precisamente, nessa *vontade* de identificação, jazem, segundo Adorno e Horkheimer, as sementes do fascismo e do totalitarismo (Gagnebin 2006, 69)

O esclarecimento busca se distanciar, prioritariamente, do mimético, pois ele identifica este ao mito. A *mimesis* faria surgir a ameaça imemorial⁴ que resulta na barbárie e que, ao mesmo tempo, se atrela como o mito que corrompeu o Estado alemão. Para Adorno, quando as instâncias de reflexão sobre os atos cotidianos, sobre a técnica e sobre o trabalho estão sob a égide de uma separação, sucumbidas por uma imaginação sem contato com esse material, estariam a cultura e, conseqüentemente, sua crítica, condenadas à ideologia. Assim explica, novamente, Gagnebin (2006, 64):

Quando a cultura consagra a separação entre "espírito e trabalho corporal", quando se fortalece pela "oposição à existência material" — em vez de acolher dentro dela esse fundo material, bruto, animal, no duplo sentido de bicho e de vivo, esse fundo não conceitual que lhe escapa — então, segundo Adorno, a cultura se condena à "ideologia".

Desse modo, sobre o dictum adorniano supracitado, emerge ideia de tarefa da cultura. Uma tarefa crítica e imanente que é a de trazer a cultura para o campo material e de sua reflexão a partir desse campo. Essa tarefa é também a da lembrança, que se impõe contra o entretenimento que contunde a rememoração, substituindo-a por um esquecimento débil, conforme denunciado na Dialética do esclarecimento. Dessa maneira, a linguagem poética, devido a sua forma de lidar com a existência — intuitiva e imagética —, não escaparia dessa mistificação da realidade⁵. Nas palavras de Gagnebin (2006, 72):

Ora, no contexto do ensaio sobre "Crítica à cultura e à sociedade", que é concluído por esta frase, tal sentença ressalta muito mais a urgência de um

⁴ Referência ao Farmakon do mito contado por Sócrates à Fedro (Platão, 2011).

⁵ Jean Paul-Sartre aponta para algo semelhante em relação à lírica e a intelectualidade em seu texto *Que é a literatura?* (1947).

pensamento não harmonizante, mas impiedosamente crítico — isto é, a necessidade da cultura enquanto instância negativa e utópica, contra sua degradação a máquina de entretenimento e de esquecimento (esquecimento, sobretudo, do passado nazista recente nessa Alemanha em reconstrução) (Gagnebin 2006, 72).

Para Adorno, como propõe Gagnebin, é necessário “lutar contra o esquecimento e o recalque, isto é, lutar igualmente contra a repetição e pela rememoração; mas não transformar a lembrança do horror em mais um produto cultural a ser consumido” (Gagnebin 2006, 79). Dessa maneira, Auschwitz não pode ser representável, digerível ou assimilado, pois não se pode criar um produto de lamentação do horror e esse é o perigo da *mimesis* para Adorno.

O *dictum* já remete à ideia que Adorno tem da poesia. A lírica encarnada em uma imaginação e uma memória, afastada da vida, representa o perigo de uma substituição pelo mito. Assim o filósofo alemão propõe em sua *Palestra sobre a lírica e sociedade*:

Esse pensamento, porém, a interpretação social da lírica, como aliás de todas as obras de arte, não pode portanto ter em mira, sem mediação, a assim chamada posição social ou inserção social dos interesses das obras ou até de seus autores. Tem de estabelecer, em vez disso, como o todo de uma sociedade, em si mesma contraditória, aparece na obra de arte; mostrar em que a obra lhe obedece e em que a ultrapassa (Adorno 2003, 67).

Adorno ainda afirma que a poesia, embora não a reproduza, liga-se de modo integral à sociedade. O filósofo Alexandre Botton (2012, 2) aponta que a leitura de Adorno da poesia é sempre uma leitura imanente, “ele dá sinais de que o mesmo ideal de lírica, que afasta a poesia lírica da linguagem comunicativa, exige uma leitura social”.

Dessa forma, entendemos que o filósofo alemão admite a lírica como algo com um condicionante social, mas não como um comunicante direto a essa sociedade, de qualquer maneira. Para Adorno, o espírito lírico estaria “contra a preponderância das coisas é uma forma de reação à coisificação do mundo, à dominação das mercadorias sobre os homens” (Adorno 2003, 69). Percebemos que a lírica deve reagir ao espírito de conservação. Sendo assim, a sua impossibilidade se daria na incapacidade, nesse momento, de a lírica evitar essa reificação.

Nesse mesmo texto, o teórico alemão fala sobre a impossibilidade de entender o poema enclausurado na individualidade (Adorno 2003, 65). Mais do que isso, para o filósofo, a lírica, quando expressa uma individualidade, recusa-se a endossar a lógica da dominação. Adorno vê a poesia ligada à sociedade pela própria função da linguagem. “Tudo leva a pensar em uma espécie de lei imanente ao poema, e quanto mais fechado ele estiver em sua própria lei, mais necessário será interpretá-lo e mais denso será seu conteúdo social” (Botton 2012, 7).

Por isso, pelo trauma que é Auschwitz, pela impossibilidade de dizê-lo, pode não haver papel para a lírica nesse caso. Seria preciso, assim, retificar o caráter lírico e dizer as coisas diretamente, para não incorrer em uma crítica que não é imanente e que, por esse fato, teria de lidar com a possibilidade de incorrer no fascismo. Assim, depreendemos que essa postura da crítica dialética e imanente é a de fazer do local da cultura um lugar de tensão. Nessa visão, na arte precisariam estar contidos os moldes discursivos que possibilitariam a imanência da tensão e da superação.

Se essa tensão não estiver pronta para apontar sua superação, a cultura – a lírica, inclusive – está sucumbida à ideologia e a reificação. Posterior às publicações de Adorno, sobre a crítica cultural e a impossibilidade de escrever um poema diante dos signos da barbárie, formou-se

uma polêmica que trata da utilização da obra poética de Paul Celan como uma resposta às indagações do filósofo alemão.

A poesia e o *poetificado*

Paul Celan foi um poeta romeno radicado na França. Sua poesia se caracterizou por edificar temas que remetiam aos horrores dos campos de concentração e do domínio do nazismo. Como explica Marcos Sousa (2013), a poesia de Celan se singulariza por ter sido produzida de fato a partir do testemunho, a experiência é explicitada em poema, como uma forma de narrativa.

Parte considerável dessa problemática perpassa a obra do poeta. Ele mesmo passou por um campo de trabalho e seus pais foram mortos em um campo de extermínio nazista. Celan optou por escrever em alemão, idioma dos carrascos de seus pais e esse fator também referencia, em alguma medida, a utilização da arte para encarar as consequências do trauma. Como identifica Moraes (2015, 85) “Se se levar às últimas consequências essa ideia, a arte seria o único aporte possível para a experiência traumática.”.

O poema mais significativo dessa maneira de lidar com o luto e o trauma que Celan criou é *Todesfuge* (Fuga da morte ou Fuga Fúnebre). Separamos dois trechos fundamentais:

Leite negro do começo nós o bebemos à tarde
 nós o bebemos ao meio-dia nós o bebemos à noite
 nós bebemos e bebemos
 cavamos um túmulo no ar lá não é apertado
 um homem mora na casa brinca com as serpentes escreve
 escreve quando escurece na Alemanha teu cabelo dourado Margarete
 ele escreve isso e vem para a frente da casa as estrelas brilham ele assovia para
 seus mastins e assovia para seus judeus manda cavarem uma fossa no chão
 e manda tocarem música para dançar

[...]

Leite negro do começo nós te bebemos à noite
nós te bebemos ao meio-dia e de manhã nós te bebemos à tarde
bebemos e bebemos
um homem mora na casa teu cabelo dourado Margarete
teu cabelo cinzento Sulamith ele brinca com as serpentes (Celan apud Konder
2001, 23).⁶

O filósofo Leandro Konder – tradutor do poema – aponta para o fato de que *Todesfuge* possui uma quebra na pontuação incômoda. Funcionando de maneira semelhante à parataxe de Hölderlin, que Adorno (1973) analisa e que discutiremos mais a frente. Konder mostra o caráter musical na ambiguidade do termo fuga, sendo uma forma musical ao mesmo tempo em que determina uma fuga metafórica perante o carrasco impessoal nazista. O filósofo brasileiro explica que a imagem de Margarete⁷, a moça tradicional alemã – como a personagem de *Fausto* (1808), de Goethe – contrapõem-se à conclusão da moça judia:

Uma segunda observação: o poema está estruturado musicalmente, como uma "fuga", com imagens que retornam, porém ao retornar já não são exatamente as mesmas (sofrem sutis diferenças). A estruturação em forma de "fuga" implica a renúncia ao procedimento narrativo e se beneficia do jogo formado pelo contraponto de palavra [...] Antes da fossa, contudo, ainda vem o crematório, a incineração. O cabelo da moça alemã não judia, Margarete, continuará a ser dourado, apesar de tudo. Mas o cabelo da judia Sulamith está condenado a ser cinzento (Konder 2011, 25).

Todesfuge foi encarado, principalmente pela imprensa especializada e pela crítica literária, como uma resposta ao texto adorniano. Ainda que

⁶ Há inúmeras traduções desse poema, optamos pela tradução de Leandro Konder que acompanha algumas explicações pertinentes.

⁷ Margarita, na gloriosa tradução de Jenny Segall.

Celan tenha sido um leitor do filósofo alemão, isso parece ter se dado tardiamente. De qualquer maneira o poema é um relato direto de acontecimentos testemunhais, como explica Mariana Oliveira (2008, 1):

O poema “Todesfuge”, de Paul Celan, que recebera sua forma definitiva em 1945 e que fora incluído nos dois primeiros livros do poeta, é fundamental para nosso debate. Trata-se, por certo, de um poema de teor testemunhal, elíptico e metonímico, dos campos de concentração.

A peculiaridade do poema de Celan, nesse ínterim, está no fato de encarnar elementos do real. O poeta retoma uma memória vivida sem celebrar o luto. Esse retomar memorial dá-se, como explica Morais (2015, 89), em uma poética mimética, de maneira que essa *mimesis* é criação a partir da *irrepresentabilidade*. Essa incapacidade de representar narrativamente o caos do Holocausto é o que dá acesso à essa *mimesis* da dimensão irrepresentacional. Nesse paradoxo, a poesia celaniana retira da tendência ao emudecimento a capacidade de referir o referente. Assim, a poesia apareceria como o local ideal para se narrar a barbárie.

Esse caráter de *mimesis* que consegue representar o que não era possível, ou seja, esse caráter mimético verdadeiro, caracteriza a lírica de Celan. Assim, a conclusão de Gagnebin se direciona para esse mesmo sentido:

A descrição da lírica celaniana retoma essa ideia de um comportamento mimético verdadeiro porque tenta se aproximar, com sobriedade e respeito, daquilo que lhe escapa e que, simultaneamente, se configura nas bordas da ausência: o sofrimento e a morte sem nome nem sentido (Gagnebin 2006, 80).

Celan desvenda um comportamento mimético que consegue dar a possibilidade de imaginação e ao mesmo tempo reabilitar um sujeito-lírico presente e testemunha do caos. O resultado disso é uma *mimesis* sóbria e

renovada, que diz “o que lhe escapa”, como conclui Gagnebin em seu ensaio:

A *mimesis* não serve mais aos fins de autopreservação do sujeito, mas indica seu movimento de entrega à morte do outro, uma morte que lhe escapa e de que deve, porém, dar testemunho. Não há mais aqui nem representação nem identificação, mas somente uma aproximação atenta daquilo que foge tanto das justificações da razão quanto das figurações da arte, mas que deve, porém, por elas ser lembrado e transmitido: a morte sem sentido algum, morte anônima e inumerável que homens impuseram a outros homens – e ainda impõem (Gagnebin 2006, 82).

A poesia de Celan evidencia o testemunho real, o contato sem desvios imaginados. O sujeito lírico paralelo que se diz por metonímia. Embora discorde inicialmente, Adorno acaba por aceitar certa mediação dessa lírica para dizer o real e, além de analisar a lírica de Celan, reabilita o conceito de mimesis em sua *Teoria Estética* (1970). Evidencia-se na obra de Celan um contato com aquele “algo social” (Adorno 2003, 59), mas há outro elemento interno em sua lírica que dialoga com o que o filósofo alemão Walter Benjamin chama de o poetificado:

Essa esfera, que assume uma figura particular em cada poema, é designada como o ‘poetificado’ [das Gedichtete]. Nela, deve ser franqueado aquele setor peculiar que contém a verdade da obra poética. Essa ‘verdade’, que justamente os artistas mais sérios atribuem com tanta insistência a suas criações, deve ser entendida como a objetividade concreta de sua criação, como o cumprimento da tarefa artística em cada obra específica. ‘Toda obra de arte tem um ideal *a priori*, uma necessidade de existir.’ (Novalis) Em sua forma universal, o ‘poetificado’ é a unidade sintética de duas ordens, a intelectual e a intuitiva. Essa unidade recebe sua figura particular como forma interior de cada criação em particular (Benjamin 2013, 3).

Benjamin, em seu ensaio *Dois poemas de Friedrich Hölderlin* (1915), demonstra como a obra de Friedrich Hölderlin já interpunha essa questão sobre a comunicabilidade da lírica, propondo um diagnóstico a partir do seu conceito de poetificado. Benjamin indica seu método em que o poetificado – como esse substrato da lírica que se relaciona com o real a partir do próprio texto poético – não diz o mítico, só o perpassa. Assim conclui o autor: “O estudo do ‘poetificado, entretanto, não leva ao mito, mas leva apenas – nas obras maiores – às ligações míticas que a obra de arte plasma numa figura única, que não é nem mitológica nem mítica e que nos é impossível de conceber de modo mais preciso” (Benjamin 2013, 48).

Benjamin ainda explica como a análise das obras poéticas “irá encontrar certamente não o mito, mas sim uma unidade gerada pela violência dos elementos míticos que lutam entre si, a qual será a genuína expressão da vida” (Benjamin 2013, 17). Essa unidade do poetificado, dita como “expressão da vida” é o que possibilita observar a poesia como um discurso onde essa expressão se constitui e se diz. Esse método de leitura de Benjamin, determinado pelo conceito do poetificado, conduz à ideia de que a lírica poderia, de dentro para fora, auxiliar na observação da realidade e na crítica da cultura, superando os perigos da mistificação.

Embora a leitura do filósofo alemão Martin Heidegger conduza a uma pureza essencialista da poesia de Hölderlin, como chave possível para responder a questão primordial do sentido do ser, a leitura de Benjamin (2013) e, posteriormente, a de Adorno (1973), conduzem mais à ideia de que a poesia de Hölderlin possui uma tendência à interiorização dos elementos da realidade justapostos, em uma disposição de *parataxe*, sem uma conjunção perfeita que funcione como uma comunicação da realidade.

Para esses autores, a poesia de Hölderlin não tem uma intenção nem de dizer, nem de encarnar o real em essência, mas de encará-lo como uma

disposição à constituição de uma verdade possível em construção. Como explica João Paulo Andrade Dias ao investigar o método de *parataxis* na obra de Hölderlin e suas respectivas leituras,

Heidegger seria o grande responsável por difundir uma interpretação de “pureza essencialista”: “Sob a égide da sentença heideggeriana, Hölderlin é o poeta da essência da poesia. É precisamente a partir da crítica de tal interpretação que a leitura de Adorno e a ideia de *parataxis* se erguem: sob o esforço de desvincular a obra de Hölderlin da ideia de essência e de tomar a sério a tendência ao estranho inscrita em seu interior, desde suas primeiras manifestações (Dias 2018, 23).

Julgamos importante recordar que é Hölderlin quem encarna a questão da poesia como tarefa em seu célebre verso “para que poetas em tempo de penúria?” (Hölderlin 1959). Não à toa “Heidegger vê na poesia de Hölderlin a escuta do chamamento do Ser. Para ele, este poeta é mensageiro do divino, canta a terra, a palavra do Ser e transporta com ele uma proximidade com os deuses e com as coisas fundando o que permanece.” (Goldwin & Oliveira 2010, 2). Essa tarefa do poeta, mais do que a essencialidade da poesia em relação à vida, diz sobre sua capacidade de comunicar e testemunhar os acontecimentos. De qualquer maneira, em quaisquer das leituras, a lógica interna do poema é a de um sujeito lírico que não persuade o leitor com a mistificação do real, como também acontece na lírica de Celan.

Contudo, na análise de Martin Heidegger já se averigua, diferentemente de Adorno, uma noção ontológica que dispensaria essa preocupação da crítica ideológica. Vemos que aquele poetificado de Benjamin se assemelha ao que Heidegger enxerga na articulação do sentido do ser com o mundo da vida, não somente como um local de manifestação dos entes, já que nessa ontologia o ser do ente, nas palavras do próprio autor, “não é ele mesmo um ente” (Heidegger 2012, 43).

Para a busca por solucionar o problema do ser, não bastaria a referência comparativa entre objetos, nem a redução de um ente a outro ente, como se o ser estivesse disponível ao devir do ente. Se faz necessária, assim, uma autenticidade do ser questionado. A possibilidade da essência estaria, então, na forma da linguagem, mais especificamente na linguagem poética.

Para Heidegger, esse ser, é um *Dasein*⁸ (ser-ai), que só é possível de se averiguar no mundo, como ser-no-mundo. Sendo assim, o mundo passa a ser condição de possibilidade da existência ontológica da manifestação dos entes:

A essência do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, ‘propriedades’ subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele ‘aspecto’, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim deste ente é primariamente ser. Por isso o termo ‘*Dasein*’ com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser (Heidegger 2012, 141).

Como explica Thaís Beaini (1981, 30), o que faz o humano, como um ser-aí, um ser-no-mundo existente, é o relacionamento desse ser propiciado pela linguagem: “porque os entes, diferentes do homem, estão fechados em si, acabados, sem mundo, não têm linguagem”. O lugar do juízo é o mundo do concreto e do vivido, para Heidegger a preocupação está na linguagem, na maneira como ela lida com o mundo, não na razão

⁸ Traduzido às vezes como ‘ser-aí’, identificado, outras vezes, erroneamente, como o “ente do homem no mundo”, esse conceito de difícil aceção permanece sem tradução na versão mais recente e bilingue traduzida pelo filósofo Fausto Castilho (2012). Marcos Araújo, em seu artigo *Um breve compreensão sobre o Dasein de Heidegger*, explica: “O *Dasein* é o único ente capaz de compreender a si mesmo, e essa compreensão se dá na medida em que é, em que exerce o seu existir. Ele é um ente ontológico porque traz em si o sentido de ser, e é pré-ontológico por já ter uma (pré) compreensão desse sentido, uma compreensão antes mesmo de poder teorizá-la, o que Heidegger chama de uma compreensão pré-teórica. O *Dasein* é o único ente a possuir um sentido, o único capaz de criar, desejar, construir, destruir, e tudo mais que demonstre sua total interação com a própria existência, o que não é possível nos demais entes” (Araújo 2014, 203).

e na forma com que o acesso nos permite o conhecimento. Daí a solução encontrada nos escritos tardios de Heidegger (2003, 12):

No dito, a fala de resguarda. No dito, a fala recolhe e reúne tanto os modos em que ela perdura como o que pela fala perdura – seu perdurar, seu vigorar, sua essência. Contudo, na maior parte das vezes e com frequência, o dito nos vem ao encontro como uma fala que passou.

Se devemos buscar a fala da linguagem no que se diz, faríamos bem em encontrar um dito que se diz genuinamente e não um dito qualquer, escolhido de qualquer modo. Dizer genuinamente é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural. O que se diz genuinamente é o poema.

Sendo assim, a linguagem não se dá como expressão ativa dos homens, não é uma narrativa ideal que descortinará o ser, mas o que a linguagem dá é a capacidade de dizer o que se é dito, por isso “o homem é o ente que fala” (Beiani 1981, 30) e também por esse motivo que “O que buscamos no poema é o fala da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz” (Heidegger 2003, 14).

A poesia pode, então, dizer a convicção do ser do homem que está no mundo. A linguagem, e mais especificamente a linguagem poética, nos “consente uma essência” (Heidegger 2003, 13). Nessa formulação é impossível barrar a poesia, pois é ela que humaniza o humano, esse consentimento da essência, segundo Heidegger, paira antes no vazio, ele “acertou seu alvo. Que alvo senão o homem? Pois o homem somente é humano quando recebe a reinvidicação da linguagem, recomendando-se assim para a linguagem a fim de falar a linguagem” (Heidegger 2003, 153).

Por isso o filósofo alemão considera a linguagem como “casa do ser”, local onde o ser humano habita intrinsecamente como *Dasein*, mas o curioso é que os poetas e pensadores são, para o autor, “guardas dessa habitação” (Heidegger 1969, 344), ou seja, responsáveis pela manifestação

do ser, inversamente à ocorrência da dialética negativa adorniana, embora haja um reconhecimento de Adorno quanto à necessidade da narração da angústia neste mesmo texto⁹.

Assim, é possível extrair dessa discussão uma argumentação quanto à própria palavra encarnada em um sentido sem, necessariamente, uma ideologia, aquele local dos juízos dispensados pela fenomenologia é o caminho de uma ontologia. A palavra precisa ser dita e será a linguagem que permitirá questionar o acesso às coisas e também as condições desse acesso. Não há uma preocupação com a desmistificação, pois, para Heidegger, a própria racionalidade pode levar a uma metafísica mistificada. Como explicam Goldwin & Oliveira (2010, 5):

Heidegger, desta forma, influenciado por Hölderlin, afirma que tem que mudar a relação do homem com a linguagem, porquanto a palavra precisa ser escutada e é neste momento que o dizer poético funda o Ser. Nele a natureza é instaurada e ocorre o poder essencial da totalidade.

Portanto, “Heidegger opera um giro em seu pensamento: a noção de linguagem eleva-se de um sentido cotidiano (o de discurso) para se tornar um lugar privilegiado de manifestação do Ser” (Goldwin & Oliveira 2010, 5). Ao comentar sobre a Heidegger e a poesia, Benedito Nunes explica que a poesia pode desvelar esse local que a razão filosófica esconde. A imaginação, para ele não concorre com a razão, desvenda locais diferentes em formatos diferentes:

A esse modelo disciplinar, ainda seguido por Hegel em sua *Estética*, opõe-se o supradisciplinar dos românticos alemães: pela imaginação, que concorre com a razão, também entramos no reino do saber, e às vezes a poesia é capaz de

⁹ Sobre essa ratificação do dictum, em artigo referenciado neste trabalho, Marcos Sousa (2013) mostra como na Dialética Negativa Adorno revisita a questão da poesia como caminho para a narrativa do testemunho e da experiência do evento caótico.

alcançar verdades superiores às filosóficas. [...] Exclusivistas, os dois modelos obrigam-nos a escolher ou a poesia ou a filosofia. Quero crer que sob a influência de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty optariam por um terceiro modelo, de caráter transacional: o movimento de vai e vem, ora da poesia para a filosofia ora da filosofia para a poesia (Nunes 2000, 2).

Desse modo, a tarefa do poeta, como a do filósofo pode ser a de poetificar o trauma. O poeta diante da barbárie é o mesmo poeta diante da penúria. A poesia contém elementos da lembrança, do luto e da narrativa da história, não é só um elemento da imaginação nem mero produto da racionalidade.

O Trauma na história: dizê-lo em poesia

Ainda assim a linguagem é barrada em eventos como a *Shoah*, o trauma as faz somente se repetirem e despertar um recalque do luto e do horror. Dessa forma, é necessário discutir o papel da história no estabelecimento de uma lírica do trauma. Aparece aqui o conteúdo da memória, nas palavras do historiador Edson José Perosa Junior (2018, 192):

Diferentes historiadores divergem sobre como se dá a relação entre História e memória. A primeira posição define essa relação como uma de ruptura, de modo que a delimitação do campo da História se dá por oposição ao da memória. A outra posição entende que existe uma contiguidade entre História e memória e que não se podem separá-las completamente.

Perosa Junior (2018, 192) nos explica sobre a necessidade de distanciar a memória do historiador – como recordação e rememoração – desses eventos traumáticos. Pois a produção “requer que o historiador se distancie das memórias sobre aqueles eventos, com o intuito de construir uma narrativa mais objetiva e neutra”.

O grande problema da narrativa histórica está no fato de que “Memória e História podem ser entendidas em última instância como duas modalidades de relação com o passado, e essas modalidades não podem ser plenamente separadas – elas representam um *continuum*” (Perosa Júnior 2018, 192). Assim, faz-se necessária a busca de uma maneira de dizer também essa memória sem mistificá-la pela representação.

O historiador Dominick LaCapra, na conclusão de seu *Historia y memoria después de Auschwitz* (1998), chama atenção para o fato de que “idealmente, a história testa a memória e abre caminho para uma tentativa mais abrangente de criar um passado que não foi encerrado” (LaCapra 2009, 23). Para LaCapra a psicanálise é um método de investigação possível para escrever o passado perante o presente, mas é necessário cautela:

O problema específico de memória parece localizado dentro desse contexto mais amplo. Além disso, a leitura específica de um artefato, como um filme ou um romance, é em si uma tentativa de lembrar aquele artefato de certa maneira e pode ser analisada com sucesso se a psicanálise for usada de uma forma seletiva e não formulista, orientada para uma direção de troca entre passado e presente com implicações para o futuro (LaCapra 2009, 209).¹⁰

A memória acaba refletindo o mesmo problema que averiguamos na arte: o de representar esse real sem cair na produção de uma melancolia reificada. O perigo, para LaCapra, está na forma com que tomamos as metáforas a partir dessa mediação:

A série de eventos extremamente traumáticos tocam a imaginação e muitas vezes implicam que as metáforas são tomadas literalmente, enquanto nossos piores sonhos ou pesadelos mais infernais parecem ser realizados ou mesmo

¹⁰ “El problema particular de la memoria aparece ubicado dentro de este contexto más amplio. Más aún, la lectura específica de un artefacto, como un film o una novela, es en sí un intento de recordar a ese artefacto de un cierto modo y poder resultar fructíferamente analizado si se usó al psicoanálisis de una manera selectiva y no formulista, orientada hacia un intercambio entre pasado y presente con implicancias para el futuro”.

superados pela brutalidade dos eventos, que vão além poder de representação da imaginação (LaCapra 2009, 209).¹¹

Essa forma de encarar um acontecimento trágico se relaciona com a dificuldade de alcançar a dimensão empírica desse acontecimento. Se não conseguimos demonstrar a experiência, torna-se cada vez mais difícil afastar a dimensão fantástica dessa narrativa e passamos a encarar a metáfora sob a concretude semântica.

Outro perigo, dessa transformação do evento em acontecimento, é levá-lo a um “estilo hiperbólico” que cairia num “sensacionalismo” que, ao invés de fundamentar uma crítica imanente, obscureceria a resolução do problema para a “construção de um futuro habitável” (LaCapra 2009, 210). Essa solução passa por uma construção realmente crítica que consiga lidar com os limites da imaginação perante a recordação dos fatos:

Da mesma forma, minhas próprias reflexões teóricas não estabelecem limites absolutos e menos ainda proibições, mas na melhor das hipóteses apontam obstáculos e desafios que escritores e artistas têm aceitado complementando documentários com abordagens mais “artísticas” do Shoah. Essas reflexões também marcam a necessidade de realizar um trabalho crítico sobre as memórias para renovar as possibilidades do imaginário e reabrir a questão do futuro, necessidade que coloca a arte em uma relação particularmente próxima, provocativa e mutuamente questionadora com a história (LaCapra 2009, 211).¹²

¹¹ “Las series extremadamente traumáticas de hechos tocan a la imaginación y suelen implicar que las metáforas se tomen de modo literal, mientras que nuestros peores sueños o nuestras más infernales pesadillas parecen concretarse o quedar incluso excedidas por la brutalidad de los hechos, que van más allá del poder de representación de la imaginación.”

¹² “Del mismo modo, mis propias reflexiones teóricas no establecen límites absolutos y menos aún prohibiciones sino que como mucho señalan obstáculos y desafíos que escritores y artistas han aceptado al complementar lo documental con enfoques más “artísticos” de la Shoah. Estas reflexiones marcan también la necesidad de emprender trabajos críticos sobre los recuerdos para poder renovar las posibilidades de la imaginación y reabrir la cuestión del futuro, una necesidad que coloca al arte en una relación particularmente estrecha, provocativa y mutuamente cuestionadora con la historia.”

A memória tem lugar de destaque, pois é preciso lembrar o trauma. O que não se pode é tornar esse uma fundamentação da imaginação sem memória, não pode virar uma repetição “melancólica e superficial” (LaCapra 2009, 207). Contudo, precisamos continuar o trabalho de rememoração – permanente na história. O trauma não pode “nos levar a mistificar os problemas ou evitar o trabalho de rememoração e reconstrução com respeito aos eventos limites” (LaCapra 2009, 212).¹³

Dessa forma, não podemos tomar a lembrança do evento limite de maneira obsessiva. Há que ser encarada para além do trauma, para desenvolver uma “relação mutuamente informativa e questionadora crítica entre memória e reconstrução que nos mantém sensíveis às questões do trauma” (LaCapra 2009, 212).¹⁴

LaCapra conclui, em seu *Escribir la historia escribir el trauma* (2001), que a solução pode ser a interação crítica e informativa da história com outros gêneros (LaCapra 2005). Assim, o que resta é uma prática ética do historiador e do artista e talvez seja mais fácil extrair o sublime mediado desse trauma através da literatura. A poesia pode dizer o trauma sem caracterizar o traumático que o retém, de maneira genuína. A tarefa da poesia seria a de ressuscitar essa *mimesis* do real e contá-lo sobriamente. Poemas como os de Celan e Hölderlin lidam bem com o excerto quase mítico da vida. Há que se buscar uma valorização ética dessa poesia, no contexto em que a poesia permaneça para além da empatia e da investigação.

¹³ “Pero la problemática del trauma no debería llevarnos a mistificar los problemas o a evitar el trabajo del recuerdo y de la reconstrucción con respecto a los acontecimientos límite.”

¹⁴ “Elaborar una relación mutuamente informativa y críticamente cuestionadora entre el recuerdo y la reconstrucción que nos mantenga sensibles a las problemáticas del trauma.”

Considerações finais

Realmente é possível identificar uma mistificação da realidade em torno da linguagem no momento de descrever o traumático. Contudo, é preciso reafirmar que o contato com a realidade se dá nessa linguagem e em seu caráter metafórico, que comanda a representatividade do acontecido. Tendo em vista que só acessamos o passado pela memória, faz-se necessário evitar a supressão da memória traumática, construindo elementos que possibilitem a narratividade crítica dessa memória. Encarar e perpassar o mítico, para recordar o real.

Embora o diagnóstico de Adorno tenha sentido quanto aos perigos da representação cultural que impossibilite uma crítica imanente, chamamos atenção para a ontologia heideggeriana como forma de encarar a lírica de uma maneira que fortalece essa narratividade. Embora seja impossível evitar as relações da filosofia heideggeriana com o nazismo¹⁵, pois o autor de *Ser e tempo* parte da necessidade de dizer o genuíno e a essência diante de uma crise de valores, é preciso entender o papel da linguagem sob os entes do mundo. Em sua ontologia, Heidegger questiona exatamente isso, buscar dizer o ser, explicitar essa memória no mundo, como algo em devir – em sua existencialidade – é o que pode levar o narrado para além do cotidiano não-crítico.

Adorno trabalha na esfera da ideologia, como algo que criaria uma interposição desse evento cotidiano ao pensado. A realidade estaria corrompida por essa incapacidade crítica e o acesso dos humanos aos afazeres padrões os impossibilitaria uma verdadeira reflexão perante a realidade.

¹⁵ Precisamos evitar alguns mal entendidos. Referimo-nos aqui a própria filosofia de Heidegger como um diagnóstico – influenciado pela filosofia de Nietzsche – da perda de valores na consciência ocidental. Com isso não estamos lidando com a vivência do autor e a constante polêmica com o nazismo evidenciado, dentre outras coisas, pelo seu discurso ao assumir como reitor e também à nova ascensão desse debate por conta da descoberta de cartas do autor a seu irmão. Sendo assim, nossa intenção aqui é desviar da trágica ironia de buscar “responder” as indagações da obra de Adorno contra o nazismo com as reflexões pessoais de Heidegger.

Essa crítica dos valores, somada a essa impossibilidade da reflexão é o que recalcaria o trauma e é o que constituiu Auschwitz, como Adorno e Horkheimer identificam como na origem do antissemitismo do nazismo (Gagnebin 2006, 59).

Mas se não encararmos como um problema necessariamente ideológico, se percebermos que não é uma discussão de quem maneja melhor a razão, identificamos, também como Adorno, que essa razão esconde problemas mistificados por trás de si. Ela não disponibiliza acesso total à realidade, não desvenda a metafísica. O que dá acesso às coisas é o trabalho, o cotidiano, a técnica e a linguagem.

Carpir um terreno. Levantar cedo para fazer ou comprar o pão. Bater o ponto no escritório. Essas coisas significam a vida. A poesia nos evidencia que existimos, pois as coisas existem. Os mistérios da vida não estão em um novo mundo que irá raiar da diferença. Para a fenomenologia existencial está tudo nesse mundo, e a virada de Heidegger, no fim de sua vida, foi identificar essa existencialidade na forma genuína de dizê-lo na linguagem.

A poesia é libertadora não quando transcende, mas porque tem capacidade de dizer e buscar o genuíno, o óbvio sem a capa da obviedade. Talvez seja preciso quebrar essa noção de algo que cortina uma realidade que está por ser descortinada. A realidade da poesia está na possibilidade de descrever o genuíno da linguagem, a ligação da técnica, não com sua reprodução representativa, mas com sua criação.

Referências

ADORNO, Theodor W. Crítica cultural e sociedade. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998. pp. 7-

ADORNO, Theodor W. Palestra sobre lírica e sociedade. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas cidades, Ed. 34, 2003. pp. 65-90.

ADORNO, Theodor W. *Parataxis*. Notas de Literatura. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973. pp. 73-122.

DIAS, João Paulo Andrade. *Para uma ideia de parataxis como teor-de-verdade: Adorno e Hölderlin*. 2018. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.

ARAÚJO, Marcus Vinícius G. de. Uma breve compreensão sobre o Dasein de Heidegger. *Revista Lampejo*, n. 6, v. 2, Fortaleza, 2014. p. 200-206.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1993.

BEIANI, Thais Curi. *À escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez, 1981.

BOTTON, Alexandre M. Sobre o procedimento de leitura imanente na “Palestra sobre lírica e sociedade” De Theodor W. Adorno. *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo*, UFSM. n. 12, 2012. p. 16-26.

CALDAS, Pedro Spinola. O conceito de evento limite: uma análise de seus diagnósticos. *Revista Tempo*, v. 25, n. 03, 2019.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar. Escrever. Esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 59-83.

GOLDWIN, Elnora; RODRIGUES, Osvaldino M. Por que Heidegger e a poesia? *Revista Akrópolis*, v. 18, n. 2, 2010. p. 109-114.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Tradução de Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1959.

KONDER, Leandro. Celan e sua “fuga”. *Estudos de sociologia*, v. 6, n. 11, Araraquara, 2001. p. 23-26.

LACAPRA, Dominick. *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2009. p. 207-239.

LACAPRA, Dominick. *Escribir la história, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

MORAIS, Franklin F. Paul Celan e a poética do trauma. *Revista contraponto*, v. 5, n. 7, Belo Horizonte, 2º sem, 2015. pp. 83-91.

NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. *Revista Natureza humana*, v. 2, n.1, 2000. p. 103-127.

OLIVEIRA, Mariana C. Diálogo inconcluso entre Paul Celan e Theodor W. Adorno. *XI Congresso Internacional da ABRALIC Tessituras, Interações, Convergências*. USP, 13-17 de julho, 2008.

PEROSA JUNIOR, Edson J. A narrativa de eventos traumáticos na história do tempo presente: os desafios para o historiador. *Revista Diálogos*, v. 22, n. 1, 2018. p. 190-204.

PLATÃO. *Fedro*. Belém: Editora da UFPA, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004.

SOUSA, Marcos Eduardo. “Ninguém testemunha pelas testemunhas”: Paul Celan e Theodor Adorno, pensar a literatura após Auschwitz. *4º CLAC/1º Internacional – Linguagem, memória e arte - Entre o lembrar, o escrever e o esquecer: reflexões sobre Literatura, Memória e História*. UFSJ, novembro, 2013. p. 626-632.

A psicanálise na estética musical de Theodor Adorno

Murilo Gonçalves ¹

O objetivo deste artigo é apontar a presença de motivos psicanalíticos na reflexão estética de Theodor Adorno a respeito da problemática envolvendo a música como instância artística no século XX, especialmente a partir do ensaio *O fetichismo na música e a regressão da audição* (1938). O valor da reflexão adorniana repousa, dentre outros pontos, na articulação promovida entre arte, cultura e sociedade, levando em consideração o radical processo de mudança sofrido pela civilização ocidental e analisado de modo paradigmático na obra *Dialética do Esclarecimento*. De certa forma, portanto, a reflexão de Adorno tem como fio condutor aquilo que se encontra manifesto logo nas frases inaugurais de um de seus primeiros textos: *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma* (1927), no qual a *Aufklärung* é afirmada como a grande motivação não somente do trabalho em questão², mas — como retrospectivamente se permite constatar — de toda a obra adorniana. O interesse de Adorno está em pensar o projeto do esclarecimento como um todo, enfatizando, todavia, o processo que se inicia no fim do século XIX e é radicalizado ao longo do

¹ Possui graduação e mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás e é doutorando pela mesma instituição. Em 2014, realizou, durante dois semestres, graduação sanduíche na Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt. Realizou, durante dois semestres, estágio de pesquisa doutoral na Freie Universität Berlin. É editor da Revista de Teoria da História.

² E complementa: “esclarecimento em um duplo sentido: de início, esclarecimento de um conceito problemático [o de inconsciente], mas também como meta [*Ziel*] em um significado mais abrangente, tomado de empréstimo à história do conceito: destruição [*Destruktion*] de teorias dogmáticas e formação, em seu lugar, daquelas fundadas na experiência e que são indubitavelmente certas para a experiência” (Adorno 2018, 127).

século XX, isto é, a etapa sintomática na qual a sociedade ocidental testemunhava objetivamente o fracasso de um projeto pautado em uma determinada concepção de razão. A análise de tal fracasso no pensamento adorniano tem — como também se permite depreender no supracitado trabalho — como um de seus fundamentos a teoria psicanalítica.

A virada do século XIX para o século XX representa um período de colapso frente ao qual o significado e a função da arte enfrentam uma demanda por reelaboração e, por conseguinte, a própria disciplina da estética, resultado, no caso de Adorno, da constante articulação entre o pensamento filosófico sobre a esfera da arte e o plano geral da sociedade. Dessa articulação se evidencia, assim, seu método: a dialética, que “não pode consistir no tratamento de fenômenos particulares como ilustrações ou exemplos de algo que já existe solidamente, de algo que está dispensado do próprio movimento do conceito”. Pelo contrário, esse método “exige, antes, transformar a força do conceito universal no autodesenvolvimento do objeto concreto e resolver a enigmática imagem social com as forças de sua individualização” (Adorno 2002, 29-30). Ora, depreende-se dessas proposições um modo particular de pensamento filosófico cujas pressuposições refletem a posição adorniana frente à tradição. Com sua dialética negativa, Adorno parte do colapso do transcendentalismo kantiano e da filosofia hegeliana — caracterizadas por um “zelo paranoico de não tolerar a [...] não-identidade” (Adorno 2009, 27) —, buscando reaproximar a filosofia com aquilo que julga se tratar sua parte primordial, a saber, a realidade material. Esse movimento tem em seu cerne uma inclinação antissistêmica e histórica, o que revela sua convicção na impossibilidade do projeto de um sistema conceitual capaz de compreender completamente a diversidade concreta. O conceito é, em si mesmo, motivado por uma “compulsão à identidade” que, não obstante, está fadada a entrar em contradição com o objeto que pretende abarcar, de forma que a dialética

adorniana se mostra, antes de tudo, como consciência da não-identidade. Na lógica dialética, segundo Adorno, “o conceito é um momento como outro qualquer. [...] O conceito é caracterizado por sua relação com o não-conceitual [...], voltá-lo para o não-idêntico é a charneira da dialética negativa” (Adorno 2009, 19). Com efeito, a filosofia só é possível como produto dialético entre o conceito e a realidade em sua multiplicidade, o que, por conseguinte, determina seu caráter histórico de provisoriedade e incompletude. Como será visto, as condições históricas da sociedade no capitalismo tardio possibilitaram um “indivíduo liquidado [que] toma para si de modo passional a exterioridade consumada das convenções”, de forma que “a época áurea do gosto despontou no mesmo momento em que não há mais gosto algum” (Adorno 1938, 333). Com a reorientação à dimensão histórica dos problemas, isto é, por meio da consciência de que “a arte tem o seu conceito na constelação de momentos que se transformam historicamente” (Adorno 2011, 12), os fundamentos da estética, que triunfaram durante o século XVIII e boa parte do século XIX, em crise, caem por terra, o que exige a reformulação da própria disciplina.

*

A música, de modo particular, e a arte, de modo geral, são partes de um todo composto pela sociedade em seu processo de *Aufklärung*. O *leitmotiv* da *Dialética do Esclarecimento* é justamente a constatação de que tal processo engendra, igualmente, a barbárie, de modo que o “elemento destrutivo do progresso” não é apenas teoricamente evidenciado, mas constatado em suas “formas históricas completas” como “encarnação de sua Ideia”. Ironicamente, portanto, o programa do esclarecimento de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) culmina na transformação do primeiro em mitologia — isto é, como sintoma de um

mundo no qual o homem é constantemente acossado pelos infortúnios da contingência histórica —, ao passo que, para Adorno, o mito em si já apresenta de modo específico formas preambulares da racionalidade característica do esclarecimento, o que se verifica no seu “entrelaçamento” com a realidade social e com a dominação da natureza³. Ao revelar que em seu cerne o esclarecimento já alimenta uma relação específica com a natureza, a saber, uma relação de alienação, voltada a fins (o domínio para o uso), Adorno sustenta que a barbárie não é apenas um produto excepcional e contingente da razão, mas sim sua oposição constitutiva e, portanto, definitiva. A razão compõe uma dialética entre progresso e barbárie. Os motivos psicanalíticos nessa proposição são evidentes: a razão é apenas uma fração de um indivíduo — e, por extensão, de uma sociedade — que, em seu processo civilizatório de *Aufklärung*, protagoniza um constante embate de energias e forças pulsionais distintas e contraditórias. O exame de tal processo permite identificar as patologias pelas quais indivíduos e grupos são acometidos em determinados momentos de sua história.

Nesse contexto, a instituição da ciência moderna se torna o resultado de um desdobramento que enfatiza a “calculabilidade” dos elementos dominados em detrimento do seu sentido. Trata-se aqui de uma “racionalidade corrosiva”, a qual cria uma unidade que passa a ser a medida de todas as coisas, um sistema que “torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas” (Adorno; Horkheimer 1985, 20), à totalidade do que é objetivo. O desenvolvimento da ciência culmina na alienação do objeto da relação epistemológica, o que pode ser estendido para a sociedade como um todo e a seus membros, que passam a constituir simples reificações, objetos coisificados e destituídos do “conteúdo” de sua

³ A esse respeito se trata o Excurso sobre a *Odisseia*: “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram produtos do próprio esclarecimento. [...] O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. [...] Em face da unidade [da] razão, a separação de Deus e do homem reduz-se àquela irrelevância que, inabalável, a razão assinalava desde a mais antiga crítica de Homero” (Adorno; Horkheimer 1985, 20-21).

individualidade. De acordo com a tese do mito enquanto testemunho do esclarecimento, Adorno atesta a persistência de um ciclo ininterrupto no qual o esclarecimento não consciente de si está sentenciado: “toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença”, vista no “princípio da necessidade fatal, que traz a desgraça aos heróis míticos e que se desdobra a partir da sentença oracular como uma consequência lógica”, e que, por sua vez, “domina todo sistema racionalista da filosofia ocidental”. O esclarecimento encarnado na ciência moderna exclui o elemento incomensurável ao identificar tudo com tudo e, por conseguinte, acabar com a identidade de uma coisa consigo mesma (Adorno; Horkheimer 1985, 23-24). A prática de eliminar o diferente está baseada no medo inato ao homem, responsável por operar a “passagem do caos para a civilização” capitalista, dominada pela calculabilidade e pelo lucro. A falência dessa civilização, representada pela sociedade burguesa, é fruto da compreensão de que os medos e angústias outrora voltados aos efeitos diretos das “condições naturais” estão agora instalados patologicamente na “consciência dos homens” civilizados (Adorno; Horkheimer 1985, 25-27).

Como progressivo monopólio de uma racionalidade concebida como continuidade desde o mito, o esclarecimento no contexto do capitalismo tardio assume, para Adorno, sua face mais obscura. Uma das maiores evidências disso é a sua disseminação no domínio da cultura, o qual passa a ser submetido ao “cálculo da eficácia” e à “técnica de produção e difusão” e testemunha a regressão do esclarecimento à ideologia. O corolário disso é a constituição de uma indústria cultural, um complexo aparato que identifica a racionalidade técnica com a “racionalidade da própria dominação”, isto é, para o qual a técnica cumpre uma determinada função na sociedade capitalista — e somente nessa qualidade pode ser atribuído a ela um valor

danoso — e a cultura está a serviço da dominação das massas. O esvaziamento da cultura, tomada em seu sentido mais amplo — ligado às manifestações da arte e do saber e ao seu valor formativo —, se dá pela subversão da relação de engendramento da obra de arte, que não mais se apresenta como resultado de uma autêntica confrontação com a “totalidade” da realidade social, mas sim como mera adaptação a um esquema previamente definido, concentrado sobretudo no entretenimento, e que passa a ser produzido de forma padronizada e reiterada. Nesse modelo, ao mesmo tempo em que os detalhes não têm qualquer relação com o todo “real”, em suas tensões e incongruências, o todo fabricado pela indústria cultural cria uma harmonia ilusória que confere sentido aos seus produtos repetitivos e vazios de significado. Nos termos de Adorno e Horkheimer, trata-se da aparência não ser mais testemunha de sua essência. Uma vez concretizada, a indústria cultural acaba por criar uma realidade baseada nas ilusões que vende aos seus consumidores mediante a propaganda. Esses consumidores, com sua imaginação e espontaneidade atrofiadas, renunciam progressivamente à sua liberdade e, por conseguinte, a si mesmos, tornando-se, ao fim, agentes da indústria cultural. Evidencia-se aqui os modos pelos quais a racionalidade engendra o irracional (Adorno; Horkheimer 1985, 100-105).

*

Em 1938, Adorno publica o ensaio *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*. No texto são antecipados os traços que viriam a constituir questões fundamentais de trabalhos ulteriores, como *Dialética do Esclarecimento*, *Filosofia da Nova Música* e *Teoria Estética*, o que revela seu diálogo intrínseco e uma espécie de continuidade do pensamento de Adorno. Já em seu título, é indicada de antemão a posição

adorniana relativa ao estatuto da música, de modo particular, e da arte, de modo geral, na sociedade de capitalismo tardio: se, por um lado, a arte passa a um estágio no qual se privilegia exclusivamente seu caráter fetichista, por outro lado, o sujeito que a *consome* sofre de uma espécie de regressão, de modo que ambos os polos se encontram em determinação recíproca. Sob o signo do fetichismo, Adorno interpreta a forma pela qual os fenômenos musicais são internamente modificados ao serem submetidos à lógica da produção para o mercado, isto é, ao se tornarem produtos do que ulteriormente seria denominado de indústria cultural. Por outro lado, frente à indagação de em que sentido seria possível atestar uma regressão no modo de audição e na consciência musical (*musikalisches Bewusstsein*) e, por conseguinte, no próprio modo de percepção do sujeito e em sua experiência estética, constata-se, antes de tudo, que se trata menos de um conceito axiológico de regressão que propriamente de um “psico-sociológico”. Ambas as noções – de fetichismo e regressão – tomam lugar no texto adorniano na forma de interpretações da psicanálise de Sigmund Freud, as quais adquirem uma dimensão intersubjetiva específica por meio da teoria marxista⁴. Com efeito, a reflexão adorniana não se orienta para uma “fenomenologia da audição” pautada na análise psicológica das reações imediatas do ouvinte durante o processo de escuta, mas sim para a análise dos efeitos da relação entre produção e recepção na constituição da consciência do ouvinte. Trata-se da combinação de psicanálise e teoria marxista.

O conceito de fetichismo ocupa um papel relevante na teoria da sexualidade desenvolvida pela psicanálise freudiana. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), no contexto do exame das chamadas

⁴ Não que com isso Adorno tenha ignorado a aplicação do próprio Freud de conceitos e teorias clínicas à sociedade, como em *O futuro de uma ilusão* (Cf. Freud 2014) e *Psicologia das Massas e análise do Eu* (Cf. Freud 2011).

“aberrações sexuais” (*sexuelle Abirrungen*), Freud analisa os desvios presentes nos dois elementos básicos da pulsão sexual (*Geschlechtstrieb*) – ou libido –, a saber, o objeto sexual, motivador da atração, e a meta sexual, a ação motivada pela pulsão em direção ao objeto e que se realiza na relação sexual. O fetiche é um fenômeno pertencente especialmente ao segundo elemento, da meta sexual. Ele compõe, juntamente a outros fenômenos, um conjunto de ações e comportamentos que configuram espécies de etapas intermediárias que buscam satisfazer metas preliminares – as quais estendem o interesse sexual ao corpo como um todo e em suas partes, em uma forma de superestimação (*Überschätzung*) do objeto sexual. Se desenvolvidos, tais fenômenos podem se tornar perversões. Nesse caso, o fetiche se torna uma transgressão (ou extensão) anatômica (*anatomische Überschreitung*), pois se desvia da meta da realização da relação sexual, que deve ocorrer por via dos órgãos sexuais. O caráter patológico do fetichismo, então, dá forma a uma espécie de definitivo “abandono da meta sexual” (Freud 2016, 45), ou melhor, uma reorientação da meta para um novo (e amiúde único) objeto sexual. O fetichismo é, por essência, um movimento de substituição. Ele elege um substituto (*Ersatz*) ao objeto sexual natural, que pode tomar a forma de uma parte do corpo ou de um objeto do qual se permita depreender uma relação com aquele que se pretende substituir. Nesse sentido, a parte representa o todo, ou o todo é objetivado na parte – ou a entidade sobrenatural no objeto, como se compreendia o conceito etnologicamente e antropologicamente. O que é decisivo para Freud é que a “escolha” do fetiche é, amiúde, fruto das “vivências sexuais da infância” (Freud 2016, 48), de modo que seu caráter patológico não pode ser compreendido sem referência a elas.⁵

⁵ Em 1927, em *O fetichismo*, Freud procura pensar o fetiche em sua relação com o órgão fálico, sua ausência na mulher e sua ameaça de castração no homem, sujeito primordial do fetichismo (Freud 2014 245-250).

Quanto à noção de regressão, apesar de já utilizá-la em textos anteriores — como *A interpretação dos Sonhos* (1900) e *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) —, Freud só trata de defini-la em 1913, em *A predisposição à neurose obsessiva*, no contexto de esclarecimento do problema da “escolha da neurose”. Freud afirma que as funções psíquicas constituintes do indivíduo passam por um processo de desenvolvimento, cujos estágios nem sempre são atingidos de modo integral ou simultâneo por todas as partes de tais funções. Esse descompasso de estágios permite o estabelecimento de pontos de fixação para os quais uma determinada função pode regredir em uma situação de distúrbio (Freud 2010, 249). Meses depois, Freud retornou a *A interpretação dos sonhos*, na ocasião de sua quarta edição, e apresentou uma tipologia da regressão a qual, mesmo que pensada no âmbito da análise onírica, se aplica a todos os outros atos e processos psíquicos, de modo que “a regressão desempenha um papel não menos importante na teoria da formação dos sintomas neuróticos que na dos sonhos”. Primeiro, a regressão “topográfica” (*topische*), na qual os aspectos do inconsciente se tornam dominantes em relação aos da consciência; segundo, a regressão “temporal” (*zeitliche*), precisamente no sentido do retorno a “estruturas psíquicas mais antigas”, a fases anteriores do desenvolvimento individual; por fim, a regressão “formal” (*formale*), na qual os métodos usuais de expressão e representação dão lugar a “métodos primitivos”. Essa divisão, no entanto, não implica que tais modos de regressão não ocorram em conjunto, pelo contrário (Freud 2018, 494). Ademais, a regressão serve a diversos propósitos. Ela pode ser desencadeada como um mecanismo de defesa, como resistência, que promove um deslocamento para um estágio pré-traumático. Ao mesmo tempo que denuncia um estado patológico, a regressão pode ser condição de possibilidade para a progressão (Balint 1987, 86-90). Muitos dos elementos supracitados encontram lugar no pensamento estético-musical de Adorno.

*

Na sociedade da indústria cultural, a constituição da obra de arte passa a estar subordinada à lei do sucesso comercial⁶ (*marktmäßiger Erfolg*), o que, paulatinamente, modifica sua própria natureza. Para Adorno, existem “exigências intrínsecas” na obra de arte que a definem enquanto tal: ela deve formar uma “unidade sintética” (*synthetische Einheit*), resultado do equilíbrio advindo da relação entre os momentos parciais e o todo, constituindo, no âmbito da música, o que Adorno denomina de música séria (*ernste Musik*), grande, autônoma e, nesse contexto particular, radical. Ademais, a relação com tal unidade exigiria do ouvinte uma forma distinta de vínculo, pautada na atenção. A verdadeira arte, segundo Adorno, subsiste naquilo que está velado pela “máscara da falsa felicidade” e que revela o caráter catastrófico do presente. Em contraposição à música séria, está a música leveira (*leichte⁷ Musik*), voltada exclusivamente para o entretenimento: o que passa a ser oferecido são instantes de prazer efêmeros isolados da totalidade da composição e, com efeito, “incompatíveis com a constituição imanente da obra de arte” e que, considerados em si mesmos, cumprem tão somente a função de esterilizar os sentidos humanos: “em razão disso, toda arte ‘leveira’ e agradável se tornou aparente e falsa” (Adorno 1938, 324-325). O principal alvo da crítica adorniana, precisamente pelo apelo de valor cultural que passou a portar, é o jazz⁸,

⁶ A relação da produção artística com o mercado não é uma característica exclusiva desse contexto. O próprio Adorno trata da longa relação entre artista e mecenas. A mudança que se constata está no fato de que a indústria cultural é totalitária e arbitrária, inviabilizando qualquer possibilidade de arte para além de sua lógica alienante: “Tomada como fim em si mesma, a música é afetada por sua própria inutilidade tanto quanto os bens de consumo são afetados por sua própria utilidade” (Adorno 2002, 27-28).

⁷ Na língua alemã, o adjetivo *leicht* significa, ao mesmo tempo, “leve”, “suave” e “fácil”, como também “de nível baixo”, “superficial” e, finalmente, “ligeiro”, opção da maioria dos tradutores de língua portuguesa.

⁸ Para melhor compreensão da relação de Adorno com o jazz, cf. Robinson 1994; Witkin 2000.

considerado especialmente na modalidade das *big bands* exportadas para a Alemanha.

Entretanto, longe da defesa de um suposto elitismo artístico, Adorno atesta que a distinção entre as esferas musicais só é possível no âmbito teórico, sem com isso aceitar a possibilidade de uma “continuidade” que levaria de uma à outra. No âmbito concreto, ambas testemunham e sofrem a mudança na sociedade da indústria cultural. Destarte, não se trata simplesmente de abandonar a “canção da moda” para, por exemplo, adotar os clássicos da música romântica. A questão ultrapassa esse âmbito, pois lida com a própria incapacidade do consumidor, em seu estado de passividade, de verdadeiramente ouvir. Em outro contexto, admite-se, tais canções conservavam uma espécie de função social, ao se apresentarem como resistência ao “monopólio cultural [*Bildungsmonopol*] da camada dominante” (Adorno 1938, 325). Não obstante, com o avanço técnico e o estabelecimento do rádio, esse gênero musical espalhou-se rapidamente por toda a sociedade e, por conseguinte, sua manutenção reflete uma significativa mudança de sua função, à qual se encontram subordinadas todas as formas de música. Nesses termos, o entretenimento e os momentos isolados de júbilo não são um problema em si. A subordinação ao mercado alimenta uma contradição que aproxima música ligeira de música séria: a independência da última resultaria em sua aniquilação no mercado de consumo cultural, ao passo que a primeira, como pura reprodução e imitação de modelos, não poderia reclamar um estatuto estético distinto. A conclusão é de que, preso no entremeio dessa relação, o indivíduo encontra na liberdade de arbítrio apenas uma ilusão: sua liquidação “é a verdadeira assinatura da nova situação musical” (Adorno 1938, 327).

Com efeito, a tese de uma suposta superioridade da música ligeira baseada em seu amplo espectro de difusão, sob a justificativa da possibilidade de emancipação que supostamente carrega, é igualmente falsa. Como

será apontado, a investigação da estrutura musical e do modo e função da difusão inviabiliza tal tese. Do mesmo modo, a música séria que não se divorcia do consumo é também submetida à lei do mercado e, por conseguinte, convertida em mercadoria. Seu valor passa a ser medido a partir da possibilidade de venda que, a seu turno, é sustentada por fetiches: por exemplo, um número cada vez menor de obras é responsável por representar o todo da música dita “clássica”. Em detrimento da qualidade de tais obras, o critério passa a ser o de uma eficácia pautada no monopólio que o sucesso implica a determinadas obras, reproduzidas, por conseguinte, em maior frequência⁹. Ademais, figuras isoladas passam a representar o todo: o maestro, o tenor, a soprano, os *virtuosi* do piano e do violino (e seus valiosos e antigos instrumentos) e, na própria composição, verifica-se o privilégio à curta série melodiosa, isto é, à subordinação de toda a composição à expectativa de um “intervalo de encantamento”¹⁰ (*Reizmoment*). Considerada nessa perspectiva, a saber, como mercadoria, a música clássica não apresenta qualquer distinção em relação à música dita ligeira: ambas são “fetichizadas e extirpadas de todas as funções que poderiam conferir-lhes sentido, de modo que as respondem no mesmo isolamento, distantes da significação do todo e determinadas pelo sucesso, as emoções cegas e irracionais”, frente às quais é familiar “o completamente estranho, estranho como a consciência das massas separada por um espesso véu e como o mudo que tenta falar” (Adorno 1938, 329-330).

Evidencia-se assim como o conceito de fetiche em Adorno é resultado da combinação de seu emprego por Freud e por Marx.¹¹ Segundo o próprio autor, o fetichismo só faz sentido se extrapola o âmbito exclusivamente

⁹ Considere-se, a título de exemplo, a quantidade de gravações disponíveis (já naquela época) de *As quatro estações*, de Vivaldi, do *Concerto para Piano No 21*, de Mozart e da *Sinfonia No 5*, de Beethoven.

¹⁰ Tal seria o caso, segundo Adorno, da música de Igor Stravinski. Para Adorno, suas composições não apenas provocam uma regressão à infância como manipulam tal regressão (Adorno 2002, 129-134).

¹¹ Para um comentário mais aprofundado, ver: Safatle 2007, 365-406.

psicológico: o fato de “que ‘valores’ sejam consumidos, e afetos atraídos para si sem que suas qualidades específicas sequer atinjam a consciência dos consumidores, é uma expressão subsequente do seu caráter de mercadoria” (Adorno 1938, 330). O que toma lugar, de acordo com a perspectiva marxista, é a alienação do produto tanto daquele que o fabrica quanto do que o consome. O caráter objetivo do sucesso da obra de arte musical não está na “imanência” de sua qualidade, mas sim em uma “fabricação” alcançada pelo valor monetário de sua aquisição, isto é, seu valor de troca. Com efeito, o valor de uso é anulado, ou melhor, é identificado ao valor de troca. Ao mesmo tempo, a peculiaridade da esfera cultural não confere ao seu produto a materialidade característica das relações de troca: existe uma espécie de imediatidade em relação aos bens culturais que, a princípio, os ligaria ao seu uso. Da mesma forma, essa imediatidade é uma ilusão, porquanto o produto cultural é alienado. É justamente nessa alternância entre os valores de uso e troca que consiste a especificidade do caráter fetichista na música, a saber, na alternância entre a aparência do imediato e a ausência de tal aparência pela própria inexistência de uma relação genuína com o objeto. Ademais, “todo aspecto ‘psicológico’ subsequente depende da substituição social: isto é, que o prazer não é mais nada, mas apenas racionalizado como tal” (Adorno 1938, 331). Isso, a seu turno, não inviabiliza o valor da noção freudiana de fetiche, para a qual ele é, grosso modo, a concretização de uma sinédoque em que a parte de um corpo ou um objeto relacionado a ele substitui a representação do corpo inteiro, da mesma forma que procura preencher uma ausência. É essa mesma operação que se verifica na obra de arte, que tem sua totalidade suprimida em proveito de aspectos fragmentários que a compõem. Ao mesmo tempo, fetichizadas, as obras de arte transformam-se em valor de troca, o qual, em toda sua abstração, se torna o objeto de prazer possível, o único fim que os bens culturais passaram a ter, de tal modo que aquele

“que possui dinheiro para as compras delicia-se no próprio ato de fazer compras” (Adorno 1938, 332).

*

O diagnóstico da regressão da audição constitui a segunda face da reflexão dialética adorniana, porquanto “a consciência auditiva das massas é apropriada à música fetichizada” (Adorno 1938, 338) e, precisamente, somente por isso: a existência de ambas as faces constitui uma relação recíproca. Ao passo que, sob o fetichismo musical, o inconsciente das massas é “esmaecido” (*abgeblendet*) e seu consciente é subjugado e direcionado, tal estado de espírito, a seu turno, é responsável pela perpetuação da indústria cultural, “mesmo que [aquele] claramente não se deixe reduzir por esta”. A despeito da impossibilidade dessa redução, Adorno considera que em tal espírito tomou lugar uma regressão da audição. Como apontado acima, não se trata de sustentar a tese da inferioridade do gosto ou da obra produzida. A questão é que, com o advento das técnicas midiáticas (o rádio, a fotografia e o cinema, especificamente), a oferta cultural se intensifica progressivamente, bem como sua difusão para cada vez mais pessoas, mediante a propaganda. Para Adorno, tal processo é marcado por uma regressão de indivíduos “compulsivamente reprimidos” (*zwangshaft Zurückgestauten*): a audição moderna regrediu para um estágio *infantil*, sobretudo porque os ouvintes se encontram desprovidos da possibilidade de um “conhecimento consciente da música”, corolário do “assalto” de sua liberdade, caracterizado, por sua vez, pelo paradoxo do excesso de liberdade concedida pela ilusão da variedade de conteúdos disponibilizados pela indústria cultural. Como visto, tal variedade é ilusória porque consiste em repetições de modelos e arquétipos que basicamente dizem o mesmo reiteradamente, e em relação aos quais os ouvintes “flutuam entre o amplo

esquecimento e o repentino reconhecimento, que imediatamente desaparece de novo” (Adorno 1938, 339), presos em um ciclo que o monopólio cultural não permite que se rompa. Suas obras possuem uma configuração específica: “a ridicularização masoquista do próprio desejo voltado à felicidade infantil perdida, ou o comprometimento do próprio anseio pela felicidade [*Glücksverlangen*]”, mediante “a regressão em uma infância, cuja inacessibilidade se mostra na inacessibilidade da alegria – essa é uma característica específica da nova audição, e nada que chega aos ouvidos é poupado desse esquema de apropriação”. A apropriação está ligada à ideia de propriedade do bem cultural fabricada pela propaganda, outro aspecto determinante da audição regressiva, na qual as massas “precisam e demandam aquilo para o qual são persuadidas a comprar” (Adorno 1938, 341-342).

Todos esses elementos são responsáveis por constituir, segundo Adorno, um estado de passividade típico da infância. A ele são associadas sensações de impotência e resignação. A propaganda cria uma (falsa) identidade entre produto e consumidor, apazigua a estranheza gerada pelo fato da música ligeira ser, ao mesmo tempo, distante e próxima daqueles que a escutam. Isso se dá de acordo com um mecanismo do esquecer e recordar, sinais de uma audição alheia e distraída: por mais que uma determinada música nada diga sobre ele mesmo e o que o circunda, o ouvinte se “lembra” de trechos e refrões que, em sua audição desatenta, criam a sensação de familiaridade. Ao fim, continua Adorno, a própria configuração musical impede uma audição concentrada e que, caso realizada, torna-se imediatamente insuportável para o ouvinte. A regressão, portanto, se dá na perda da capacidade do ouvir atento e concentrado, é, nesse

sentido, marcada pela apercepção¹². A audição desconcentrada inviabiliza qualquer possibilidade de apreensão da totalidade da obra e presencia a emancipação das partes que testemunha a mudança do interesse musical para o “atrativo particular”, o colorido, que, segundo Adorno, provoca o deleite (*Entzücken*) nas crianças. Na verdade, mesmo a relação com o fragmento é usurpada, pois o indivíduo é incapaz de “síntese”. Ademais, existe nesse comportamento, sustentado pela familiaridade com o estranho, uma espécie de tabu anti-intelectualista que rejeita críticas e propostas musicais distintas, tachando-as de dissonantes e cacofônicas. Adorno qualifica tal comportamento como neurótico, pois incessantemente insiste na necessidade do mesmo (o sempre igual) e cria, assim, uma compulsão à repetição¹³: “os ouvintes que sofrem a regressão comportam-se como crianças. Demandam sempre com uma malícia obstinada aquele aperitivo que lhes foi dado anteriormente” (Adorno 1938, 345). A música de sucesso, como reiteração do mesmo, desfruta de intensa efemeridade. É constituída por uma “linguagem infantil” composta por fragmentos e resíduos, subversões da linguagem artística genuína, “adulta”. Viver sob essas condições é manter uma constante prática masoquista: o prazer gerado à custa da renúncia de si, da própria liberdade, esconde uma realidade colossal, uma espécie de lapso de consciência do estado de provisoriidade da situação na qual todos se encontram (Adorno 1938, 341-345).

¹² Do mesmo modo que, reconhece Adorno, Benjamin já havia constatado no cinema, com sua lógica de choques (Cf. Benjamin 1987, 190-194).

¹³ A repetição é considerada por Lacan um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise (Lacan 2008). A noção figura por todo o pensamento freudiano e sua formulação acompanhada da noção de “compulsão” se dá em 1914. Nela, Freud postula a compulsão à repetição (*Wiederholungszwang*) como uma atitude alternativa à efetiva rememoração de eventos reprimidos e que toma forma por meio da atuação (*Agieren*) repetitiva e inconsciente de sintomas e traços patológicos, tornando-se, em certo sentido, um modo próprio de recordação. Dessa forma, estabelece-se uma íntima relação entre recordação, resistência, repressão, repetição e, mesmo, regressão (Cf. Freud 2010, 149-151).

*

Frente à conjuntura caracterizada, a nova função musical, quando não anula, abranda decisivamente aquilo que Adorno considera uma das principais finalidades da música: a instância de apaziguamento das pulsações (*Triebe*), que passa a dar lugar, por sua flagrante inadequação dialética, exclusivamente ao cômico (*komisch*), fundado no fato de “que algo completamente inútil é conduzido com todos os sinais visíveis do esforço de um trabalho sério” (Adorno 1938, 353): a estranheza gera o riso, sinal da “decadência da sacra reconciliação” (*sakrale Versöhnlichkeit*). Além disso, “a audição regressiva está sempre pronta para se degenerar em furor” (Adorno 1938, 350), o que, segundo Adorno, justifica o tom enérgico e conservador de toda negação ao diferente, presente até mesmo no fato de que “gostariam de ridicularizar e destruir aquilo que ainda ontem os extasiava, como se quisessem tardiamente vingar-se do fato de que não era êxtase algum” (Adorno 1938, 351).

Com efeito, só é possível falar em progresso técnico naquilo que tange as mídias que transmitem a música. Quanto ao próprio material da música de massas, não há qualquer inovação. Para Adorno, toda a harmonia e a constituição de linhas melódicas constituem invenções de séculos passados e que não obtiveram qualquer tipo de refinamento ou desenvolvimento, a despeito de sua aparência — um “engodo colorístico” — sugerir o contrário. As “novas possibilidades” anunciadas pela propaganda da música popular não passam de ilusões. A verdadeira “racionalidade” que presta à noção de progresso um sentido positivo é resultado de uma dialética harmônica, consistente, entre o conjunto da sociedade (*Gesellschaftsganzen*) e a obra de arte em sua individualidade. A ausência de tal qualidade na música voltada ao consumo atesta, nesses termos, a mais profunda irracionalidade, ou, como qualificado na *Dialética do Esclarecimento*, uma

“racionalidade corrosiva [*zersetzende Rationalität*]” (Adorno; Horkheimer 1985, 19). Assim, qualquer possibilidade de progresso da música ligeira está completamente submetida e só pode ser considerada de tal modo se de acordo com a dialética na qual se encontra com a sociedade da indústria cultural, isto é: a progressão seria equiparada com o domínio sobre ela, traduzida em seus termos e, assim, culminando no fortalecimento de tal domínio. A tentativa de alcançar um meio termo produz somente aquilo que passa a assumir um status solipsista, fora do espectro de frequência que os ouvidos regressivos são capazes de captar, indiferente à recepção. A tensão entre os dois âmbitos musicais é tão forte que a música séria vive uma constante ameaça de extinção (Adorno 1938, 350-353).

Frente a essa inexorável e maligna dialética, surge inevitavelmente a indagação da possibilidade de sua superação. Apesar de não visualizar concretamente tal cenário, a convicção de Adorno da possibilidade de uma mudança de conjuntura está repousada na retomada pela arte, na individualidade dos representantes mais fiéis ao seu propósito, de sua natureza autenticamente *artística*. A tais indivíduos cabe restaurar o vínculo da arte com a sociedade e, por conseguinte, com a força de sua coletividade, constituída por indivíduos outrora privados de si mesmos. Anos depois da publicação do ensaio *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*, Adorno fala da necessidade da constituição de uma “filosofia da nova música”, na qual a vanguarda figuraria como a única arte autêntica, por sua radicalidade, seu caráter de improvisado e variação, sua permanente confrontação com o novo, finalmente, por estar “excluída da cultura oficial”: “a filosofia da música só é possível como filosofia da nova música” (Adorno 2002, 19) e a vanguarda só realiza a arte autêntica, manifestação objetiva do espírito, se se mantém intrepidamente como vanguarda. Não gratuitamente, afirma Adorno, compositores como Arnold Schönberg despertam medo e repulsa na maioria do público. Todavia,

tais sentimentos não repousam em sua suposta “incompreensibilidade, mas por justamente serem compreendidos demasiadamente bem. Sua música dá forma a cada medo, terror, a cada percepção sobre o estado catastrófico da sociedade, do qual os outros só podem escapar ao passo que regridem” (Adorno 1938, 355).

Referências

ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Digitale Bibliothek Band 97 (CD-ROM).

ADORNO, Theodor. Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*. Herausgegeben von Max Horkheimer, Jahrgang 7, 1938, p. 321-356.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. (Tradução de Guido Antonio de Almeida). Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. *Filosofia da Nova Música*. (Tradução de Magda França). São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. (Tradução de Marco Antonio Casanova) Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 2011.

ADORNO, Theodor. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. (Tradução de Verlaine Freitas). São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor. *Primeiros escritos filosóficos*. (Tradução de Verlaine Freitas). São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BALINT, Michael. *Thrills and Regressions*. London: Maresfield Library, 1987.

- BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. In: *Obras Completas, volume 1 - Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- FREUD, Sigmund. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: *Gesammelte Werke (Band 5)*. Frankfurt/London: S. Fischer Verlag/Imago, 1942.
- FREUD, Sigmund. Die Traumdeutung. In: *Gesammelte Werke (Band 2/3)*. Frankfurt/London: S. Fischer Verlag/Imago, 1942.
- FREUD, Sigmund. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. In: *Gesammelte Werke (Band 10)*. Frankfurt/London: S. Fischer Verlag/Imago, 1946.
- FREUD, Sigmund. A predisposição à neurose obsessiva. In: *Obras completas (Volume 10)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: *Obras completas (Volume 10)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. Psicologia das Massas e análise do Eu. In: *Obras Completas (Volume 15)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. O fetichismo. In: *Obras completas (Volume 17)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: *Obras Completas (Volume 17)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras completas (Volume 6)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2018.

LACAN, Jaques. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (Seminário, livro 11)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ROBINSON, J. B. The jazz essays of Theodor Adorno: some thoughts on jazz reception in Weimar Germany. *Popular Music*, v. 13 (1), 1994, p 1-25.

SAFATLE, Vladimir. Fetichismo e mimesis na filosofia da música adorniana. *Discurso*, n. 37, 2007, p. 365-406.

WITKIN, Robert W. Why Did Adorno “Hate” Jazz? *Sociological Theory*, v. 18 (1), 2000, p. 145-170.

História, memória e psicanálise: opostas ou complementares?

*Sérgio Marcondes*¹

Discussões sobre em que consiste a memória humana e quais as suas relações com a possível recuperação do passado e com a história foram tópicos desenvolvidos, em especial na filosofia, desde a Antiguidade greco-romana. No século XIX, com o surgimento da disciplina da psicologia e sua separação da filosofia, a memória, como outros processos que ocorrem na mente humana, passou a receber extensivas formulações teóricas e experimentais. No entanto, até as primeiras décadas do século XX, esse debate não foi tão perceptível na historiografia da época, apesar da proximidade temática entre a memória, como recordação do passado, e a história, como uma narrativa sobre aquele mesmo passado. Isso se deveu ao fato de que a grande maioria das teorias sobre a memória desenvolvidas até aquele momento se referia à memória como uma faculdade individual e pessoal, que ocorria de maneira independente de contextos econômicos, políticos e sociais. Como a história se propunha a analisar exatamente esses contextos coletivos, via com certa desconfiança a possibilidade de se estudar historicamente uma faculdade individual e “mental”. Com o surgimento da chamada Escola dos *Annales* e a crítica à chamada história positivista ou metódica do final do século XIX, ainda foi acrescentado um outro elemento a esta crítica: a história que tratava de um único indivíduo se confundia com a história dos grandes nomes e dos grandes feitos, com a

¹ Doutorando em História das Ciências - Fundação Oswaldo Cruz.

história baseada na exaltação de personalidades como reis ou chefes militares, que era exatamente um dos pontos mais criticados pelos historiadores da revista *Annales*.

O conceito de memória coletiva, desenvolvido a partir da década de 1920 pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, mudou um pouco esse panorama: agora as ciências sociais e a história podiam trabalhar com a memória, entendida como relacionada e, em grande parte, determinada pelo contexto social e cultural. No entanto, mesmo assim esse conceito não teve muita influência sobre a historiografia até a década de 1970, quando um grupo de historiadores franceses se baseou na obra de Halbwachs para teorizar sobre história e memória. Essa corrente da historiografia francesa se caracterizou por deslegitimar o conceito de memória e colocá-lo em oposição à história, entendendo a memória coletiva como eminentemente subjetiva, irracional e sujeita a distorções constantes, que deveriam ser corrigidas pelos historiadores profissionais. Essa produção acabou por causar uma reação posterior, na qual novos autores, inclusive historiadores, passaram a criticar a oposição radical entre memória e história e a defender que a memória é a matéria-prima privilegiada para a feitura da história. A relação entre história e memória continua a ser, até os dias atuais, um dos tópicos mais ardentemente discutidos na historiografia.

Após a década de 1970, muitas obras passaram a discutir a relação entre história e memória², e alguns chegaram a acrescentar elementos psicanalíticos nessa discussão³. No entanto, a maioria desses autores tendeu a considerar os conceitos de memória coletiva a partir de Halbwachs e de memória individual a partir de Freud como opostos, e a escolher apenas

² Além de Le Goff (1988; 2003) e Nora (1984), citados mais adiante no artigo, podemos citar também alguns outros exemplos, numa bibliografia bem seletiva: Hobsbawm; Ranger (1983); Lowenthal (1985); Hutton (1993); Samuel (1994); Ricoeur (2000).

³ Em especial, Friedländer (1978); Gay (1986).

um deles como seu referencial teórico. Mesmo em um artigo cujo título cita os dois autores, o historiador estadunidense Patrick Hutton afirma que uma melhor apreciação das teorias de Freud serviria para evidenciar os limites da proposta de Halbwachs e de seus seguidores posteriores (Hutton 1994, 155).

Defendo que existem aspectos das duas teorias que podem ser utilizados de maneira complementar pelos historiadores, como em relação à questão do trauma, até porque, na maioria dos casos, é praticamente impossível para um historiador separar que aspectos de uma determinada memória são individuais e quais são sociais ou coletivos. Da mesma maneira, a valorização recente da memória e sua visão como complementar à história, e não mais oposta ou inferior a esta, permite que se considere que, nesse sentido, a historiografia mais recente se aproximou da psicanálise, que desde os seus inícios sempre valorizou a memória individual, existente no inconsciente, como a via privilegiada para se entender o passado e as perturbações psicológicas. Neste artigo, apresentaremos em primeiro lugar a crítica atual das oposições entre história e memória, feita pelo historiador Jörn Rüsen, escolhido como um exemplo entre os vários autores que têm tematizado essa questão recentemente⁴, para, a seguir, mostrar como determinadas leituras da obra de Halbwachs acabaram por levar a um distanciamento teórico entre história e psicanálise em relação ao conceito de memória. Por fim, defendemos que a utilização mais recente de conceitos como luto, trauma e transferência na elaboração de narrativas históricas tem favorecido um retorno à obra de Freud, diminuindo o distanciamento entre as duas disciplinas e podendo servir como um modelo para se pensar a relação entre história, memória e psicanálise.

⁴ Em especial, Aleida Assmann e Jan Assmann e Paul Ricoeur.

A consciência histórica como memória

O historiador alemão Jörn Rüsen, em um texto de 2009, trata de várias questões de “meta-história”, como ele denomina a reflexão teórica sobre a historiografia, entre elas, a relação entre história e memória. Para ele, os autores do discurso sobre a memória, como Maurice Halbwachs, Pierre Nora e Jan Assmann, procuravam manter uma distinção rígida entre as memórias coletivas, vistas como eminentemente irracionais e mais relacionadas à imaginação, e o pensamento histórico, procedimento racional pelo qual se chegaria a um conhecimento próximo do que realmente aconteceu. No entanto, essa distinção ignorava o papel das expectativas e das intenções voltadas para o futuro na representação do passado. Ao considerar a memória como voltada apenas para o passado, esses autores não levaram em conta que o resgate dessa memória no presente também inclui perspectivas e expectativas futuras. Assim, para o historiador alemão, é muito mais útil mediar ou mesmo tentar sintetizar essas duas perspectivas, memória e pensamento histórico, de apresentar e representar o passado, do que insistir na oposição entre as duas (Rüsen 2009, 165-166).

Para fazer essa mediação, Rüsen trabalha com algumas classificações de memória, em especial com uma sequência progressiva na qual a memória vai adquirindo maior grau de estabilidade e passando a ter um papel cultural mais importante, a partir de uma *memória comunicativa*, passando por uma *memória coletiva*, até chegar à *memória cultural*. A última, segundo o autor, “representa o núcleo da identidade histórica”, produz “rituais e atuações altamente institucionalizadas” e “tem um lugar fixo na vida cultural de um grupo”. É possível analisar historicamente as mudanças entre esses diferentes níveis de memória: “processos históricos de longa duração podem ser interpretados pelo uso de hipóteses de

transformação comunicativa nas memórias coletiva, comunicativa e cultural” (Rüsen 2009, 166-167).

Citando o trabalho de uma importante autora sobre as teorias da memória, Aleida Assmann, Rüsen apresenta em outro trecho uma classificação um pouco diferente, substituindo a memória comunicativa pela memória individual, que seria composta por dois tipos: a memória episódica e a memória geracional. Em relação a essa memória individual, o autor afirma a importância da memória do corpo, “lugar para experiências extremamente individuais” que “não podem ser completamente integradas nas dimensões sociocultural ou comunicativa” (Rüsen 2009, 167, n. 6). Aqui merece ser destacada a ideia de que existem elementos individuais na memória que não podem ser reduzidos às suas dimensões coletivas, mas que produzem efeitos históricos.

Mais uma vez enfatizando as convergências, e não as divergências, entre memória e história, Rüsen aponta que o que chama de consciência histórica é “uma forma específica de memória histórica”. A consciência histórica é caracterizada por trabalhar com a relação entre diferentes perspectivas temporais “de modo mais elaborado e complexo”, podendo ser definida como “o significado da experiência do tempo, interpretando o passado de modo a compreender o presente e antecipar o futuro”. Pois, para o historiador alemão,

um relacionamento histórico é determinado pela tensão temporal entre passado e presente, por uma diferença qualitativa, suas mediações dialéticas e narrativo-argumentativas no tempo. O poder vital da memória repousa na manutenção viva do passado efetivamente experimentado por aqueles que lembram. O passado torna-se histórico quando o processo mental de voltar no tempo vai além do tempo de vida biográfico e volta à cadeia de gerações (Rüsen 2009, 168).

Assim, Rüsen aponta que as relações entre memória e história são muito mais complexas do que uma simples oposição ou subordinação de uma à outra, como defenderam outros autores que veremos a seguir.

Halbwachs e a memória coletiva

Desde o início do século XX, alguns pensadores têm defendido a existência e estudado um fenômeno que pode ser chamado de memória social ou coletiva (Connerton 1996, 1). Um dos primeiros desses pensadores foi o sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945). Halbwachs inicialmente estudou filosofia, formando-se em 1901. Durante o curso, foi aluno do filósofo Henri Bergson, cuja obra influenciou-o fortemente. Em 1905, encontrou o sociólogo Émile Durkheim e passou a fazer parte do conselho editorial da revista *L'Année Sociologique*, orientando-se preferencialmente para a sociologia. Em 1919, assumiu a cadeira de professor de sociologia na Universidade de Estrasburgo, onde passou a ter contatos com os historiadores Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956) e o psicólogo Charles Blondel (1876-1939). Com os três profissionais, Halbwachs manteve relações estreitas, discutindo sua obra, criticando e incorporando as contribuições dos colegas e também buscando demarcar as fronteiras entre as diferentes disciplinas, em processo de institucionalização (Mucchielli 1999).

Halbwachs foi o primeiro a pensar o conceito de memória coletiva, em especial em suas obras *Os quadros sociais da memória* (1925) e *A memória coletiva* (publicada postumamente em 1950). Para o autor, o processo de retenção e preservação da memória não dependia apenas do indivíduo; para ser duradoura, a memória precisava estar vinculada a quadros sociais ou contextos, que são mecanismos e práticas sociais que permitem sua transmissão e preservação (Nikulin 2015, 11). Como exemplos desses quadros sociais, Halbwachs apontava a família, os grupos

religiosos, a classe social, a escola e a profissão,⁵ mas isso poderia ser ampliado para incluir “toda a vida material e moral” com a qual o indivíduo tem contato, como este trecho do próprio autor afirmava:

Toda lembrança, por mais pessoal que seja, mesmo aquela dos acontecimentos de que apenas nós fomos testemunha, mesmo aquela de pensamentos e de sentimentos que não foram expressos, está relacionada com todo um conjunto de noções que vários outros possuem, com as pessoas, os grupos, os lugares, as datas, as palavras e formas da linguagem, com raciocínios também e com ideias, ou seja, com toda a vida material e moral das sociedades das quais nós fazemos ou fizemos parte (Halbwachs 1925, 34. Trad. minha).

Para o sociólogo francês, a memória individual é apenas “um aspecto da memória do grupo”, pois mesmo quando narramos ou recontamos memórias que aparentemente são completamente pessoais, como os nossos sonhos, utilizamos linguagens, raciocínios e ideias que nos foram transmitidos pela sociedade em que vivemos: “com frequência, se me lembro, é porque os outros me incitaram a me lembrar, que sua memória vem ao socorro da minha, que a minha se apoia sobre a deles” (Halbwachs 1925, 6, 107. Trad. minha). Assim, a memória individual está sempre inscrita na memória distribuída coletivamente, e, para Halbwachs, não é necessário procurar uma localização física da memória:

Não é preciso buscar onde elas [as memórias] estão, onde elas se conservam, em meu cérebro, ou em alguma parte de meu espírito a que apenas eu tenho acesso, pois elas me são lembradas do exterior, e os grupos dos quais eu faço parte me oferecem a cada instante os meios de reconstruí-las, com a condição de que eu me volte em direção a eles e que eu adote, pelo menos temporariamente, suas maneiras de pensar (Halbwachs 1925, 6. Trad. minha).

⁵ Os três primeiros são títulos de capítulos da obra de Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*.

No trecho citado acima, Halbwachs se coloca em uma posição semelhante àquela de Freud, que sempre rejeitou a teoria localizacionista da mente, que afirmava que toda função ou distúrbio psicológico tem sede em um determinado local ou parte do sistema nervoso⁶. Em outros aspectos, a obra de Halbwachs se opunha diretamente à de Freud: enquanto o psicanalista austríaco defendia que o que fazia com que determinado conteúdo fosse lembrado ou esquecido estava ligado à reação da pessoa àquele conteúdo, ou seja, a fatores psicológicos, Halbwachs enfatizava que ela só seria lembrada ou esquecida por fatores sociais e culturais. Mesmo em relação à linguagem, meio privilegiado de informação na psicanálise, o sociólogo francês defendia que “a memória, a inteligência e a identidade individuais são formadas pelo aprendizado realizado em um grupo, no seio do qual a comunicação é assegurada principalmente pela linguagem” (Mucchielli 1999, 115. Trad. minha).

Em uma resenha datada do mesmo ano da publicação de *Os quadros sociais da memória* (1925), o historiador e fundador da revista *Annales*, Marc Bloch, apresentava a obra de maneira bastante favorável, como sendo “extremamente rica e sugestiva”. Para Bloch, o mais interessante no livro resenhado era a “memória coletiva no próprio sentido da palavra: a conservação das lembranças comuns a todo um grupo humano e sua influência sobre a vida das sociedades” (Bloch 1925, 73. Trad. minha). Bloch destacava uma das ideias centrais de Halbwachs, a de que “todo grupo social retira sua unidade espiritual ao mesmo tempo das tradições que constituem a própria matéria da memória coletiva e das ideias ou convenções que resultam do conhecimento do presente”, como sendo bastante frutífera para os historiadores. Nesse sentido, Bloch comentava como essas duas “espécies de representações coletivas” na verdade não são

⁶ Sobre as teorias localizacionistas e a relação de Freud com elas, ver Guenther 2015.

incompatíveis, mas, pelo contrário, dependem uma da outra: “a sociedade não interpreta ou mesmo não conhece o passado a não ser através do presente; por outro lado, o presente não tem para ela sentido concreto e valor emocional a não ser que, por trás dele, se entreveja um certo espaço de tempo”. Outra ideia de Halbwachs reafirmada por Bloch era a de que “a memória coletiva, como a memória individual, não conserva precisamente o passado; ela o recupera ou o reconstrói sem cessar, partindo do presente” (Bloch 1925, 76-77. Trad. minha). E concluía, introduzindo uma ideia que será retomada por vários historiadores posteriormente, da história racional devendo corrigir a memória coletiva falsa: “o que temos aqui são falsas lembranças. O Sr. Halbwachs não estudará talvez um dia os erros da memória coletiva?” (Bloch 1925, 79-80. Trad. minha).

Apesar das aproximações entre Halbwachs e Bloch, o conceito de memória coletiva foi bem pouco utilizado após a morte do sociólogo francês, em 1945. Segundo Marie-Claire Lavabre, será só a partir da década de 1970 que se encontrarão títulos de artigos ou de livros em francês nas áreas de sociologia, história ou ciência política que contenham a palavra “memória” (Lavabre 2000, 48). É exatamente essa década o momento em que alguns historiadores franceses começaram a escrever sobre a memória e suas relações com a história, utilizando as obras de Halbwachs como referenciais importantes, tornando a memória um dos temas privilegiados da historiografia a partir desta época. Um dos primeiros a tratar dessa questão foi o francês Jacques Le Goff (1924-2014). Ele, que já era um medievalista bastante conhecido, filiado à terceira geração da chamada Escola dos *Annales*, escreveu, a partir de 1977, uma série de dez verbetes para a *Enciclopedia Einaudi*, italiana, que foram publicados num volume temático intitulado “Memória-História”, intercalados com verbetes de outros autores (*Enciclopedia Einaudi* 1984). Em 1988, quatro desses verbetes foram publicados, em uma ordem diferente e em francês, em um livro com o

título de *História e Memória*⁷. Posteriormente, os dez verbetes de autoria de Le Goff voltaram a ser publicados em conjunto, tanto em italiano como em francês, e foram traduzidos para o português, em todos os casos mantendo o título de *História e memória*, mas com uma nova organização, que iniciava por “História” e colocava o verbete “Memória” na parte final da obra (Le Goff 2003). O próprio título, e a nova organização dos verbetes dentro do livro, denotava a intenção do historiador francês de colocar a memória em uma posição subordinada à história.

No prefácio para a edição francesa de 1988, Le Goff comentava, sobre as relações entre história e memória: “Tendências ingênuas recentes parecem quase identificar uma com a outra, e mesmo preferir de algum modo a memória, que seria mais autêntica, mais ‘verdadeira’, à história, que seria artificial e que consistiria sobretudo em uma manipulação da memória”. A seguir, ele reconhecia que a história está submetida às “estruturas sociais, ideológicas e políticas” de onde vivem os historiadores e que ela foi muitas vezes submetida a “manipulações conscientes”; mesmo assim, dizia que “a disciplina histórica (...) não deve deixar de buscar a objetividade e de permanecer fundada sob a crença de uma ‘verdade’ histórica”. Embora reconhecendo que a “memória é a matéria primeira da história” e seu caráter “vívido”, Le Goff afirmava que “porque o seu trabalho [da memória] é quase sempre inconsciente, ela é, na verdade, mais perigosamente submetida às manipulações do tempo e das sociedades que pensam do que a disciplina histórica”. Privilegiar demasiadamente a memória, ele concluiu, “é mergulhar no fluxo indomável do tempo” (Le Goff 1988, 10-11. Trad. minha).

Essa questão voltava a aparecer, de maneira mais clara e contundente, no seguinte trecho, do verbete “História”:

⁷ Os verbetes, na sua ordem no livro: “História”, “Memória”, “Antigo/Moderno” e “Passado/Presente”. Ver: Le Goff 1988.

há pelo menos duas histórias e voltarei a este ponto: a da memória coletiva e a dos historiadores. A primeira é essencialmente mítica, deformada, anacrônica, mas constitui o vivo desta relação nunca acabada entre o presente e o passado. É desejável que a informação histórica, fornecida pelos historiadores de ofício, vulgarizada pela escola (ou pelo menos deveria sê-lo) e os *mass media*, corrija esta história tradicional falseada. A história deve esclarecer a memória e ajudá-la a retificar os seus erros (Le Goff 2003, 29).

Na mesma época, outro historiador, também identificado com a terceira geração da Escola dos *Annales* e ligado a Le Goff, organizou uma extensa coletânea de artigos sobre o tema da memória coletiva na França. Pierre Nora já havia escrito alguns artigos sobre teoria da história, mas foi com a publicação do primeiro volume de *Les lieux de memoire* [Os lugares de memória], em 1984, que seu nome ficou ligado definitivamente à questão das relações entre memória e história. Nora foi o organizador dessa obra monumental, que contou com 103 colaboradores diferentes e alcançou o total de quase 5.000 páginas, quando a publicação da primeira edição, em 7 volumes, foi concluída, em 1992. A obra é um tipo de enciclopédia, que pretende fazer um inventário dos lugares onde estaria a memória coletiva. Dividida em três grandes partes, “A República”, “A Nação” e “As Franças”, a obra segue o mesmo caminho de Le Goff, ao opor memória e história e considerar que esta teria o dever de corrigir aquela. Como apontou o historiador estadunidense Jeremy Popkin em uma resenha, “apesar de toda a diversidade dos colaboradores e dos ‘lugares de memória’ examinados, o projeto de Nora tem um único objetivo: desconstruir o passado francês, mostrando que nenhum desses objetos históricos familiares jamais teve um significado fixo” (Popkin 1997, 93-94. Trad. minha).

Além de organizar a obra coletiva, Nora escreveu vários verbetes da enciclopédia e uma extensa introdução, que depois foi publicada como um

artigo independente. Nela, o historiador apresentava o arcabouço teórico do livro e introduzia o conceito de “lugares de memória”, locais específicos para a celebração da memória, em uma sociedade em que a memória não é cultuada: “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não existe memória espontânea, de que se tem que criar arquivos, manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, registrar atas, porque essas operações não são naturais” (Nora 2008, 25. Trad. minha). Ou seja, ao contrário do que se poderia pensar, para Nora, os lugares de memória testemunham a falta de manutenção da memória na sociedade contemporânea, ao contrário de outras culturas de épocas diferentes.

De maneira semelhante a Le Goff, embora aponte qualidades para a memória, o acento de seu texto é nas oposições entre memória e história. De acordo com ele, “a memória é um fenômeno sempre atual, um laço vivido com o presente eterno”, já a história é uma representação do passado; a memória é afetiva e mágica e “só se ajusta a detalhes que a reafirmam”, já a história é “uma operação intelectual e laicizante, que requer análise e discurso crítico”; a memória surge de um grupo ao qual reúne, “é coletiva, plural e individualizada; a história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá vocação universal” (Nora 2008, 21. Trad. minha). Nesse trecho, Nora defende uma posição da história como crítica, atemporal e universal, uma visão que não é majoritária entre a historiografia recente, que tem apontado que a história, como qualquer outra produção humana e social, é influenciada pelos elementos de seu contexto de produção. Mas essa defesa feita por Nora é necessária para que ele reafirme a posição da história, que não estaria sujeita a distorções, como devendo “dessacralizar” ou “deslegitimar” a memória, que para ele “é sempre suspeitosa para a história” (Nora 2008, 21. Trad. minha). Embora a partir da década de 1990 essa visão tenha passado a ser criticada,

continua a exercer uma grande influência sobre alguns historiadores, como mostra este trecho de um livro recente de Patrick Hutton:

História e memória partilham uma curiosidade comum com o passado. Embora elas possam às vezes se sobrepor como perspectivas do presente no passado, elas são diferentes em seus recursos e em suas contribuições para a cultura. História é racional e analítica; memória é emocional e inspiracional. Além do mais, seu apelo em relação ao passado é diferente. História fixa o passado em uma narrativa que busca fornecer uma medida de certeza sobre como era o passado, mas sempre a uma distância crítica. Memória, por contraste, pode a qualquer momento evocar o passado em todas suas possibilidades, importando o passado para o presente na medida em que este possa ser imaginado (Hutton 2016, 1-2. Trad. minha).

Essa história racional, distanciada criticamente do passado e sem imaginação defendida por Hutton não tem espaço para tratar de emoções e sentimentos individuais; por isso, talvez, ela tenha dificuldade em lidar com questões como o Holocausto e os traumas, como veremos a seguir.

Trauma, transferência e memória na história

Na introdução a um volume que trata da memória na história da filosofia, o filósofo estadunidense Dmitri Nikulin afirma que “contra a tese da separação entre história e memória, contra Halbwachs e Nora, eu gostaria de defender que a maneira pela qual a história é constituída não pode ser isolada da maneira pela qual ela é preservada”. Se a memória desempenha um papel na preservação do passado, diz Nikulin, a história necessita da memória. Além disso, ele contrapõe à concepção ocidental moderna da história como um empreendimento universal e racional a ideia de que pode haver “muitas histórias diferentes nas quais nós participamos ao mesmo tempo”. Continuando, afirma que:

Em particular, uma história necessita da memória para ser transmitida, interpretada e restaurada em referência àquelas coisas que são lembradas e referidas dentro de uma narrativa histórica. A coleção do que é lembrado e acionado novamente, mantida como nomes (de pessoas, coisas ou eventos) ou imagens dentro de uma narrativa organizada (geralmente, uma lista) pode ser chamada o histórico da história. Entretanto, o que é preservado precisa de uma apropriação, explicação e (re)interpretação, o que torna o histórico compreensível e com significado, e, portanto, uma história (Nikulin 2015, 16. Trad. minha).

Essa apropriação, explicação e interpretação é feita, então, na forma narrativa ou de uma “fábula”. Dessa maneira, as várias histórias de que participamos simultaneamente são contadas e adquirem sentido. Rüsen também concorda que o objetivo do historiador é produzir uma narrativa que dê sentido ao passado, como coloca no próprio título de seu artigo citado aqui. Mas existem limites à produção de sentido, como no caso do Holocausto.

Segundo o historiador estadunidense Dominick LaCapra, o Holocausto judeu na Segunda Guerra Mundial foi ao mesmo tempo reprimido e “canonizado” nas décadas do pós-guerra, podendo funcionar como um ponto de ruptura entre o modernismo e o pós-modernismo (LaCapra 1994, xi). Portanto, LaCapra defende que, dessas duas maneiras, o Holocausto, enquanto uma questão histórica, acaba por não ser enfrentado ou discutido, pois ou é “reprimido” e, assim, esquecido, ou “canonizado”, passando a ter um status que não permite discussões a seu respeito. Do mesmo modo, analisar a questão do Holocausto e do trauma associado ao evento é bastante difícil tanto para a história como para a psicanálise. No caso da última, o Holocausto produziu traumas tão intensos que só com muita dificuldade podem ser trazidos à consciência através da terapia, para se tentar lidar melhor com eles. Mas mesmo em relação à história,

duas dificuldades aparecem inicialmente: primeiro, embora o Holocausto tenha sido também um fenômeno coletivo e possa ser estudado em aspectos coletivos, quantitativos, sociais e econômicos, as reações individuais a ele variam bastante, introduzindo a questão de como trabalhar com fatores mais pessoais e introspectivos na história; além disso, a história é por definição uma disciplina que exercita a análise crítica de fontes e testemunhos e, por isso, tem muita dificuldade para trabalhar com silêncios, ausências, lacunas, que, no entanto, podem ser tão reveladoras como qualquer documento. Como colocou um sobrevivente do Holocausto, o escritor italiano Primo Levi:

Nós, que sobrevivemos aos Campos, não somos verdadeiras testemunhas. Esta é uma ideia incômoda que passei aos poucos a aceitar, ao ler o que outros sobreviventes escreveram – inclusive eu mesmo, quando releio meus textos após alguns anos. Nós, sobreviventes, somos uma minoria não só minúscula, como também anômala. Somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, jamais tocaram o fundo. Os que tocaram, e que viram a face das Górgonas, não voltaram, ou voltaram sem palavras (Levi, citado em Hobsbawm 1995, 11).

Em relação a isso, Jörn Rüsen aponta que, embora os estudos históricos devam buscar fazer uma crítica esclarecedora das memórias recalçadas ou falseadas, há o perigo de que a interpretação histórica acabe por se tornar uma “prática cultural de destigmatização”, uma vez que transforma o trauma em uma história distanciada e analítica (Rüsen 2009, 199). Para evitar isso, o historiador alemão defende uma mudança na própria maneira de se fazer história, causando uma espécie de “traumatização secundária”. A narrativa histórica em si deve se adequar e passar por uma série de mudanças de procedimentos, que Rüsen detalha da seguinte maneira:

No nível dos princípios fundamentais de geração de sentido histórico, ao interpretar eventos, a ausência de sentido precisa se tornar, ela mesma, um elemento constitutivo do sentido:

- ao invés da anonimização, deveria claramente ser dito o que aconteceu por meio da chocante nudez da factualidade rude;
- ao invés de subjugar os eventos às categorias dotadas de sentido, os eventos deveriam ser situados em padrões interpretativos que problematizem as categorias tradicionais de sentido histórico;
- ao invés de normalizar a história como dissolvente dos elementos destrutivos, deve-se manter a memória da “normalidade da exceção”. Devem ser lembrados o horror embaixo da fina capa da vida cotidiana, a banalidade do mal etc.;
- ao invés de moralizar, a interpretação histórica precisa indicar os limites da moralidade, ou melhor, sua fragilidade interna;
- ao invés de estetizar, a interpretação histórica deveria enfatizar a brutal feiura da desumanização;
- ao invés de suavizar experiências traumáticas pela teleologia, a história deve apresentar o fluxo do tempo como sendo obstruído na relação temporal entre o passado dos eventos traumáticos e a presença de sua comemoração (Rüsen 2009, 199-200).

Ele conclui que “os choros das vítimas, os risos dos perpetradores e o eloquente silêncio dos espectadores morrem quando o curso do tempo adquire sua forma histórica normal para orientar as pessoas dentro dele. A traumatização secundária é uma chance de dar voz a esse conjunto de desumanização” e evitar que a desumanização siga adiante (Rüsen 2009, 200). Portanto, para o historiador alemão, a história não deve se refugiar em uma posição supostamente crítica, objetiva e racional, pois o que acaba produzindo em alguns casos é uma desumanização de seus objetos.

Além disso, para Rüsen, é possível se trabalhar ao mesmo tempo com conceitos historiográficos e psicanalíticos:

(...) É muito mais fácil olhar somente para os mecanismos de recalque da narrativa histórica e perguntar pelo que eles não nos dizem. É melhor perguntar como eles contam o passado com o objetivo de se manterem em silêncio sobre a experiência hedionda. A psicanálise pode ensinar os historiadores que há várias possibilidades de fazer com que a ausência de sentido das experiências do passado passe a ser dotada de sentido ao representá-las historicamente como um alívio. Aqueles que se sabem envolvidos e são responsáveis tendem a aliviar a si mesmos ao extraditar seu passado fora da fronteira de sua própria história e projetá-lo dentro das fronteiras alheias (Rüsen, 2009, 198).

Apesar das críticas recentes à psicanálise como método terapêutico ou teoria psicológica, para LaCapra, a psicanálise ainda pode ser muito produtiva se pensada como um “modo de pensamento inerentemente historicizado e intimamente conectado com preocupações sociais, políticas e éticas” (LaCapra 1994, xi-xii. Trad. minha). Embora as tentativas de Freud e de seus sucessores de combinar explicitamente história e psicanálise, em especial através das chamadas “psicohistórias”, biografias de figuras históricas analisadas de maneira psicanalítica, tenham sido bastante criticadas teoricamente, apesar de terem tido apelo junto ao público leitor⁸, essa não foi a única maneira pela qual se pensou uma utilização das teorias de Freud pelos historiadores.

Uma dessas maneiras pelas quais a psicanálise pode contribuir para os estudos históricos, segundo LaCapra, é através do conceito de transferência, que ele utiliza de uma maneira mais ampla do que a definição psicanalítica do processo que ocorre entre o analista e o analisando durante uma terapia, pelo qual o analista passa a ser objeto de partes dos desejos inconscientes do analisando (Laplanche; Pontalis 2001, 514). O historiador estadunidense considera também transferência “a maneira pela

⁸ Embora o historiador Peter Gay tenha defendido o gênero em sua obra *Freud for Historians* (1986), outros balanços são críticos ao gênero, como Stannard (1980) e Dosse (2009, 321-340).

qual problemas e processos ativos nos textos e artefatos que estudamos são repetidos de forma deslocada, muitas vezes disfarçada ou distorcida, nas nossas próprias narrativas sobre eles” (LaCapra 1994, 111. Trad. minha).

A ideia do deslocamento, do disfarce (ou encobrimento) e distorção dos processos colocada por LaCapra permite que apresentemos aqui algumas considerações de Sigmund Freud sobre a questão do recalque e da memória. Em alguns de seus primeiros textos, “O mecanismo psíquico do esquecimento” (1898) e “Lembranças encobridoras” (de 1899), Freud desenvolveu a sua teoria do recalque. Assim, ele passava a dar ênfase não tanto à fidelidade das lembranças, mas sim ao esquecimento, visto como um processo que “recebe a influência de diversos fatores, como a constituição psíquica do indivíduo, a força da impressão do sistema, esforço empregado para recordar, o estado psíquico atual, entre outros e perpassa pela tríade recalque – resistência – deslocamento” (Ferrarini; Magalhães 2014, 113). A importância dessa tríade vem do fato de que o esquecimento é influenciado pela “atitude favorável ou desfavorável de um dado fator psíquico que se recusa a reproduzir qualquer coisa que possa liberar desprazer, ou que possa subsequentemente levar à liberação de desprazer” (Freud 1996b, 283). Assim, o aparelho psíquico, por resistência ao desprazer, produz o esquecimento através do chamado recalque, que é a força através da qual tais representações negativas e desagradáveis são mantidas fora da consciência. Tendo o acesso à consciência bloqueado pela censura, as representações sofrem o processo de deslocamento, pelo qual se produzem representações alternativas, ou lembranças encobridoras, lembranças irrelevantes que buscam substituir o conteúdo das outras lembranças negativas para evitar que estas venham à tona, ou seja, à consciência. Assim, as recordações iniciais seriam falseadas e, ao final, “substituídas por um conteúdo de fantasia” (Ferrarini; Magalhães 2014,

113-114). Da mesma maneira, os “problemas e processos ativos”, muitas vezes de natureza pessoal, citados por LaCapra são, em sua forma textual, encobertos ou deslocados na escrita do historiador, contribuindo para reprimir ou esconder determinadas questões.

Dessa maneira, ao longo do desenvolvimento da teoria psicanalítica, Freud se afastou da ideia inicial de que a memória recuperaria os eventos como eles realmente ocorreram para chegar à conclusão de que a memória produz uma “narrativa” ou uma “recriação” dos fatos, o que podemos aproximar ao trabalho do historiador de reconstruir o passado. Já desde *A interpretação dos sonhos* Freud marcava a diferença entre o sonho e o relato do sonho transmitido pelo paciente posteriormente. Esse relato, no qual inevitavelmente aparecem erros e esquecimentos, é a grande via de acesso ao inconsciente, uma vez que não podemos ter acesso direto ao conteúdo do sonho em si, mas apenas ao relato posterior feito pelo sonhador. Já em um texto de 1914, intitulado “Recordar, repetir e elaborar”, Freud acrescentou em sua teorização sobre lembranças e esquecimentos o conceito da “compulsão à repetição”, que afirma que “o indivíduo não mais rememora o que esqueceu ou reprimiu, mas sim reproduz enquanto uma ação, repetindo sem necessariamente saber que o faz”. De acordo com ele, quanto maior for a intensidade da resistência à lembrança desagradável, mais a repetição substituirá a lembrança original (Ferrarini; Magalhães 2014, 114).

Um problema que precisa ser pensado para a utilização da psicanálise em estudos de questões sociais e culturais envolve a aplicabilidade de certos conceitos que se originaram num contexto clínico em relação a indivíduos isolados. LaCapra aponta que, apesar da necessidade de pesquisas aprofundadas para dar substância ou qualificar as afirmativas nesse sentido, seria possível e mesmo desejável essa utilização da psicanálise. Dessa maneira, ele coloca que os conceitos básicos psicanalíticos “devem

ser compreendidos como superando a oposição binária entre indivíduo e sociedade, pois esses conceitos se aplicam a indivíduos sociais cuja relativa individuação ou status coletivo é um problema para investigação e argumento” (LaCapra 1994, 173. Trad. minha). Além disso, mesmo eventos individuais produzem impactos diferentes de acordo com o grupo ao qual a pessoa pertence, e também existem “processos coletivos de interação, reforço mútuo e censura que intensificam a repressão, a negação ou a evasão na resposta aos eventos” (LaCapra 1994, 174. Trad. minha). Em relação ao trauma, muitas vezes, especialmente se for muito intenso, o evento não é processado no momento em que ocorreu, mas apenas após um espaço de tempo ou período de latência, e neste último momento, ele é imediatamente reprimido ou rejeitado. Em um terceiro momento temporal, posterior, o evento novamente retornaria, podendo-se falar então de um “retorno do reprimido”. LaCapra aponta, como possibilidade de evitar essa repetição constante traumática, um processo “controlado criticamente, explícito de repetição que muda uma vida significativamente ao tornar possível a recuperação seletiva e a representação modificada de possibilidades passadas não atualizadas” (LaCapra 1994, 174. Trad. minha). A historiografia pode, assim, complementar a memória ao inquirir sobre as operações desta, “tentar recuperar o que foi reprimido ou ignorado e suplementá-la em maneiras que podem fornecer uma medida de distanciamento crítico sobre a experiência e uma base de ação responsável” (LaCapra 1994, 175. Trad. minha). Em uma passagem posterior do mesmo texto, LaCapra fornece mais elementos sobre como poderia ser feita essa operação de recuperação, usando como exemplo entrevistas feitas com sobreviventes do Holocausto

Com todo o respeito devido a aqueles para quem o risco possa ser muito frequente e muito grande, eu sugiro que, talvez, o entrevistador e o analista (sem

assumir a possibilidade de uma representação puramente transparente da “verdade sem mediações” do testemunho do sobrevivente) deviam tornar-se – ou permitir-se – (...) testemunhas secundárias em um sentido específico, isto é, através de um trabalho de escuta e atenção que expõe o *self* à compreensão empática e, portanto, pelo menos ao trauma mudo. Em outras palavras, deve-se tentar se colocar na posição do outro sem assumir o lugar do outro. (...) Esta possibilidade de autoexposição é uma razão crucial pela qual a pesquisa é frequentemente evitada ou tem alguns efeitos extremamente depressivos. (...) No entanto, a ambivalência radical da repetição – sua “indecibilidade”, se for preferível – implica o papel possível de forças contrárias que podem não curar inteiramente feridas, mas que permitem maneiras mediadas de sobrevivência – forças tais como o próprio luto, onde o pesar é repetido em forma reduzida, controlada normativamente e socialmente suportada. Neste último aspecto, a vítima e, de maneira mais distanciada, o analista ou historiador podem também endereçar diretamente os problemas e tentar efetuar o trabalho sobre eles, (...) essa obra pode, de maneira mais ou menos efetiva, engajar os sujeitos e permitir, mesmo que de maneira fragmentada ou incompletada, uma renovação limitada da vida (LaCapra 1994, 198-199. Trad. minha).

Podemos nos juntar a Rüsen e LaCapra em defesa de uma história que trabalhe com conceitos como trauma, projeção, culpa e transferência, inclusive em suas dimensões psicológicas/psicanalíticas. Uma história que incorpore elementos subjetivos e individuais, não vistos como distorcidos ou irrecuperáveis, mas sim como partes do que constitui a experiência histórica de cada um. Uma história que não pretenda encobrir ou silenciar aspectos traumáticos do passado, mas que também produza condições para permitir que as pessoas lidem melhor com a memória desses elementos no restante da sua vida, ao superarem o constante retorno dos traumas que não foram devidamente trabalhados ou recuperados de maneira crítica.

Referências bibliográficas

- BLOCH, Marc. *Memoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre recent. Revue de Synthèse Historique*, tome XL, n. 118-120, 1925.
- CONNERTON, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- Enciclopédia Einaudi, vol. 1: Memória-História*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.
- FERRARINI, Pâmela Pitágoras Freitas Lima; MAGALHÃES, Lívia Diana Rocha. O conceito de memória na obra freudiana: breves explicações. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, Londrina, v. 5, n. 1, jun. 2014.
- FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 1*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a [1895].
- FREUD, Sigmund. O mecanismo psíquico do esquecimento. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 3*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b [1898].
- FREUD, Sigmund. Nota sobre o “bloco mágico”. In *Obras Completas de Sigmund Freud, vol. 16*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1925].
- FRIEDLÄNDER, Saul. *History and Psychoanalysis*. New York: Holmes & Meyer, 1978.
- GAY, Peter. *Freud for Historians*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- GUENTHER, Katja. *Localization and its Discontents: A Genealogy of Psychoanalysis and the Neuro Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1925. Trad. minha. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html. Consultado em 20/07/2020.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HUTTON, Patrick H. *History as an Art of Memory*. Hanover e Londres: University Press of New England, 1993.

HUTTON, Patrick H. Sigmund Freud and Maurice Halbwachs: The Problem of Memory in Historical Psychology. *The History Teacher*, v. 27, n. 2, fev. 1994.

HUTTON, Patrick H. *The Memory Phenomenon in Contemporary Historical Writing*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

LACAPRA, Dominick. *Representing the Holocaust: history, theory, trauma*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAVABRE, Marie-Claire. Usages et mésusages de la notion de mémoire. *Critique Internationale*, v. 7, pp. 48-57, 2000.

LE GOFF, Jacques. *Histoire et Mémoire*. Gallimard: Folio, 1988.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5ª. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

LOWENTHAL, David. *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- MUCCHIELLI, Laurent. Pour une psychologie collective: l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, v. 1, pp. 103-141, 1999.
- NIKULIN, Dmitri. "Memory in Recollection of Itself". In NIKULIN, Dmitri (Ed.). *Memory. A History*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- NORA, Pierre. *Les lieux de memoire*. 5v. Paris: Gallimard, 1984.
- NORA, Pierre. Entre memoria e historia. La problemática de los lugares. In: *Pierre Nora en les lieux de memoire*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2008.
- POPKIN, Jeremy D. Review of *Realms of Memory: Rethinking the French Past. Volume I: Conflicts and Divisions*. *L'Esprit Créateur*, v. 37, n. 2, summer 1997.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil, 2000.
- RÜSEN, Jorn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 2, n. 2, pp. 163-209, mar. 2009.
- SAMUEL, Raphael. *Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture*. Londres: Verso, 1994.
- STANNARD, David E. *Shrinking History; On Freud and the Failure of Psychohistory*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Da vida na história: ensaio sobre impasses da teoria e história da historiografia desde o ponto de vista da psicanálise

Evandro Santos¹

Para Liane Pessin

Ao fim e ao cabo, a vida começa e termina na inconsciência, e as ações plenamente conscientes não passam de ilhotas num arquipélago de sonhos. Seria tão absurdo reduzir a vida à vigília quanto considerar que a realidade é feita de blocos lisos e perceptíveis em vez de ser um enxame mutante de partículas de energia e matéria vibrátil apenas porque não somos capazes de percebê-las a olho nu. Por isso, nenhuma vida pode ser plenamente narrada ou avaliada em sua felicidade ou em sua loucura sem levar em conta as experiências oníricas.

Paul B. Preciado

Questão de bom senso

Não me recordo exatamente o ano, mas posso afirmar que foi em meados da década de 1990 que assisti, pela televisão, ao comercial de uma conhecida marca de cigarros cujo *slogan* era “questão de bom senso”. Nessa peça de publicidade intitulada “Sonho” (que agora, ao consultar o *YouTube* para começar a escrever este ensaio, sei que foi um trabalho do diretor, fotógrafo e cineasta Ricardo Van Steen), frases são ditas por modelos, homens e mulheres, enquanto imagens com fotografia arrojada para a época e *design* elegante aparecem na tela: “para mim, a única coisa

¹ Professor adjunto de Teoria e Metodologia da História no Departamento de História do CERES e do Programa de Pós-Graduação em História dos Sertões do CERES da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (CERES-UFRN).

verdadeira é o sonho”, “a realidade é o grande sonho”, “você pode tudo quando sonha”, “você é do tamanho dos seus sonhos”. Dividida em atos, tal qual uma peça de teatro clássico, cada frase remete a um deles (quatro atos em quarenta segundos, não foi o *Twitter* que inventou a comunicação enxuta e direta, foi a publicidade televisiva). Mais ou menos carregadas da ideologia neoliberal e seus fetiches, fato é que, ainda assim, essas frases conduzem à reflexão de que a ação humana está ligada, direta ou indiretamente, ao mundo dos sonhos.

Eis o aspecto que escolhi para começar este ensaio sobre alguns impasses e desafios teóricos e historiográficos que tenho observado em alguns debates da área nos últimos anos. Talvez seja importante tornar nítido que os impasses e desafios aos quais me refiro encontram comprovação nas discussões com colegas historiadores brasileiros e seus escritos mais recentes, porém, estão particularmente relacionados com experiências que tive com a teoria psicanalítica nos últimos anos. Primeiro desafio: assumir, com regularidade, aspectos singulares da formação e do pensamento de qualquer sujeito de conhecimento, apesar de todas as limitações e condicionantes postos à escrita de profissionais de história, acostumados a pensar a partir de categorias generalizantes e, pretensamente, universais (Pereira 2018).

Já não mais se trata de autorizar que novos problemas, abordagens e objetos ingressem na ordem do discurso de historiadores, como importantes nomes da historiografia francesa projetaram e executaram, em meados da década de 1970 (Le Goff; Nora 1995). Aliás, antes deles, a história, aquela concebida desde a Europa ocidental e que afetava experiências americanas, africanas e asiáticas havia séculos, já sentia os ventos da mudança. Como resolver, ainda que parcialmente, as consequências para o campo do conhecimento histórico: 1. do “divórcio com comunhão universal de bens” com a filosofia da história; 2. das críticas advindas da

emergente sociologia e, em especial, da poderosa antropologia francesa; 3. das experiências traumáticas da primeira metade do século XX; 4. do chamado “giro linguístico”; 5. de um mundo em permanente crise? A resposta dada pela maior parte da comunidade historiadora foi quase unânime: ignorar os problemas teóricos lançados e seguir falando em escolas, em uma “terceira geração” (mais fragmentada), em continuidades do que estaria prescrito “desde o princípio”. Entretanto, não pretendo, neste ensaio, argumentar que a “falha” de nossa comunidade tenha sido ignorar as inflexões que se elencaram desde o estabelecimento da disciplina, a partir do século XIX, embora isso possa ser constatado na própria prática de profissionais de história nos dias de hoje. O que importa ressaltar é que, a despeito das sedutoras totalidades do discurso da história, de seus conceitos modernos amplos e abrangentes, ele continuou a ser apreendido, mesmo que apenas em alguns âmbitos e aspectos, como a ciência do particular, do específico, do cronológico, enfim, a narrativa analítica daquilo que muda, desde que já esteja quase que totalmente morto (Certeau 1994). Esse é o ponto que me interessa tratar: como identificar a vida que há na história?

Os mortos aparecem nos sonhos dos vivos, mas não temos como afirmar que os mortos também sonhem. O sonho faz a realidade peculiar dos vivos, na medida em que o corte sincrônico da experiência onírica é vedado aos que já se foram. O sonho é uma categoria de ação criativa e, como é próprio dessa, acontece na zona cinza entre o consciente e o inconsciente, não se sujeitando ao fúnebre do registro burocrático, que pretende igualar a todos (“a morte iguala a todos”, diz o ditado, será?). Se o sono pode ser entendido como pequenas fatias de morte, a psicanálise iniciada por Sigmund Freud (1856-1939) sugeriu que durante tais intervalos se revelam aspectos da vida em vigília que nada tem a ver com indicações místicas,

divinas ou proféticas, mas falam, significativamente, sobre os conflitos hodiernos do sujeito sonhador. Sem entrar em definições conceituais que, ao menos por ora, não se fazem pertinentes, para Freud, o sonho “é a realização de um desejo” (Freud 2019, 155). A tensão entre desejo e castração é aquilo que pauta o laço social, o que, dito de outra forma, nomeia a intrínseca relação entre o sujeito e o outro (outro este que pode ser chamado, por vezes, de cultura). Um importante teórico da história, Reinhart Koselleck (1923-2006), reconheceu a relevância do sonho como uma incommum fonte histórica, em texto no qual desafia, uma vez mais, a pretensa oposição entre fato e invenção (*res factae* e *res fictae*): “embora não possam ser produzidos, os sonhos pertencem ao âmbito das ficções humanas, na medida em que, como sonhos, não oferecem uma representação real da existência. Mas isso não impede que eles façam parte da realidade da vida” (Koselleck 2006, 251). Os sonhos, portanto, embora sejam uma produção incontrolável do inconsciente – para seguirmos com Freud –, compõem a realidade da vida e estão registrados, desde e sobretudo no mundo antigo, como uma característica humana com historicidade reconhecível.

Para Koselleck, como criação ficcional humana, os sonhos estão relacionados às experiências históricas dos sujeitos, ainda que essa criação se processe, prioritariamente, no corpo (dimensão biológica) e, apenas posteriormente, no campo compartilhado do discurso consciente (dimensão social e psíquica). Nesse sentido, a despeito de suas ressalvas no que se refere às interpretações freudianas sobre os sonhos, o historiador alemão concorda que profissionais de história apenas podem converter sonhos em fontes e, assim, trabalhar a partir destas se “aprender[em] a dar uma interpretação antropológica às imagens-testemunhas de uma linguagem emudecida” (Koselleck 2006, 260). Talvez o Freud de *A interpretação dos sonhos* (1900) tenha criado alguns condicionamentos delicados para uma

análise histórica. No entanto, o Freud de *O mal-estar na civilização* (1930), sem dúvida, corroboraria a argumentação de Koselleck. Ainda, impossível não remeter, neste momento, ao clássico ensaio de Walter Benjamin (1892-1940) sobre a figura do narrador em contextos traumáticos de guerra, este também o mote trabalhado por Koselleck no ensaio ora mencionado (Benjamin 1993, 197-221). No mesmo horizonte, cabe assinalar que a vasta obra de Jacques Lacan (1901-1981), nome incontornável para o pensamento psicanalítico, desdobrou-se a partir do diálogo com a antropologia (basta verificar o livro do psicanalista grego Markos Zafirooulos, obra recentemente traduzida no Brasil) (Zafirooulos 2018).

Se a reflexão teórica sobre a história avançou no diálogo, sempre parcial, com a antropologia (ao longo do século XX), um salto ético tem sido dado, atualmente, a partir de estudos que submetem os princípios epistemológicos europeus à diferença advinda das filosofias ameríndias. Por isso, foi com grande satisfação que li o artigo da historiadora Thamara de Oliveira Rodrigues, dedicado, justamente, a analisar o problema das experiências oníricas considerando as diversas formas culturais de relacionamento com os sonhos. Rodrigues examina escritos de dois pensadores e ativistas políticos indígenas, Ailton Krenak e Davi Kopenawa, cujas obras possuem valor fundante nas reflexões teóricas brasileiras contemporâneas, e expõe essas ao diálogo com a “antropologia dos sonhos” de Koselleck.² É nesse ponto que as indicações chamam a atenção, justamente por subverter, ao mesmo tempo, a pretensão universal da hermenêutica nas leituras historiográficas e, igualmente, possibilitar a transgressão das arreadas fronteiras entre os pensamentos psicanalítico e histórico.

² Krenak e Kopenawa dispensam, hoje, maiores apresentações. Obras como *Ideias para adiar o fim do mundo* (Krenak 2019) e *A queda do céu* (Kopenawa 2015) têm alimentado importantes reflexões, inclusive, no campo da teoria e da história da historiografia, expandindo as possibilidades de pesquisa e intervenção de historiadores no debate público brasileiro.

A partir das reflexões de Reinhart Koselleck, identificamos junto à sua “antropologia dos sonhos” uma filosofia do tempo que intui uma relação não-hermenêutica com a realidade, isto é, nem todas as experiências estariam sujeitas ao esgotamento das explicações lógico-formais, à interpretação e ao sentido. Já com os filósofos ameríndios, os sonhos, ao serem considerados o lugar da verdade, oferecem uma radical diferença em relação à perspectiva de conhecimento ocidental, sendo também um dos lugares primordiais, nos quais a memória, a tradição e a projeção de novos futuros ganha força (Rodrigues 2020, 172).

Depreende-se que a leitura histórica dos sonhos – sugerida por Koselleck – ultrapassa, em parte, a proposta hermenêutica da psicanálise freudiana original, dado que nem todas as experiências poderiam ser submetidas à interpretação de sentido (o que, contudo, não significa dizer que seriam, por isso, exteriores à pesquisa histórica). Por outro lado, as filosofias ameríndias, ao situarem os sonhos como lugar da verdade, devolvem à disciplina histórica a possibilidade de refletir sobre as verdades que são carregadas nos corpos e que poderiam vir a auxiliar profissionais de história a lidarem com afetos e manifestações da subjetividade que assumem contornos políticos e sociais, como o ressentimento, o ódio e o amor, por exemplo.

Importa dizer que nada do que foi trazido anteriormente neste ensaio flerta com a irracionalidade ou professa uma ruptura total com os sistemas hermenêuticos modernos que fundamentaram, em grande medida, a disciplina nos últimos duzentos anos (como o materialismo histórico-dialético e, em menor escala, a própria psicanálise). Por outro lado, a aproximação entre os pontos de vista da psicanálise e da história de maneira alguma pretende anular as fronteiras entre ambos (Scott 2012). Não é estranho, portanto, que um filósofo da envergadura de Paul Ricoeur (1913-2005) tenha se dedicado, durante parte de sua trajetória, ao exame das

diferentes hermenêuticas modernas, tenha se interessado pela psicanálise, à medida em que desenvolvia seus estudos sobre a filosofia da ação, mais tarde reelaborados em suas obras finais, dedicadas propriamente ao diálogo com historiadores (Ricoeur 2013). Trata-se, neste ensaio (que se pretende aberto à reflexão desde a instável posição das fronteiras disciplinares), de buscar também uma forma de contribuir através de ganhos advindos das trocas entre saberes que disputam, em certa medida, o controle do discurso sobre o sujeito, sejam eles individuais ou coletivos (variando apenas a ênfase em cada um desses). A dimensão histórica de corpos convertidos em sujeitos a partir das experiências possíveis graças ao laço social e à eventual liberdade por este autorizada (a corpos específicos, brancos, masculinos, de determinada classe social etc) importa, tanto à psicanálise, como à história, e essa seria a condição ética básica discutida por historiadores, psicanalistas e filósofos.

Embora pareça evidente, até mesmo em função do impacto da obra do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) nos debates teóricos da história, a problemática do corpo nem de longe está colocada como central para uma teoria da história mais geral reconhecida pela comunidade internacional de historiadores. Em certa medida, tanto a obra de Foucault como a proposição de uma “história do corpo” foram comodamente domesticados, durante largo período, nas “perspectivas” de uma “nova história” ou, ainda, de uma “nova história cultural” (Burke 1992; Hunt 2001). Tal acomodação perturbou, em parte, o reconhecimento do potente componente ético-político que poderia advir (análogo ao desenvolvimento de um debate epistemológico no campo historiográfico) de uma história dos corpos convertidos (ou não) em sujeitos, no passado e no presente. Ora, aparentemente, foi preciso que se avançasse nas discussões acerca das teorias da narrativa, das múltiplas temporalidades, da produção de presença e da memória para que se criasse, afinal, ambiente para um “giro

ético-político” que incentivasse o enfrentamento dos impasses da corporeidade e, por conseguinte, das inseguranças geradas pelo conceito de vida na história (Rangel 2019).

Contudo, é compreensível que, em meio ao oceano de análises e proposições teóricas e historiográficas que se desdobraram nas agendas apenas elencadas acima (datadas, mais ou menos, entre os anos 1960 e 2010), tenha sido a partir do trabalho de filósofas e historiadoras que os diálogos com a psicanálise e os problemas ligados ao conceito de sujeito tenham encontrado um interesse mais incisivo. Se quando pensamos na abertura da história às trocas com a psicanálise, nos anos 1980, são os nomes de Michel de Certeau (1925-1986) e Peter Gay (1923-2015) que nos vem à mente, a proposta de radicalização no exame dessas relações viria (na mesma época) nos trabalhos de Joan Scott e Judith Butler a partir da problemática de gênero (Certeau 2011; Gay 1989; Scott 1992; Butler 2017). Todavia, como observa a historiadora Maria da Glória de Oliveira, essa proposta foi ignorada durante quase três décadas pela maioria dos profissionais de história (Oliveira 2018). As nuances dos corpos e, especialmente, o incômodo dos discursos institucionais de poder com relação ao imponderável e ao imprevisível dos corpos que não mais aceitam o silenciamento que, para esse poder, garantiria a “ordem social”, mas que, na prática, impede a ascensão de outra qualidade de poder, aquele que está dentro dos corpos e tem condições de transformá-los em sujeitos (Butler 2017). Reconhecer que a história, como disciplina, necessita tornar mais complexas suas formas de tratamento da diferença, recuperando e criando categorias mais adequadas e que colaborem, inclusive, com as formas não disciplinares de relacionamento com as temporalidades históricas parece-me, parafraseando o bordão da antiga marca de cigarros, uma “questão de bom senso” no presente em que vivemos (Ávila; Nicolazzi; Turin 2019). Foi isso que pensei em chamar, inicialmente, de uma “erótica da história”

e é sobre os caminhos que me levaram a propor essa discussão que tratarei na segunda parte que se segue (Santos 2020).

O ensaio dentro do ensaio: caminhos íntimos de uma agenda de pesquisa pública

Desde que iniciei algumas leituras relacionadas diretamente à psicanálise e suas fronteiras e margens com a história, tinha clareza de que não seria minha intenção oferecer um exame verticalizado do assunto. Na verdade, o desejo de estudar o legado freudiano e seus desdobramentos chegou, na segunda metade da década passada, em razão de minha experiência pessoal como analisando na clínica psicanalítica. Essas leituras, associadas à ética da psicanálise, que conheci ao longo do tratamento, levaram-me a perceber que era possível relacionar minhas investigações anteriores sobre a ética dos historiadores às discussões que ganhavam força no campo historiográfico brasileiro, em especial, na história da historiografia, subárea à qual me dedico desde a formação básica, ainda na graduação. De certo modo, o objeto de pesquisa com o qual havia me ocupado durante a primeira metade da década de 2010, ganhou, desde 2016, outros contornos que vão além dos fatos que poderia chamar de autobiográficos ou particulares, embora sejam esses tão fundamentais quanto aqueles ligados aos trabalhos que desenvolvo como professor e pesquisador e às leituras que realizo.

A investigação que desenvolvi, entre 2010 e 2014, e que resultou na tese de doutorado que defendi junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) foi a primeira oportunidade de aprofundar um tema que apareceu apenas superficialmente na pesquisa anterior que havia feito, no mestrado, sobre o gênero biográfico. O tema em questão era justamente a problemática do sujeito de conhecimento que, mais tarde pude entender, é também o

sujeito da psicanálise.³ Pensar uma ética para historiadores, no Brasil do século XIX, quando ainda não havia um campo profissional delineado (mas existia um longo percurso que ligava historiadores antigos e modernos aos problemas tanto éticos quanto morais de seus tempos) foi um importante exercício de análise histórica pautada na descontinuidade discursiva. Foi a partir dessa tomada de posição teórica que pude pensar, mais tarde, sobre como as relações que estabelecemos com as temporalidades históricas apenas se tornam eficazes quando reconhecemos que nossa vida é compartilhada com o que chamamos de passado quando o estudamos. Parece paradoxal, mas é no “infamiliar” do passado (para remeter novamente a Freud), quando retrabalhado pela pesquisa histórica, que situamos as sempre desafiadoras demandas do nosso presente imediato e, com elas, agimos no mundo. Não seria um equívoco dizer que algo semelhante se processa na experiência clínica da psicanálise.

Em 2018, ao ser convidado para uma mesa redonda no importante seminário promovido pela Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH), ousei escrever e apresentar um texto no qual refletia sobre as especificidades da escrita de Hannah Arendt, Susan Sontag e Judith Butler. Longe de dominar essas obras ou apresentar-me como um especialista em quaisquer delas, minha intenção foi contribuir com um interesse que se colocava como central para colegas que admiro e estudantes dos cursos de graduação, nos quais atuo como professor, que se importavam cada vez mais com os estudos de gênero. Tendo em vista o contexto de reorientação de minhas frentes de pesquisa, muito em razão da criação de um novo programa de pós-graduação ligado ao departamento universitário no qual estou lotado, desde 2016, na Universidade Federal do Rio

³ Agradeço à Andréia Attié França pela recomendação de leitura bem como ao grupo *LacHistorianxs* pelas trocas e compartilhamentos sobre teoria psicanalítica, em especial, às colegas e amigas Karina Anhezini e Aline Michelini Menoncello.

Grande do Norte (UFRN), recuperar o debate sobre o sujeito e suas especificidades interseccionais (classe, raça e gênero) foi uma rica oportunidade. Foi por ocasião do referido evento que pude ouvir e dialogar com a historiadora Maria da Glória de Oliveira, que trabalhava em seu artigo (já citado neste ensaio) justamente sobre as silenciosas barreiras colocadas, ainda hoje, às mulheres na área de história intelectual constituída nacional e internacionalmente. Este foi o primeiro movimento que conduziu às aproximações entre história e psicanálise, no que se refere aos meus estudos.

Ao longo do ano de 2019, ocupei-me, detidamente, de estudar e produzir com o intuito de contribuir com a constituição da nova área de concentração que passou a orientar as pesquisas dos professores do novo Programa de Pós-Graduação em História (MHIST-CERES-UFRN), implementado no Centro de Ensino Superior do Seridó, da UFRN. A área em questão foi denominada História dos Sertões, a primeira com tal verticalidade no Brasil. Assim, ao estudar a história e a historiografia dos sertões nordestinos, percebi que havia, nessas produções, certa tópica que poderia ser, por analogia, relacionada aos chamados estudos subalternos, no caso dos sertões pensados, evidentemente, em uma perspectiva nacional. Considerando a perspectiva de crítica da cultura colonial, percebida nos estudos pós-coloniais e decoloniais, estabeleci paralelos entre esses debates teóricos, as chamadas epistemologias do sul, as teorias feministas e a psicanálise (Santos 2019). Foi assim que forjei os primeiros planos de ensino das disciplinas que ministrei no curso de pós-graduação, o que provocou a reformulação de meus programas também para a graduação. A reunião dessas diferentes tradições teóricas tem possibilitado, respeitadas as suas historicidades particulares e contextos historiográficos de produção, que minhas investigações sobre a história e a historiografia dos sertões encaminhem-se para uma efetiva crítica da tradição, necessária à

toda e qualquer área do saber disciplinar, ao mesmo tempo que tem mobilizado o uso de categorias pouco associadas aos estudos de história da historiografia, o que tem sido uma experiência instigante.

Nesse sentido, em 2020, apesar do impacto provocado pela pandemia, que obrigou a abrupta adaptação ao ensino, à pesquisa e à extensão na modalidade remota, tive a oportunidade de dedicar mais tempo aos contornos de um projeto que relacionasse, diretamente, os debates sobre os sujeitos de conhecimento/históricos, para uma história dos sertões que pudesse ser apreendida como uma crítica da cultura. Dito de outra forma, a ideia consistiu em estabelecer paralelos mais amplos ao conflito que Freud sinalizou na dicotomia entre desejo e civilização. De que maneira um exame dos sujeitos produtores de saberes e conhecimentos históricos, sejam profissionais ou não, ao longo do tempo, pode vir a demonstrar manifestações históricas e historiográficas do conflito constituinte de todos os corpos que anseiam pelo devir que chamamos *sujeitos*? Uma história da historiografia que se quer “crítica da cultura” não poderia abrir mão desse debate. Essa proposta não tem a intenção de suplantar perspectivas mais gerais e consolidadas que, inclusive, foram retomadas na primeira parte deste ensaio e são fundamentais à sua adequada compreensão. Tampouco tem por escopo presumir que, através dela, se traga alguma novidade absoluta ou prescrição de qualquer natureza. O que se quer, efetivamente, é testar as possibilidades de trabalho com a história da historiografia por meio do diálogo com categorias associadas ao conceito de sujeito desde a tradição psicanalítica e das indicações foucaultianas (ética, consciente, inconsciente, processos de subjetivação, laço social, desejo, castração, gozo, repressão, narrativas familiares, trauma, transgressão, afetos, sujeição, estética da existência, erótica, arte, loucura etc).

Para pensar essas questões, foi de essencial importância o diálogo com amigas, amigos e colegas com quem tenho a felicidade de contar.

Alguns nomes já foram mencionados anteriormente. Gostaria de registrar a colaboração do professor Temístocles Cezar, que forneceu importantes referências bibliográficas e contextuais acerca da psicanálise na tradição intelectual francesa do século XX. Foi a partir de nossas conversas que entrei em contato com o amplo debate estabelecido, desde o marxismo, por Louis Althusser com relação ao legado freudiano, retomado a partir dos movimentos de Jacques Lacan (Althusser 1996). No entanto, em sentido mais amplo, ao acompanhar a produção de Temístocles Cezar, senti-me estimulado a identificar formas de se compreender os impasses por ele trazidos em seus estudos de história da historiografia. Parte significativa do que tenho buscado pensar a partir dos problemas do conceito de vida para a história estão presentes no artigo intitulado *O que fabrica o historiador quando faz história, hoje? Ensaio sobre a crença na história (Brasil, séculos XIX-XXI)*, de sua autoria (Cezar 2018).

Além da fundamental presença das reflexões de Temístocles Cezar, ao longo do ano de 2020, tive a oportunidade de conversar com colegas que têm me ajudado a encontrar caminhos à reflexão sobre questões que emergem das relações entre história e psicanálise. Destacaria a historiadora Mara Cristina de Matos Rodrigues, que tem se dedicado aos estudos psicanalíticos, em paralelo à atuação como professora na UFRGS. Sua destacada preocupação com o ensino de história, área que encontrou um crescimento significativo na última década, tem ganhado o rico aporte de instrumentos conceituais advindos da psicanálise o que, a meu ver, é absolutamente pertinente e inovador. Gostaria de mencionar a historiadora Marina Correa da Silva de Araújo, atualmente radicada em Nova York, com quem também me reuni por diversas vezes no *Google Meet*, em 2020, e pude trocar ideias. Araújo, além de atuar como docente, tem desenvolvido uma pesquisa particular, de caráter biográfico, o que, por

consequência, faz com que se interesse por discussões acerca da problemática do sujeito. As reflexões que tenho tentado sistematizar são também tributárias de nossas conversas. Por fim, gostaria de remeter ao nome da historiadora Ana Maria Veiga, com quem conversei sobre os encaminhamentos de meu atual projeto de pesquisa. Professora no Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Veiga estimulou a manutenção das pontes entre as questões psicanalíticas e os estudos interseccionais, em especial, no que diz respeito às teorias e à militância que dão base à luta antirracista. Ao remeter à obra da intelectual brasileira Lélia Gonzalez (1935-1994), Ana Maria Veiga ajudou-me a perceber que há, de fato, um vasto campo de possibilidades às pesquisas que pretendem examinar a presença da psicanálise na história intelectual brasileira.

Ao lado dos trabalhos de Maria da Glória de Oliveira, Ana Carolina Barbosa Pereira, Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Marcelo Rangel e Pedro Caldas, que direta ou indiretamente tratam do assunto que pretendi brevemente comunicar neste ensaio, as contribuições dos colegas e amigos acima mencionados têm sido de grande estímulo para que eu siga na busca de uma agenda mais precisa de investigação. De modo geral, pesquisadores resistem a revelar as parcialidades de seus resultados. Preferimos, quase sempre, esperar pelo horizonte no qual “resultados finais”, pouco ou nada questionáveis, serão submetidos ao olhar do outro. Algo como uma resposta definitiva em meio à “eterna” transitoriedade do trabalho de pesquisa. Tenho optado pela prática inversa e buscado fazer público meus movimentos e pensamentos, ganhando com isso a generosidade típica das boas amigas e das parcerias salutares de trabalho. Esse deslocamento que permito ao sujeito que movimento todos os dias nada tem a ver com falta de rigor, instabilidade ou desorientação. Diz mais respeito à ética do desejo que tenho aprendido a viver, na relação com minha analista e com

meu inconsciente. Assim, posso seguir a sonhar com uma agenda compartilhada de pesquisa que, em outra oportunidade, poderei expor com mais precisão.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da história*. São Paulo: Intermeios, 2019.

ALTHUSSER, Louis. *Psychanalyse et sciences humaines: deux conférences*. Paris: Librairie Générale Française/IMEC, 1996.

ÁVILA, Arthur Lima de; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (orgs.). *A história indisciplinada: teoria, ensino e difusão do conhecimento histórico*. Vitória: Editora Milfontes, 2019.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas 1. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 197-221.

BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte; Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2011.

- CEZAR, Temístocles. O que fabrica o historiador quando faz história, hoje? Ensaio sobre a crença na história (Brasil séculos XIX-XXI). *Revista de Antropologia*, v. 61, p. 78-95, 2018.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas, vol. 4. A interpretação dos sonhos (1900)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Tradução: Osmyr Faria Gabi Junior. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- HANT, Lynn. *A nova história cultural*. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos problemas*. 4ª edição. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995.
- OLIVEIRA, M. DA G. DE. Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à História da historiografia. *História da Historiografia*, v. 11, n. 28, 8 dez. 2018.
- OLIVEIRA, Thamara Rodrigues de. Outros modos de pensar e sonhar: a experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. *Revista de Teoria da História*, v. 22, n. 02, dezembro, 2019.
- PEREIRA, A. C. B. Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. *Revista Tempo E Argumento*, 10 (24), p. 88-114, 2018.

PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RANGEL, Marcelo. The urgency of the ethical: the ethical-political turn in the theory of history and in the history of historiography. *Ponta de lança*, v. 13, p. 27-46, 2019.

RICOEUR, Paul. *O discurso da ação*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

SANTOS, Evandro dos. “Ensaio sobre diversidade historiográfica: como escrever (e reconhecer) histórias dos sertões a partir de novas e ‘velhas’ epistemologias”. *Sæculum – Revista de História*, v. 24, nº 41, p. 441-452, 2019.

SANTOS, Evandro. Por uma erótica da história: Ensaio sobre possibilidades e limites nos diálogos entre história e psicanálise. *Revista de Teoria da História*, 2020(2), 322-331, 2020.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992, p. 63-95.

SCOTT, Joan. The incommensurability of psychoanalysis and history. *History and Theory*, 51, (February, 2012), p. 63-83).

ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)*. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Sigmund Freud, historiador da psicanálise: verdade e discursividade em “contribuição à história do movimento psicanalítico” (1914)

*Fernanda D. Salamon*¹

A Psicanálise é espaço de disputas, bem como sua história. Interessantemente, essa disciplina – que se ocupa da mente e do comportamento humano – perpassou uma infinidade de saberes até se estabelecer de maneira autônoma e articulada. Ela dialoga com a filosofia, a teologia, as humanidades, as artes e a medicina e ocupa-se de objetos que sempre estiveram no centro das questões humanas para os pensadores que tentaram desvendá-los desde a antiguidade. Assim, a proposta deste trabalho é analisar o relato histórico produzido por Sigmund Freud (1856-1939) e pensar a diversidade de finalidades desse escrito historiográfico produzido por seu próprio punho.

O relato escrito por Freud, “Contribuição à História do Movimento Psicanalítico” (2012), de 1914, foi publicado pela primeira vez no “*Jahrbuch*”², em seu sexto volume (1914, 207-260). Este foi espaço de escrita científica e de divulgação do que estava sendo produzido por membros da Associação

¹ Mestranda em História Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

² O “*Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*” foi criado em 1909 e foi a primeira revista oficial do movimento psicanalítico. Deixou de existir em 1913, após o conflito de Freud e de C. G. Jung (1875-1961), quando Freud criou a “*Internationale ärztliche Zeitschrift für Psychoanalyse*” (IZP), a qual em 1939 se fundiu com a “*Imago*”, que deixou de ser publicada em 1941. A “*International Journal of Psycho-analysis*” (IJP), fundada por Ernst Jones, em 1920, tornou-se o órgão oficial da IPA “*International Psychoanalytical Association*” (Roudinesco; Plon 1998).

Psicanalítica Internacional³; incluía colocações pessoais – por exemplo, as observadas no relato histórico produzido por Freud, mas também em outros textos – e intencionava a orientação aos partidários da psicanálise.

O relato de Freud está dentro de um grande espectro de narrativas que objetivavam assentar suas preocupações ou olhares psicanalíticos dentro de uma sequência de acontecimentos que marcaram o desenvolvimento de uma história dos saberes psicológicos. Para desenrolar essa questão, pensaremos o relato histórico de Freud a partir da ideia de saberes psicológicos desenvolvida por Michel Foucault (1996) e apresentada por Silveira e Simanke (2010). Apesar de o austríaco buscar conformação e unidade para a disciplina que criara, alegamos que ela foi constituída em um processo plural e multifacetado de jogos de verdade e em meio a muitos campos de saber que atravessaram, tangenciaram e caminharam conjuntamente, tornando os últimos selvagens ou disciplinados (Silveira; Simanke 2010).

Além disso, partiremos do argumento de Michel Foucault no texto “Nietzsche, Freud e Marx” (1997), de que Freud e os outros autores do título são formadores de discursividades, portanto atuam olhando objetos fundamentais para a humanidade de uma forma nunca antes realizada e com isso criam um novo campo de temas e de problemas. Assim sendo, o texto “Contribuição à História do Movimento Psicanalítico” (2012) conforma a elaboração do saber psicanalítico até o ano em que foi escrito e congrega elementos importantes a serem analisados quanto à solidificação desse campo do saber.

Entre as diversas funções do relato historiográfico do fundador, ressaltamos a realocação dos espaços de poder e a legitimidade dos fatos narrados, a partir da narrativa apresentada por Freud. Huertas (2001)

³ A *International Psychoanalytical Association* (API) é uma associação de psicanalistas que regula e credita a Psicanálise. Foi fundada no Congresso de Nuremberg em 1910 e teve C. G. Jung como o primeiro presidente. Atualmente, cria novos grupos psicanalíticos e desenvolve pesquisas e congressos.

categorizou dois acercamentos na produção historiográfica da psiquiatria: um de uma historiografia tradicional e outro de uma historiografia crítica ou revisionista. De acordo com essas categorizações, a primeira contempla melhor o relato de Freud, pois essa historiografia comporta textos panegiristas, isto é, em maior ou menor medida, elogiosos, imbuídos de vieses. Em geral, esses textos eram escritos por psiquiatras em exercício, entre os anos 30 e 50 do século XX, e ofereciam uma visão cômoda e heroica dos feitos até o momento, tendo como principal objetivo a legitimação científica e social, como é muito bem elucidado no texto de Freud de 1914.

O momento de escrita do relato “Contribuição à História do Movimento Psicanalítico” (2012) foi 1914, quando os ânimos estavam acalorados pelo recente rompimento com Carl Gustav Jung⁴ e, conseqüentemente, com a escola de Zurique⁵. Freud desejava dar um rumo para o movimento que havia criado e tentou afastar todas as polêmicas fundacionais, como as que envolviam Joseph Breuer (1842-1925)⁶. O relato de Freud colocaria cada escola e cada personagem marcante nas linhas da composição geral da

⁴ Carl Gustav Jung é fundador de uma escola de psicoterapia, a Psicologia Analítica. Foi amigo e discípulo de Freud de 1906 a 1913 e introduziu a Psicanálise junto a Eugen Bleuler (1857-1939) na Suíça alemã. Exerceu papel político e amical fundamental para Sigmund Freud como editor do *Jahrbuch*, foi presidente da Sociedade Psicanalítica Internacional, fundador da Sociedade Sigmund Freud de Zurique e teve outros papéis relevantes na difusão da Psicanálise pelo mundo. O conflito se tornou evidente com a publicação de *Símbolos da Transformação* (2013), que contrapunha a concepção de libido de Freud. Após muitas tentativas de dessexualizar a Psicanálise, os dois romperam em 1913, após Freud estar próximo a Küssnacht e não visitar Jung e após o Congresso da IPA ocorrido em Munique. Jung se demitiu progressivamente de suas funções e os junguianos se separaram dos freudianos para organizar seu próprio movimento. (Roudinesco; Plon 1998).

⁵ A Sociedade Sigmund Freud de Zurique foi um dos primeiros grupos sólidos de pesquisa e de debate fora de Viena. Nos encontros, eram discutidos casos de pacientes em diálogo com a teoria freudiana. Dentre todos os benefícios que a Psicanálise colheu por ter essa espécie de fortaleza em Zurique, um deles era ter a possibilidade de lidar com pacientes e de realizar observações psicanalíticas no Hospital Burghölzli. Esse local se tornou parte da formação dos psicanalistas, que tinham possibilidade de fazer estágio com o acompanhamento de Jung, personagem muito próximo a Freud entre 1906 e 1910.

⁶ No primeiro momento que Freud falou publicamente da psicanálise, em uma universidade americana, ele declarou que não havia sido ele quem lhe deu origem. O relato histórico de Freud serviu também para reconsiderar esse ponto, pois julgou ter expressado a sua gratidão a Breuer de modo inadequado. O que ele fez no relato foi reconhecer o método catártico de Breuer e sua pertinência para a fase inicial da psicanálise e situar o momento que abandonou a hipnose e introduziu as associações livres. Depois, Freud identificou algumas contraposições às compreensões de Breuer, como a atenção dele por teorias fisiológicas em detrimento à atenção de Freud aos acontecimentos mentais e, posteriormente, à etiologia sexual das neuroses.

psicanálise naquele momento, logo, um escrito político. Era necessário comunicar seus dissidentes e os motivos que os tornaram apartidários – como a escola de Zurique e Alfred Adler (1870-1937)⁷ – para que ficasse límpido o que o criador consideraria como parte de sua obra. Enquanto Jung mergulhou em um período de introspecção após o rompimento com Freud, em 1913, o último imediatamente realinhou as forças da psicanálise por meio do relato histórico, que tinha também a intenção de reconfigurar o cenário de desenvolvimento da psicanálise.

É primordial pensar nas redes de sociabilidade, ou seja, nos outros personagens envolvidos nesse emaranhado relacional e no ambiente médico psiquiátrico. Para mencionar um exemplo, citamos Eugen Bleuler⁸, que foi uma figura fundamental na relação da psicanálise com a escola de Zurique. Freud se referiu à figura de Bleuler – no relato – em tom de agradecimento, dizendo que em nenhum outro lugar, senão em Zurique, ou, mais especificamente, no Hospital Burghölzli⁹, formou-se um grupo compacto de seguidores, com uma clínica pública a serviço da clínica psicanalítica (Freud 2012). Bleuler e suas críticas aos termos sexuais da psicanálise também foram motivo de dissensões entre Freud e Jung, porque era chefe deste último e tinha grande influência e poder sobre seus afazeres, o que o fazia afastar-se dos encaminhamentos psicanalíticos de Freud.

⁷ Adler foi o primeiro grande dissidente da história do movimento psicanalítico. Era judeu e vienense como Freud, e ambos provinham de famílias comerciais. Em 1902, começou a frequentar as reuniões de Freud, e participou do círculo por 9 anos. Após estudar a paranoia e as neuroses em 1908 e em 1909, as divergências começaram a aparecer. Freud julgava que ele se apegava muito ao ponto de vista biológico e à diferença entre os sexos, valorizando demasiadamente a noção de inferioridade, então, em 1911, Adler se demitiu do círculo psicanalítico e de suas atribuições (Roudinesco; Plon 1998).

⁸ Psiquiatra suíço, especial por sua contribuição para o estudo da esquizofrenia (antes chamada Demência Precoce) e por seu trabalho marcante na Universidade de Zurique. Eugen Bleuler é um personagem crucial no desenvolvimento da Psicanálise, pois permaneceu como diretor do Hospital Burghölzli, onde Jung trabalhava como seu subordinado e diversos psicanalistas em formação faziam estágios. Ademais, Bleuler não era integralmente convencido da teoria da sexualidade de Freud, mas colaborou muito para sua disseminação entre 1900 e 1913, quando a clínica de Burghölzli tinha as teses freudianas no centro do saber psiquiátrico (Roudinesco; Plon 1998).

⁹ O *Psychiatrische Universitätsklinik Zürich* é um Hospital Psiquiátrico referência na Suíça. Ele é um hospital de pesquisa que está atrelado à Universidade de Zurique.

No Congresso de Nuremberg¹⁰, ocorrido em 1910, foi decidida a criação da Associação Psicanalítica Internacional. Nesse mesmo encontro, Freud relatou a formação de três grupos: de Berlim, presidido por Karl Abraham (1877-1925)¹¹; de Zurique, que era presidido por Jung; e de Viena, o qual teve Adler como líder. Mais tarde, surgiu um grupo em Budapeste, sob a direção de Sándor Ferenczi (1873-1933)¹². Depois, em 1911, ocorreu o Congresso em Weimar¹³, em que as situações ainda não tinham um “efeito perturbador” (Freud 2012, 298), com Jung na presidência do evento e da associação, diferentemente do Congresso de Munique em 1913, quando o rompimento entre Freud e Jung já havia acontecido.

Em 1911, juntaram-se ao escopo psicanalítico um grupo de Munique e um grupo americano. Surgiu, também, um segundo grupo americano, que incluiu membros do Canadá e de toda América, com a liderança de James Jackson Putnam (1846-1918)¹⁴ e Ernst Jones (1879-1958)¹⁵ como secretário. Jones, pouco depois, mudou-se para a Inglaterra e formou, em

¹⁰ Realizado entre 30 e 31 de março de 1910, foi o segundo Congresso Internacional de Psicanálise. A principal decisão desse encontro foi a fundação da Sociedade Psicanalítica Internacional (*Internationale Psychoanalytische Vereinigung*), da qual Jung foi eleito presidente, e, Franz Riklin (1878-1938), secretário. Eles também ficaram responsáveis por editar a “*Korrespondenzblatt*”, a ser publicada mensalmente, com o objetivo de manter os associados informados das principais decisões sobre o movimento psicanalítico.

¹¹ Membro da geração de discípulos de Freud, era o representante da Psicanálise em Berlim. Foi o primeiro a reunir um pequeno círculo, que mais tarde se tornaria a Sociedade Psicanalítica de Berlim, e criou, junto a Max Eitington (1881-1943), em 1909, a *Berliner Psychoanalytisches Institut*, que se ocupava da história do movimento psicanalítico alemão, que foi dizimado pelo nazismo a partir de 1933 (Roudinesco; Plon 1998).

¹² Foi um psiquiatra e psicanalista húngaro, um dos discípulos preferidos de Freud. Trocou muitas cartas com o mestre e em 1908 descobriu a “contratransferência”, que foi conceitualizada por Freud e tornou-se elemento elementar na situação analítica. Além do mais, foi por meio de sua atuação na escola húngara de psicanálise que se formou uma prestigiosa filiação de pessoas artífices do movimento psicanalítico, como Melanie Klein (1882-1960) (Roudinesco; Plon 1998).

¹³ Foi o terceiro Congresso de Psicanálise, ocorreu em 21 e 22 de setembro de 1911. Foi preparado por Karl Abraham e contou com 55 participantes. Jung e Franz Riklin (1878-1938) foram reeleitos presidente e secretário da IPA por aclamação. Decidiu-se fundir a “*Korrespondenzblatt*” à “*Zentralblatt*” (McGuire 1976).

¹⁴ Médico e psicanalista americano, foi um dos pioneiros da Psicanálise nos Estados Unidos. Com influência de William James (1877-1910), Putnam se voltou à Psicanálise e se tornou um líder na Escola Bostoniana de Psicoterapia. Ele sempre foi reservado quanto à teoria da sexualidade de Freud, mas nunca combateu a teoria nem a sociedade americana conservadora. A partir de 1909, ele manteve correspondência com Freud e, em 1911, tornou-se membro da *American Psychoanalytic Association* (APSA), criada um ano depois da IPA (Roudinesco; Plon 1998).

¹⁵ Referência em Psicanálise na Grã-Bretanha, Ernst Jones foi uma figura central na consolidação da psicanálise. Foi presidente da *International Psychoanalytical Association* por duas vezes e em momentos fundamentais (1920-1924 e 1934-1949). Embora Freud não gostasse dele, confiou nele para encaminhar assuntos políticos do movimento

Londres, o primeiro grupo psicanalítico. Precisamos, ainda, considerar os partidários não organizados em grupos da psicanálise, que eram muitos no ano em que Freud escreveu o relato, em 1914 (Freud 2012).

O relato sobre a história da Psicanálise teve caráter subjetivo e oferece recursos para pensar as intenções e as condutas do austríaco. Mortimer (2002) escreveu sobre fontes históricas que também podem ser vistas como documentos do ego (*ego-documents*). Estes podem ser definidos como uma fonte na qual a pessoa oferece informação sobre ela própria, independentemente de isso ter sido feito de forma voluntária, como na escrita de uma autobiografia ou de uma carta (Mortimer 2002). Entendemos que o relato histórico produzido por Freud igualmente pode ser alocado nesse conjunto de documentos do ego.

Para remetermo-nos às memórias oficiais sistematizadas do relato, estamos pensando com Pollak (1989), que afirma que o ato de salvaguardar a memória faz parte de uma atitude, consciente ou não, de reforçar pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades. Essa é, certamente, uma das finalidades do relato, visto que, ao oferecer um sobrevoo amplo acerca das produções feitas até o momento de escrita dos textos memoriais, também conforma o espaço que o autor almejava ocupar ou considerava que ocupava: “A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo [...] mas também suas oposições irredutíveis” (Pollak 1989, 9).

O enquadramento de memória não é livre, de acordo com Pollak (1989), dessa maneira, ela não é constituída arbitrariamente. Uma das finalidades do relato histórico de Freud foi a delimitação memorial que seus

psicanalítico, e ele o fez com dedicação de um líder incontestável. Pioneiro na historiografia psicanalítica e na tradução das obras de Freud para a língua inglesa, seu papel foi relevante no contexto de disseminação da Psicanálise para o mundo (Roudinesco; Plon 1988).

seguidores teriam como referência, que precisava ser respeitada para compor o campo denominado Psicanálise. O que está contido nos relatos fornece efeitos de verdade¹⁶ (Estrada-Mesa 2018) para o grupo que almeja participar de tal coletividade. A partir dessa reorientação, da releitura ou do assentamento das ideias dado pelo pai da Psicanálise, é possível acompanhar as complexas interações e as implicações que confeccionam a ordem desses movimentos a partir dos regimes de verdade produzidos pelos relatos.

Um caminho de pesquisa que pode ser trilhado é analisar os impactos desse relato como efeito de verdade em leitores tanto do século XX quanto do XXI, o que não realizamos neste texto. Desdobrando pontos que despertam esses efeitos de verdade no relato historiográfico, vemos no texto de Freud uma especial atenção aos anos de solidão das primeiras idades da psicanálise. Insistentemente, ele traz essa afirmação ao longo de todo o texto e utiliza-a como fator comprobatório e legitimador: “[...] tinha que dominar simultaneamente a técnica, a clínica e a terapia das neuroses; achava-me inteiramente só e muitas vezes temia perder a orientação e a confiança em meio aos problemas e dificuldades que se acumulavam” (Freud 2012, 263).

Para além do efeito de verdade que as palavras de Freud formalizaram, destacamos a caracterização de Freud realizada por Foucault (1997), que pode auxiliar na assimilação do relato historiográfico escrito pelo austríaco. Foucault (1997) sustenta que Nietzsche, Freud e Marx não deram novo sentido a coisas que já existiam, mas modificaram profundamente o modo de interpretar grandes fissuras da cultura ocidental. No caso de Freud, estamos falando do inconsciente. Pensar em inconsciente é olhar

¹⁶ Conforme Foucault, a verdade não é definida como conteúdo universalmente válido ou um enunciado verdadeiro ou falso: “A verdade é concebida como um sistema de obrigações, independente do fato de, deste ou daquele ponto de vista, se poder considera-la verdadeira ou não [...] é totalmente indiferente que aquilo que em determinado momento é considerado verdadeiro não o seja mais em outro” (Foucault 2016, 13). Nesse sentido, não há que se importar tanto com os fatos relatados por Freud, mas, sim, com o “efeito de verdade” que ele produz em quem lerá.

para o “Inacabado da Interpretação” (Foucault 1997, 20), uma vez que desmorona toda concepção positivista e completa de conhecimento, pois havia todo um mundo a ser descoberto ou revisitado, com a consideração de uma dimensão inconsciente do ser humano, que poderia explicar traumas e comportamentos tidos como anormais.

Foucault (1997) inclui esses três autores em um conjunto de iniciadores de discursividades e de atores imprescindíveis da hermenêutica moderna, porque eles inauguram a interpretação de outras interpretações, isto é, todos os objetos de estudo já estão imbuídos de interpretação de acordo com os valores do período histórico correspondente. Se determinado objeto chama a atenção do pesquisador para ser estudado, isso ocorrerá a partir de um conjunto de valores e de interpretação que o levará a tal escolha:

A anorexia, por exemplo, não nos remete ao desmame, como o significante remete ao significado, porém a anorexia como sintoma a interpretar, remete aos fantasmas do mau seio materno, o que é em si mesmo uma interpretação, que é já em si mesmo um objeto que diz algo. É pelo que Freud interpreta, a linguagem dos seus doentes, o que eles lhes oferecem como sintomas; a sua interpretação é uma interpretação de uma interpretação, nos termos em que esta interpretação for dada (Foucault 1997, 23).

Freud, como um fundador de discursividades, segundo Foucault (1997), apropria-se, ao longo do desenvolvimento de sua disciplina, de diversos recursos que auxiliam na sua solidificação. Entretanto, reconhecer a possibilidade de falta de domínio consciente ou a infinita possibilidade de interpretação diferencia-o de outros autores. Um dos recursos de solidificação e de estabelecimento da Psicanálise como ciência é a escrita da “Contribuição à História do Movimento Psicanalítico” (2012).

Marcar a autoria sob a Psicanálise é uma das intencionalidades do relato historiográfico, e essa atitude contribui para a formação de um regime de verdade dentro do campo psicanalítico. Todavia, esses efeitos de verdade podem soar bastante consistentes em sua argumentação, mas não estão isentos de erros e de exageros. Freud escreveu, por exemplo, sobre a formulação de *Interpretação dos Sonhos* (2019), afirmando que todo o essencial do texto estava pronto desde 1896, mas que foi redigido somente em 1899. Ademais, asseverou que suas publicações não eram resenhadas por literatura especializada no momento em que as publicavam, e quando eram, eram rejeitadas. Em nota, o editor do livro (Freud 2012) disse que isso não corresponde ao que se sabe quanto à origem do livro *Interpretação dos Sonhos* e que não procede que as suas publicações eram ignoradas pela literatura especializada. Há historiadores que contestam diversas afirmações de Freud sobre os primeiros anos da Psicanálise, como é o caso de H. F. Ellenberger (1970) e de F. Sulloway (1992), que podem ser considerados membros de uma historiografia crítica ou revisionista, tal qual Rafael Huertas categorizou.

Entre tantas finalidades da narrativa histórica, Huertas (2001) aponta que uma delas é a legitimidade das atitudes médico-psicológicas em um contexto social e cultural, o que implica uma tomada de postura ideológica. Isso acaba por entrelaçar o objetivo e o subjetivo, o que acontece no relato histórico de Freud: “La imposibilidad de deslindar radicalmente, por um lado, el sujeto y el objeto del conocimiento y, por outro, los juicios de hecho y los juicios valor” (Huertas 2001, 19).

Freud tinha consigo a compreensão desses fatos e em nenhum momento buscou explicitar uma “verdade” que não fosse também sua “verdade” pessoal. Em vista disso, no início de seu relato, deixa claro esse ponto:

Se nestas páginas ofereço uma contribuição à história do movimento psicanalítico, ninguém deve se admirar de seu caráter subjetivo e do papel que nela cabe à minha pessoa. Pois a psicanálise é criação minha, por dez anos eu fui o único indivíduo que dela se ocupou, e foi sobre mim que recaiu, em forma de crítica, toda a irritação provocada por seu aparecimento. Penso ter o direito de sustentar que ainda hoje, quando há muito já não sou o único analista, ninguém pode mais do que eu saber o que é psicanálise, como ela se distingue de outras maneiras de estudar o inconsciente e o que merece ter o seu nome ou deveria receber outra designação (Freud 2012, 246).

Portanto, esse relato é um conformador da situação da Psicanálise no ano de 1914, é um enquadramento da memória coletiva, de acordo com Pollak (1989), mas é também um *ego-document* (Mortimer 2002), pois, juntamente com um objetivo coletivo e institucional da psicanálise, há também um objetivo pessoal, de acertos de contas com aquela rede de sociabilidade que compôs o movimento até aquele momento.

Em alguns momentos, a figura de Freud confundia-se com a Psicanálise. No relato, ele escreveu sobre os amigos da Psicanálise ou sobre a necessidade de elos entre os membros, de uma amizade que contribuiria para a consistência do movimento. Os amigos da Psicanálise eram os amigos de seu fundador? Tendo em mente as diversas rupturas narradas no relato, com Breuer, por exemplo, compreendemos que os amigos da Psicanálise eram, sim, os amigos de Freud. Quando deixavam de sê-lo, já não eram mais amigos da Psicanálise, em conformidade com o que Freud definiu pelo relato. Quando ele falou do encontro organizado por Jung em Salzburgo, por exemplo, escreveu: “[...] houve um primeiro encontro em Salzburgo, na primavera de 1908, reunindo os amigos da psicanálise de Viena, Zurique e outros lugares” (Freud 2012, 271).

Ainda é comum observar o termo “relações pessoais”, como foi quando se referiu à instauração de um grupo psicanalítico em Zurique:

“[...] Após o estabelecimento de relações pessoais entre Viena e Zurique, formou-se também no Burghölzli uma sociedade informal em meados de 1907 [...]” (Freud 2012, 273). Com relações pessoais, podemos aludir à instituição de diálogo, à correspondência entre duas pessoas. O adjetivo “pessoais” concerne a um tipo de relação mais específica e cuidadosa, a qual remetemos a Jung, com quem começou a se corresponder em 1906. Quando o elemento “relações pessoais” entrava em questão, a difusão e a organização da psicanálise em determinado lugar eram mais certas.

Considerando as diversas finalidades do relato histórico de Freud, frisamos os agradecimentos que ele faz a Breuer, a Charcot (1825-1893)¹⁷, a Rudolf Chrobak (1843-1910)¹⁸ ou ainda a grupos, como foi o caso da escola psiquiátrica de Zurique, nas pessoas de Bleuler e de Jung: “Várias vezes reconheci e agradei os méritos da escola psiquiátrica de Zurique na difusão da psicanálise [...] não hesito em fazê-lo novamente agora, quando as relações mudaram bastante” (Freud 2012, 272). Enfatizou que em nenhum outro lugar houve um grupo tão compacto de seguidores com uma clínica pública – o Hospital Burghölzli – a serviço da Psicanálise. “Desse modo, os zuriquenses tornaram-se o núcleo da pequena falange que lutava pelo reconhecimento da psicanálise” (Freud 2012, 272).

Ao narrar em seu relato a respeito das filiações psicanalíticas e de suas figuras dirigentes, Freud conformou seus feitos e seus esforços psicanalíticos e em alguns casos o fez com elogios, como foi o caso de Ferenczi, na Hungria, em que havia apenas um colaborador, mas que equivalia “[...]”

¹⁷ Médico e neurologista francês, Jean Martin Charcot é inseparável das origens da Psicanálise. Teve papel substancial na formação de Freud, que assistiu às demonstrações do francês em Salpêtrière entre 1885 e 1886 e depois trocou várias cartas com ele. Charcot ficou conhecido pelas suas pacientes histéricas e pelo uso da hipnose, dois elementos que atraíram Freud nos primórdios da Psicanálise. O médico francês objetivava explicar cientificamente que a histeria não era uma doença do século, mas um mal estrutural, e fez isso demonstrando em obras de arte do passado (Roudinesco; Plon 1998).

¹⁸ Ginecologista austríaco, ele trabalhou como assistente no Hospital Geral de Viena por muitos anos. Em 1880, tornou-se professor associado e participou de um projeto que concebia um novo departamento de ginecologia no mesmo hospital.

a uma sociedade inteira” (Freud 2012, 281). Em outro momento no relato, aproveitou para referir-se a ele como “meu amigo S. Ferenczi” (Freud 2012, 293). Todas essas considerações subjetivas, que passam pelo juízo de Freud sobre os fatos e fazem com que eles produzam um efeito de verdade da própria Psicanálise, quer dizer, as crenças e os valores dados por uma pessoa, tornam-se institucionais, aquilo que diversas outras pessoas tomam como uma narrativa oficial de seu pai fundador.

A memória dos fatos importantes para o movimento psicanalítico foi enquadrada de acordo com o que a figura pessoal de Freud entendia como fundamental. Apesar de ser um relato que representaria uma coletividade – os partidários da Psicanálise –, Freud justificou sua conduta pessoal acerca da abstenção de resposta aos seus adversários no relato coletivo:

Nas condições particulares da peleja em torno da psicanálise, parecia-me duvidoso o benefício das discussões em público ou por escrito, certamente não éramos maioria nos congressos e reuniões de sociedades, e nunca foi grande minha confiança na equidade ou nobreza dos senhores adversários. A experiência mostra que poucas pessoas conseguem manter a polidez, menos ainda a objetividade, nas disputas científicas, e as alterações entre homens de ciência sempre me inspiraram horror. Talvez minha postura tenha sido mal entendida, e me tenham achado tão manso ou tão intimidado que não mais precisavam me ter consideração. Erradamente. Posso xingar e me enraivecer tão bem quanto qualquer outro, mas não sei dar expressão literária adequada aos afetos subjacentes, e por isso prefiro abster-me completamente (Freud 2012, 289).

Esse trecho apresenta a conduta da psicanálise – ou de Freud – de uma maneira geral, com críticas e questionamentos, e isso leva a pensar em seu caráter científico, haja vista que o fundamento da ciência é sempre a dúvida em espaços públicos de debate. A psicanálise sempre foi exercida dentro de gabinetes, em salas particulares, e pouco em instituições públicas e de grandes alcances, o que mudou recentemente. Tal

comportamento pode ter sido uma tentativa de Freud para proteger sua obra, que refletia a sua própria figura, e em partes pode ter funcionado por um tempo, mas não impediu que alguns limites fossem percebidos quando caiu no domínio público.

Como explicação, Freud esclareceu no relato a mudança do centro da psicanálise para Zurique. A intenção era dar ao movimento um chefe que pudesse zelar pelo futuro da Psicanálise, e tal atitude foi questionada por seguidores dessa esfera, que entendiam que o núcleo de comandos deveria permanecer em Viena, com Freud. Em 1914, porém, escreveu: “Espero que eles sirvam para justificar-me, ainda que se venha a constatar que realmente não fiz uma coisa sábia” (Freud 2012, 294). Ainda argumentou que Viena parecia empecilho para o movimento, e, Zurique, muito mais acessível, com um instituto aberto para a psicanálise, o que lhe soava mais promissor. Além disso, mencionou a sua própria pessoa como obstáculo, por julgar estar em uma idade avançada e vagar entre afeição e ódio de muitas pessoas pela sua origem judaica. “Assim, eu desejava recuar para o segundo plano tanto a mim como a cidade onde nasceu a psicanálise [...]” (Freud 2012, 294).

É preciso levar em consideração o ambiente hostil para com os judeus naquele período, situação à qual Freud estava atento não somente na instância pessoal, mas pelas dificuldades que isso poderia trazer para o pleno desenvolvimento de sua disciplina. Logo, a mudança do centro para Zurique também teve como pano de fundo a preocupação em fazer da psicanálise uma ciência não judaica, e isso terminou como um projeto frustrado: a Psicanálise continuou a ser vista como uma ciência judaica, tanto que, em 1933, os livros de Freud foram queimados e, alguns, guardados a chaves fechadas.

Sublinhamos a finalidade histórica do relato, de enquadramento de memória em uma busca pela marcação de fronteiras sociais; a finalidade de produção de um efeito de verdade para seus membros; a finalidade de

informação sobre o percurso do movimento até 1914 para a orientação dos seguidores e a legitimação da causa; a finalidade afetiva de proximidade a quem era benquisto por Freud e pela Psicanálise; e, por fim, uma finalidade de demarcação de poder e de direito de propriedade sobre as formulações teóricas da Psicanálise.

Freud conscientemente sabia do papel que ocupava diante da disciplina que criara e conhecia seu potencial. Ele viveu para vê-la se tornar grande e talvez já tivesse conhecimento de que seria um inaugurador de discursividades não somente pela consideração e pela valorização do inconsciente, tal qual apontado por Foucault (1997), mas também pela introdução da sexualidade na etiologia das neuroses. Isso o permitiu escrever o seguinte no relato historiográfico: “Compreendi que a partir de então eu estava entre aqueles que ‘incomodaram o sono do mundo’, na expressão de Hebbel, e que não poderia contar com objetividade nem tolerância” (Freud 2012, 265).

O relato é, sobretudo, uma demarcação territorial da psicanálise, de quem era ou não parte desse movimento, chancelado pelo pai fundador. Para os seguidores, podia ser uma bula para a composição de suas narrativas. O direito de fundador deu a Freud autoridade para críticas ferrenhas e diferenciação de Alfred Adler e de Carl Jung, aos quais ele se reportava como “movimentos de separação” (Freud 2012, 303):

Não é coisa fácil ou invejável narrar a história desses dois movimentos de separação, já que, por um lado, faltam-me fortes impulsos pessoais para fazê-lo – não esperava gratidão, nem vou vingativo em grau eficaz; por outro lado, sei que nisso me exponho às invectivas de adversários pouco escrupulosos e ofereço aos inimigos da psicanálise o tão ansiado espetáculo de “psicanalistas dilacerando uns aos outros”. Foi-me necessária muita superação para não pelear com adversários de fora da psicanálise, e agora me vejo obrigado a encetar a luta com aqueles que dela foram seguidores, ou que ainda se

consideram tais. Mas não tenho opção; silenciar seria cômodo ou covarde, e prejudicaria mais a causa do que a revelação direta dos danos existentes (Freud 2012, 303).

Provavelmente, há de ter sido penoso a Freud retomar esses rompimentos e essas incompreensões, não apenas pelo desgaste profissional, mas também pela questão pessoal. A amizade que havia criado com Jung, mais do que com Adler, há de ter sido refletiva no processo de escrita do relato. Contudo, o que foi levado em máxima consideração foi o restabelecimento da ordem do movimento psicanalítico por meio desse texto.

A soma dos afetos não assimilados da amizade externalizou-se em uma crítica muito forte ao suíço, a ponto de trazer o testemunho de um paciente que passou pela “terapia zuriquense” (Freud 2012, 323). O paciente relatou a forma como se desenvolveu a terapia: não houve tanta atenção ao passado e à transferência, mas houve um forte ensinamento moral; foi desagradável, porque tinha novas exigências a cada sessão, bem como um aprofundamento religioso, e o que era recomendado a ele qualquer pastor teria dito. Freud utilizou dessa descrição testemunhal para afirmar que isso não era psicanálise.

Ao final do relato, Freud saudou seus dissidentes e os partidários da Psicanálise, dando a conhecer a intencionalidade de que também seus opositores lessem seu relato histórico:

A psicanálise suportará essa perda e obterá outros seguidores em lugar desses. Concluindo, quero apenas expressar os votos de que o destino reserve uma cômoda ascensão a todos aqueles para quem se tornou desagradável a permanência no mundo subterrâneo da psicanálise. E que aos demais seja permitido levar tranquilamente a termo seu trabalho nas profundezas (Freud 2012, 327).

A crítica insistiu sob a égide de incapacidade de lidar com as profundezas da Psicanálise. Ele escreveu que se tornou desagradável ou mesmo

penoso sustentar as verdades psicanalíticas (Freud 2012), pois elas feriam uma certa ética religiosa que o grupo de Zurique prezava, por isso criticava a etologia sexual, de acordo com o relato de Freud.

No entanto, o valor desse esforço em realizar um relato histórico é seminal para a História da Psicologia, da Psiquiatria e da Psicanálise. O esforço que realizamos neste ensaio, como historiadores, coloca-nos sob o enquadramento da historiografia crítica de Huertas (2001), que continua sendo produzida. O relato de Freud é ainda mais interessante quando pensamos em um efeito de verdade que ele produz hoje, nos seguidores das escolas freudianas de Psicanálise. Dessa forma, é possível lembrarmos-nos da importância da historiografia e da problematização das fontes, porque, certamente, o relato é primordial, mas precisa ser revisitado, problematizado e atualizado, mesmo para as escolas que se alimentam teoricamente da teoria freudiana.

Quanto às marcas subjetivas notadas no texto, desde os elogios a críticas ferrenhas, das predileções ou do uso da primeira pessoa, elas não invalidam a pertinência histórica do escrito e muito menos deixam de representar o que a instituição psicanalítica limitou como uma verdade. Entretanto, o esforço foi de contrabalancear as divergências pessoais de Freud com o que se entende da Psicanálise como uma comunidade formada por muitas subjetividades. Nesse relato, a memória da Psicanálise foi documentada a partir da memória de Freud, mas muitos outros indivíduos compuseram esse caminho¹⁹.

O caráter desse documento é autobiográfico, é um documento do ego, pois trata-se de um relato que comporta suas próprias atitudes no desenvolvimento dos acontecimentos, o que torna a leitura ainda mais

¹⁹ Falzeder (2020) listou, em ordem de aparição, alguns nomes que se interessaram em escrever sobre História da Psicologia Moderna, para além de Freud e de Jung: Théodule Ribot, Eduard von Hartmann, Max Dessoir, G. Stanley Hall, James Mark Baldwin, Pierre Janet e Edwin Boring.

enriquecedora ao apresentar as relações afetuosas de Freud com os acontecimentos e os personagens de sua vida intelectual. Tais relatos oferecem com maior precisão algumas ocorrências históricas, tanto mais quando são centrados em uma autoridade produtora de efeito de verdade e criadora de discursividades, como Freud.

Dentre tantas finalidades do relato histórico de Freud apresentadas ao longo do texto, a finalidade afetiva também deve ser mencionada. Não houve um espaço em que o impacto do rompimento pudesse ser assimilado, e é verdade que o relato foi escrito em um período próximo do corte de relações com a escola de Zurique, porém a conformação dos afetos de decepção e de irritação, entre outros, pôde ser elaborada por meio desse exercício de subjetividade, que foi escrever o relato historiográfico.

Referências

- ELLENBERGER, Henri. F. *El descubrimiento del inconsciente: historia y evolución de la psiquiatria dinámica*. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- ESTRADA-MESA, Diego Alejandro. Problemas y problematizaciones. Una historia de los regímenes de verdade médicos desde Georges Canguilhem y Michel Foucault. *Signos Filosóficos*, v. XX, n. 40, p. 140-165, jul./dic. 2018.
- FALZEDER, Ernst. Introdução ao volume 1. In: JUNG, Carl Gustav. *História da psicologia moderna*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 41-64.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos (1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- FREUD, Sigmund. Contribuição à história do movimento psicanalítico. In: FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 245-327. (Trabalho original publicado em 1914).

MCGUIRRE, W. (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Tradução de Leonardo Fróes e Eudoro Augusto Maciera de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx/Theatrum philosophicum*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

HUERTAS, Rafael. Historia de la psiquiatría, ¿Por qué?, ¿Para qué? Tradiciones historiográficas y nuevas tendencias. *Frenia*, v. 1, n. 1, p. 9-36, 2001.

JUNG, Carl. Gustav. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MORTIMER, Geoff. Historical sources or ego-documents? In: MORTIMER, Geoff. *Eyewitness accounts of the thirty years war 1618-48*. London: Palgrave Macmillan, 2002. p. 189-198.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SILVEIRA, Fernando de Almeida; SIMANKE, Richard Theisen. Discursos selvagens-disciplinados: os saberes psis na arqueologia de Foucault. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 26, n. 3, p. 571-578, jul./set. 2010.

SULLOWAY, Frank Jones. *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

História e psicanálise em Erich Fromm

Alan Ricardo Duarte Pereira ¹

“Pode o homem esquecer que é humano?” Essa foi a pergunta de Erich Fromm ao escrever o posfácio do livro de George Orwell, *1984*. Seu comentário ao livro foi escrito em 1961. Naquela altura, Fromm já havia publicado importantes obras para a compreensão do século XX² e, em especial, aos acontecimentos ligados ao nazismo, ao fascismo e à Segunda Guerra Mundial (1945-1948). Em sua acepção, a obra de Orwell era duplamente uma advertência acerca do futuro da humanidade, mas também a expressão de desespero. Um período marcado pela desumanização e desesperança. Em outras palavras, a pergunta – “Pode o homem esquecer que é humano?” – indicava que esquecer-se de ser humano era, segundo Fromm, abolir a própria noção de esperança. Suprimir as ideias de paz, justiça e “progresso humano”. Assim, a leitura de *1984* mostrou a Fromm³ que a desumanização era possível. Mais do que isso, de que era possível desumanizar o indivíduo por completo e, mesmo assim, continuar a vida.

¹ Doutor em História pela UFG. Professor efetivo na Rede Municipal de Goiânia e professor substituto no IFG/Campus Anápolis.

² Por exemplo, *O medo à liberdade* publicado em 1941, nos Estados Unidos, e *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*, de 1955.

³ Evidentemente que outras obras proporcionaram esse tipo de visão para Fromm. Pode-se citar ao menos duas: do escritor russo Zamyatin, com o livro *Nós*, e a obra de Aldous Huxley, *Admirável mundo novo*. O próprio Fromm tratou de comparar tais utopias com a obra de Orwell dizendo “Essa nova trilogia [respectivamente *1984*, *Nós* e *Admirável mundo novo*] do que pode ser chamado “utopias negativas” de meados do século XX [...]. As utopias negativas expressam o sentimento de impotência e desesperança do homem moderno [...]”. (Fromm 2009, 369)

A noção de humano e, mais especificamente, de humanismo atravessou boa parte da reflexão de Fromm⁴. Em diversos momentos, ele contrastou a formação do humanismo pela sociedade moderna com os acontecimentos do século XX. A própria ideia de esperança apareceu ligada ao humanismo. Em termos gerais, para Fromm (2009, 367), a esperança era o resultado do pensamento ocidental greco-romano e cristão, dos filósofos iluministas, de pensadores socialistas que “[...] permaneceu inalterada até o período pós-Primeira Guerra Mundial. Essa guerra [leveu] à destruição da tradição ocidental, que contava dois mil anos de idade [...]”.

Nesse contexto, nos interessa perceber que o uso da história e da psicanálise em Fromm decorreu, sobretudo, como uma maneira explicativa para os acontecimentos do século XX. Quer dizer, o autor trabalhou uma variedade de temas, mas o esforço maior dele foi precisamente de entender a situação da Europa entre 1920 e 1960. Por conseguinte, havia uma preocupação com o fenômeno das guerras, das crises políticas e econômicas que assolaram as nações europeias, os regimes fascistas e, principalmente, o colapso do pensamento e dos valores ocidentais. Com efeito, o movimento de compreensão de Fromm foi basicamente pelo contraste, pelo contraponto, ou seja, situando o momento pelo qual viveu – o século XX – com o passado, em especial o início da modernidade.

Ademais, a destruição da “esperança” não foi o único sentimento observado por Fromm e que, inexoravelmente, encontrou sua derrocada nos interstícios do século XX. A ideia de liberdade foi, entre outras coisas, entendida também nessa perspectiva. As bases teóricas e conceituais de Fromm foram buscadas no marxismo e na psicanálise. De um lado, o marxismo lhe forneceu elementos para pensar as bases materiais e os conflitos

⁴ Mais a frente será explicado o conceito de humanismo em Fromm.

de classe. É daqui, aliás, que Fromm elaborou sua visão de história. Por outro lado, a psicanálise adquiriu significado no estudo dos processos individuais e investigação dos desejos⁵. Para tanto, num primeiro momento, serão apresentadas as influências do pensamento de Erich Fromm, especialmente a Escola de Frankfurt, o pensamento de Marx e Freud. Num segundo momento, a análise da obra *O medo à liberdade*, a fim de compreender a história e a psicanálise em Fromm e, ao mesmo tempo, observar que a utilização dessas duas correntes foi um artifício explicativo na busca de entender o século XX.

Influências no pensamento de Erich Fromm: a Escola de Frankfurt

A chamada “Escola de Frankfurt” nasceu na Alemanha em 1923, ligada à Universidade de Frankfurt, e tem entre seus intelectuais de destaque, sobretudo, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, entre outros. Em termos gerais, pode-se dizer que a Escola de Frankfurt realizou um movimento de incorporação de autores clássicos e, ao mesmo tempo, avançou na reformulação de conceitos e perspectivas. Pereira (2020, 78) esclarece que seus integrantes preencheram lacunas do marxismo, extraíram princípios e conceitos de diversos campos e sintetizaram o pensamento de autores clássicos, como Kant e Hegel, mas, principalmente, os trabalhos de Marx e Freud.

Ademais, uma das características marcantes dessa escola foi, entre outras coisas, a criação da “Teoria Crítica da sociedade”. Essa teoria realizou a incorporação de autores clássicos e os colocou, segundo a expressão de Matos (1993, 13), em “tensão com o mundo presente”. Nota-se, nesse sentido, que havia uma preocupação de reavaliar toda a construção teórica

⁵ Aqui usamos o termo “história” como sinônimo da perspectiva marxista e “psicanálise” como entrelaçado a teoria e a visão Freud. Em outras palavras, Fromm buscou no marxismo os pressupostos para uma concepção de história e, por seu turno, na teoria de Freud elementos da psicanálise (e não em outros autores que desenvolveram a psicanálise, como Lacan ou Jung).

e filosófica de autores do século XIX e início do século XX, com o “mundo presente” vivido pelos membros. Tratava-se, assim, de entender os mecanismos, ideias, processos históricos, justificações responsáveis pelos fenômenos das guerras do século XX e dos regimes totalitários. Para tanto, a maioria dos frankfurtianos criticaram sistematicamente a racionalidade iluminista e os métodos do positivismo.

De acordo com Heloani (2007, 3), a Escola de Frankfurt pode se dividir em três momentos. O primeiro compreende-se entre a crise de 1929 e o início da Segunda Guerra Mundial. Refere-se, portanto, ao momento de criação da escola. Max Horkheimer fundou em 1930 o Instituto de Investigação Social de Frankfurt dentro do Departamento de Psicologia e, naquele momento, convidou alguns intelectuais para ingressarem ao grupo de estudos, como, por exemplo, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Erich Fromm. Houve, no entanto, certa interrupção dos estudos nesse momento inicial. A ascensão do nazismo na Alemanha a partir de 1934 levou ao exílio de muitos integrantes da escola que possuíam origem judia⁶.

Mesmo distantes – como o caso de Erich Fromm que migrou para os Estados Unidos –, os integrantes continuaram os estudos e a troca de correspondências. Conforme esclarece Wiggershaus (2006), o Instituto mudou-se para a França e, logo depois, firmou residência na Inglaterra. Nesse sentido, o segundo momento caracterizou-se pela direção de Adorno e, especialmente, pela introdução do tema da cultura e da estética na Teoria Crítica da sociedade. Manteve-se assim até a liderança de Habermas, que inaugurou, por sua vez, o terceiro momento da escola e “buscou com sua teoria da ação comunicativa uma saída para os impasses criados por

⁶ Em 1933, o instituto é fechado e, de acordo com Freitag (2004, 23), mais de 60.000 volumes de livros foram confiscados pelo Estado nazista.

Horkheimer e Adorno, por meio da razão comunicativa” (Pereira 2020, 79).

Cumprе observar que a fundação e os primeiros anos da Escola de Frankfurt coincidiram com o nazismo na Alemanha. Isso influenciou decisivamente a Teoria Crítica da sociedade e a trajetória dos intelectuais vinculados a essa escola. Não por acaso que, segundo Slater (1978) e Santos (2019), os primeiros trabalhos da Escola de Frankfurt concentraram-se no estudo da “personalidade autoritária”⁷. Desse modo, pairava o questionamento de como as sociedades, especialmente do século XX, com todo arsenal filosófico e racionalista, deu lugar para a guerra e, portanto, aos atos de barbárie e o colapso civilizacional⁸. Tanto Theodor Adorno como Max Horkheimer (1985, 8) indagaram sobre a racionalidade iluminista e, conforme suas palavras, buscavam “[...] descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando numa nova espécie de barbárie”.

A formação do freudo-marxismo em Erich Fromm

Nesse contexto, Erich Fromm não se distanciou desse debate acerca da racionalidade, da barbárie e das guerras encetadas no contexto de regimes totalitários. Pelo contrário, o uso da história e da psicanálise apareceu na produção intelectual de Fromm como uma maneira de entender o contexto social do século XX. Mais exatamente, após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), “os relatos de soldados sobre o que acontecia no front intrigavam o jovem Fromm e isso o levou a querer explicar por que a

⁷ Erich Fromm na década de 1930 já havia manifestado o interesse de estudar a personalidade autoritária com publicações na *Zeitschrift für Sozialforschung*. (Santos 2019).

⁸ Um exemplo da crítica ao modelo racional e técnico sociedade do século XX pode ser encontrado na obra *Dialética do Esclarecimento*. Nesta obra, Adorno e Horkheimer elaboraram uma crítica a dita “razão iluminista”, sobretudo o conceito de *Aufklärung* (esclarecimento) de Kant. Em linhas gerais, relativizam a ideia de emancipação e esclarecimento colocado pelos pensadores iluminista mostrando que, na realidade, a razão transformou-se em “razão instrumental e técnica” e que o conhecimento, mais do que libertador, aprisionou a humanidade, gerando a autodestruição e a regressão à barbárie.

guerra era possível” (Santos 2019, 74). Partindo desse interesse comum, Fromm inspirou-se em dois autores: Marx e Freud. Em diversos momentos da sua obra, Fromm (1965; 1970; 1975) deixou claro que esses pensadores constituíram a matriz teórica e filosófica da sua reflexão⁹.

Assim, do marxismo Fromm retirou princípios e conceitos históricos. A característica fundamental foi, com efeito, a noção de luta de classes e de materialismo histórico de Marx. Acreditando que a sociedade era condicionada por uma estrutura dividida em classes, Fromm retoma tal pressuposto e aplica, por seu turno, ao estudo das ideias, dos processos sociais e psíquicos da sociedade capitalista. Desse modo, o modelo de sociedade baseado no capitalismo gerou, na acepção de Fromm, a alienação, a falsa consciência da realidade – também chamada de ideologia –, a exploração da classe trabalhadora, etc.

Em *Conceito marxista do homem*, Fromm (1979) retoma uma importante obra de Marx, *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, e fundamenta sua visão acerca do materialismo histórico. Em termos gerais, Fromm concebe o materialismo como um método preocupado com as condições materiais da existência, mas, ao mesmo tempo, com o produto dessas condições, ou seja, a exploração, a ideologia, a divisão de classes. Para Fromm, o materialismo histórico não era uma forma de reduzir o ser humano ao mais puro aspecto materialista ou econômico, ou seja, repudiava a tese de que o ser humano teria como impulso mais fundamental a satisfação econômica. Pelo contrário, na interpretação de Fromm (1979, 23), o materialismo implica apreender a experiência humana dos indivíduos “vivos e reais” e não somente as ideias produzidas por tais indivíduos.

⁹ Deve-se registrar que Fromm nasceu numa família com fortes tradições judaicas. Isso influenciou sua produção na medida em que, por meio da narrativa bíblica e da história do povo hebreu, Fromm usou para exemplificar algum fato histórico, ilustrar determinada concepção sobre a sociedade e indivíduo. Portanto, quando aparece alguma referência bíblica é usada como recurso de erudição e contextualização. Mesmo assim, não se pode desconsiderar esse aspecto na formação intelectual de Fromm. No livro de caráter autobiográfico, *Meu encontro com Marx e Freud*, Fromm (1965) assevera sua formação e a presença do judaísmo nos anos iniciais da sua vida.

Mais exatamente, o pressuposto marxista da história poderia ser denominada uma interpretação antropológica da História caso se quisessem evitar as ambiguidades dos termos “materialista” e “econômico”; ela é a compreensão da História baseada no fato de os homens serem “os autores e atores da sua história”.

Estudiosos de Fromm – como, por exemplo, Santos (2019; 2020) e Viana (2020; 2002; 2008) chamam a atenção para o humanismo. Quer dizer, a interpretação realizada por Fromm acerca do marxismo – e também da própria psicanálise – buscou, acima de tudo, restaurar e colocar como problema central o humanismo. Nesse aspecto, o humanismo seria uma concepção pela qual Fromm denunciou a automatização do indivíduo no capitalismo, as consequências da divisão de classe e, com isso, o mascaramento da realidade pelas ideologias. Por conseguinte, a ideia de humanismo vincula-se, sobretudo, com a obra de Marx e o conceito de alienação. Assim, se para Marx a alienação foi ocasionada quando o indivíduo não se reconhece no produto de seu trabalho e torna-se, em razão disso, estranho a si mesmo, na perspectiva de Fromm há, durante esse processo, a transformação da classe trabalhadora em objeto. O humano se desumaniza.

De tal maneira que Fromm reconhece na “filosofia de Marx” um protesto contra a alienação dos indivíduos e, portanto, um movimento contrário à desumanização. Nas palavras de Fromm (1975, 7), o pensamento de Marx foi elaborado tendo como suas raízes a “tradição filosófica ocidental humanista, que se estende de Spinoza, através dos filósofos do iluminismo francês e alemão do século XVIII, até Goethe e Hegel, e a sua preocupação com o homem e com a realização de suas potencialidades”. Aqui, em especial, fica evidente que o humanismo seria a saída contra alienação e a sociedade erigida pelo capitalismo. Mais do que isso, o

marxismo forneceria elementos e pressupostos na tentativa de criticar e denunciar essa realidade.

Fromm também se utilizou da teoria de Freud. Distanciando-se das teorias da psicologia vigente da sua época – como o behaviorismo e o instintivismo –, Fromm (1980; 1975; 1965) reconheceu na psicanálise uma maneira dinâmica de entender o comportamento dos indivíduos. Não o indivíduo reduzido ao condicionamento (concepção behaviorista) ou subserviente aos instintos (concepção instintivista). Nas suas palavras, “Freud foi mais além de qualquer outro predecessor no atentar para a observação e análise das forças irracionais e inconscientes que determinam certas partes do comportamento humano” (Fromm 1974, 17). Por um lado, o marxismo já havia lhe fornecido as bases para pensar a sociedade e os mecanismos de desumanização e exploração, de outro, o contato com a obra de Freud possibilitou avançar na compreensão do indivíduo e descobrir, entre outras coisas, aspectos da motivação, dos desejos, a personalidade, do caráter, do inconsciente e dos processos psíquicos. Assim, Fromm retomou conceitos fundamentais da psicanálise, como o complexo de Édipo, infância, narcisismo e, principalmente, o inconsciente¹⁰.

Com efeito, é importante observar a tentativa de Fromm de unir a visão psicanalítica e a visão marxista. Pode-se dizer, aliás, que Fromm destacou-se dos demais pensadores da Escola de Frankfurt justamente por tal intento (Pereira 2020; Santos 2020; 2019; Viana 2020; 2008). O chamado “freudo-marxismo”¹¹ de Fromm caracteriza-se, assim, pela união das duas

¹⁰ Fromm também foi um grande crítico da obra de Freud. Viana (2010, 42-43) explica que tal crítica girou em torno de três elementos: a crítica metodológica, a crítica do biologismo e do pansexualismo e, por fim, a crítica política.

¹¹ Cumpre destacar que Fromm não utilizou o termo “freudo-marxismo” para caracterizar sua obra. Em muitas passagens, no entanto, limitou-se a descrever sua teoria como ramo da “Psicologia Social”. Por exemplo, em *O medo à liberdade* disse que “O Homem, porém, não é apenas feito pela História – é ele quem faz esta. A resolução desta aparente contradição constitui o campo da Psicologia Social. É sua missão mostrar não somente como as paixões, desejos e ansiedades modificam-se e desenvolvem-se como um resultado do processo social, mas também como as energias humanas, assim moldadas em formas específicas, por sua vez convertem-se em forças produtivas, moldando o processo social”. (Fromm 1971, 21).

teorias. No entanto, não se tratava apenas da síntese dos dois pensamentos. Fromm deixou claro na sua obra a limitação da teoria de Freud e explicou que, por si só, a psicanálise não poderia ser uma “teoria revolucionária”. Portanto, “a composição entre as duas correntes não se dá primeiramente entendendo o marxismo pela psicanálise. Ao contrário, entendendo a psicanálise pelo marxismo” (Pereira 2020, 79). Por conseguinte, foi baseado nesse primado do marxismo sobre a psicanálise que Fromm, mais do que reproduzir ou descrever tais teorias, reinterpretou os conceitos de Marx e Freud à luz do século XX.

História e psicanálise em *O medo à liberdade*

A publicação da obra *O medo à liberdade* aconteceu em 1941. Na realidade, foi a primeira obra de Fromm publicada nos Estados Unidos. Ali se esboçou um dos principais conceitos desse autor: a liberdade. Afinal, o que seria liberdade para Fromm? De uma maneira geral, a definição dada por ele refere-se à distinção de “liberdade de” e “liberdade para”. A primeira assume um sentido negativo, pois o indivíduo busca livrar-se de algo, fugir das amarras de algum desejo, instinto, pensamento ou mesmo de uma prisão. Por outro lado, o segundo tipo de liberdade assume o papel de desenvolver as potencialidades humanas, como, por exemplo, a personalidade, a individuação¹². O hiato entre os dois tipos de liberdade cresceu no decorrer dos anos, pois, embora o ser humano tenha adquirido a “liberdade de” ou, dito de outra forma, a liberdade de não submeter passivamente aos seus instintos, por outro lado, a “liberdade para” não se efetivou. O motivo para o malogro desse segundo tipo de liberdade é explicado, de acordo com Fromm, pela formação da sociedade moderna que

¹² “Liberdade é aqui empregada não em seu sentido positivo de ‘liberdade para’, porém no negativo de ‘liberdade de’, ou seja, liberdade da determinação instintiva de suas ações” (Fromm 1974, 35-36).

se assentava em relações capitalistas. A despeito dessas definições, a atenção desse pensador voltou-se para outro aspecto da liberdade, o medo. Nesse contexto, a história e a psicanálise apareceram como instrumentos de compreensão do fenômeno da liberdade ou, mais precisamente, do medo à liberdade.

Vale lembrar que a publicação de *O medo à liberdade* ocorreu em plena Segunda Guerra Mundial. Fromm havia migrado para Suíça em decorrência da perseguição nazista e, na década de 1930, instalou-se nos Estados Unidos. Sua primeira obra em solo americano foi precisamente *O medo à liberdade*. Havia uma preocupação de Fromm – e, de maneira geral, dos integrantes da Escola de Frankfurt – de explicar o nazismo e os regimes totalitários do século XX. Assim, mais do que se concentrar no caso do nazismo, Fromm começou a investigar a “história da liberdade” na cultura ocidental e desvendar, a partir disso, os mecanismos pelos quais ditadores e ideias contrárias à liberdade ganharam destaque na sua época. No prefácio de sua obra, Fromm (1974, 9) deixou claro sua preocupação com a “crise atual” e a necessidade da psicologia – ou a Psicologia Social para sua expressão – de fornecer uma explicação, ou seja,

Os eventos políticos da atualidade e os riscos nestes implícitos para as conquistas máximas da cultura moderna – a individualidade e a originalidade da personalidade – fizeram-me interromper o estudo mais lato e concentrar-me em um aspecto dele que é decisivo para a crise cultural e social de nossos dias: o significado da liberdade para o homem moderno. Minha tarefa neste livro seria facilidade se pudesse citar para o leitor o estudo completo da estrutura de caráter do homem de nossa cultura, posto que o significado da liberdade só pode ser entendido partindo de uma análise total dessa estrutura. Nas condições em que se encontram as coisas, porém, tive de reportar-me, repetidas vezes, a certos conceitos e conclusões sem descer a maiores minúcias [...]. Acho, entretanto, que o psicólogo deve apresentar aquilo de que dispõe como contribuição para o entendimento da crise atual sem demora [...].

Nota-se, aqui, o emprego da expressão “análise total dessa estrutura”. Com o uso do materialismo histórico e da psicanálise, Fromm concebia que o estudo acerca da liberdade deveria partir de um estudo mais amplo, o “processo social”, mas também de aspectos específicos. Mais exatamente, tratava-se da combinação de um estudo processual, histórico, da estrutura da sociedade e, ao mesmo tempo, valer-se dos desejos e anseios do indivíduo. Portanto, na concepção de Fromm, a entidade básica do processo social era o indivíduo dotado de intenções e também de uma cultura que “moldava” ou, dito de outra forma, proporcionava as bases materiais para tais desejos. Era nesse sentido que a história e a psicanálise, o pensamento de Marx e de Freud, poderiam combinar, sob diferentes perspectivas, a tentativa de explicar o conceito de liberdade. Em resumo, uma análise centrada nos mecanismos psicológicos e nos processos sociais e históricos.

A liberdade, para Fromm, foi engendrada como resultado do aparecimento da ideia de indivíduo. Tornar-se indivíduo era, segundo Fromm, tornar-se livre. De tal sorte que, do começo ao fim de sua obra, Fromm mostra que a liberdade e a noção de indivíduo concorreram para formação da cultura ocidental e que, paradoxalmente, foram solapadas com os “eventos políticos” do século XX. Assim, a liberdade foi historicamente influenciada pela individuação, ou seja, seu significado variou de acordo com o grau que a humanidade se percebeu como “um ser independente e separado”. As ideias de separação, independência e autonomia são usadas na teoria de Fromm como sinônimos para o processo de liberdade. Por conseguinte, é com base nesses conceitos e categorias que Fromm concebeu a “história da liberdade”.

Para entender o processo de individuação, Fromm exemplifica seu pensamento recorrendo à figura da criança. O nascimento de uma criança se dá, de fato, quando ocorre o rompimento biológico e social com a mãe.

Nos primeiros anos de vida, há vínculos construídos entre o bebê e sua mãe. Fromm os chamou de “vínculos primários”. Em certo sentido, esses vínculos possuem a função de garantir a segurança e a sensação de pertencimento a algum lugar. São vínculos “orgânicos no sentido de fazerem parte do desenvolvimento humano normal; implicam uma ausência de individualidade, mas também dão segurança e orientação ao indivíduo” (Fromm 1971, 30). Para tanto, a criança já rompeu o cordão umbilical, mas precisa de cuidado, segurança até se radicar complementar no mundo.

Todo esse período é marcado, segundo Fromm, pelo egocentrismo da criança e também pela ligação direta com sua mãe. A criança ainda não se tornou um indivíduo, não se viu como um “um ser independente e separado”. A educação, a internalização das regras e ideias introduz, pouco a pouco, a individuação. Nesse período inicial, portanto, a criança olha para sua mãe, para seus colegas na escola, seus brinquedos e, ainda assim, não os reconhece como um objeto alheio. Pelo contrário, são concebidos como uma extensão de seu mundo. De um lado, o desenvolvimento físico e neurológico e, de outro, a capacidade de apreender os objetos mentalmente e de dominá-los conduz, lentamente, a formação dos elementos básicos da individuação. A mudança mais súbita ocorre, de acordo com Fromm, quando os “vínculos primários” são rompidos. Aqui a criança reconhece-se como “sendo ela mesma”, ou seja, que possui um nome diferente dos demais, que seu cabelo, sua voz e que seus olhos lhe são próprios.

É interessante perceber que, além de ilustrar a importância da individuação no processo de liberdade, Fromm destaca as consequências de se sentir como “um ser independente e separado”. Em outras palavras, uma vez rompido o cordão umbilical e os vínculos primários, a criança precisará enfrentar duas coisas: a angústia e a solidão. Com efeito, não há mais uma figura de autoridade para lhe garantir segurança e orientação. Todas as sensações de unicidade e de pertencimento desapareceram. Tornar-se

indivíduo é, portanto, perceber as inúmeras possibilidades da ação individual e, ao mesmo tempo, ficar só e tendo que encarar o mundo (Fromm 1974, 33). A crescente individuação é, igualmente, um crescente processo de solidão, incerteza, isolamento. Desse modo, quando Fromm diz que existe a “liberdade de” é precisamente referindo-se a esse aspecto. Ocorreu a “liberdade de” não pertencer a uma figura de autoridade, a algum lugar, a desejos e sentimentos. No entanto, é uma liberdade marcada pela solidão e, por vezes, pela impotência frente ao mundo.

Ademais, a figura da criança e seu processo de individuação foram entendidos por Fromm como uma característica da própria “história da liberdade” ou, dito de outra forma, uma metáfora para o problema da liberdade. Na realidade, Fromm preocupou-se insistentemente com a ideia de separação. Por exemplo, na obra *A arte de amar* explicou que, na sua compreensão, um dos problemas centrais da existência humana residia na ideia de “separação”. Separação da natureza, do reino animal, separação do mundo, dos outros. A consciência de viver no mundo como uma “entendida separada” era, segundo Fromm, a marca dos últimos séculos e que, no decorrer da história, diversas culturas e povos elaboraram respostas para o problema da separação. Nas suas palavras,

Ser separado significa ser cortado, sem qualquer capacidade de usar os poderes [sic] humanos. Eis por que ser separado é o mesmo que ser desamparado [...]. A mais profunda necessidade do homem, assim, é a necessidade de superar sua separação, de deixar a prisão em que está só [...]. O homem – de todas [sic] as idades e culturas – vê-se diante da solução de uma só e mesma questão: a de como superar a separação, a de como realizar a reunião, a de como transcender a própria vida individual e encontrar sintonia. A questão é a mesma para o homem primitivo da vida em cavernas, para o nômade a cuidar de seus rebanhos, para o camponês do Egito, o mercador fenício, o soldado romano, o monge medieval, o samurai japonês [...]. E a questão é a mesma porque se

ergue do mesmo campo: a situação humana, as condições da existência humana. A resposta varia. Pode a questão ser respondida pelo culto animal, pelo sacrifício humano ou pela conquista militar [...] pelo trabalho obcecado, pela criação artística, pelo amor de Deus e pelo amor do homem [...]. A história da religião e da filosofia é a história dessas respostas e de sua diversidade, assim como de sua limitação em número. Dependem as respostas, em certa extensão, do grau de individualidade que um indivíduo alcançou (Fromm 1974, 26-28).

Vê-se, aqui, a centralidade da separação na teoria de Fromm. Nos termos colocados, pode-se, inclusive, retirar uma “teoria da existência humana” baseada no conceito de separação. Em certo sentido, é como se a trajetória da humanidade girasse em torno desse problema fundamental e que, por consequência, a história, especialmente por meio da religião e da filosofia, ficasse responsável por mostrar as inúmeras respostas para tal questão. O culto à natureza, aos animais, à criação de um totem e de deuses foram, entre outras coisas, soluções dadas para o problema da separação. A busca por unir-se a essas figuras seria, assim, uma maneira de contornar a separação. No entanto, uma vez rompido os “laços primários” torna-se difícil voltar ao estado de unidade de outrora – ou quase impossível, vale destacar, se se observar o caso da criança que não pode retornar ao ventre materno. Isto é “tanto mais se separa do mundo natural, tanto mais intensa se torna a necessidade de encontrar meios novos de fugir à separação”¹³ (Fromm 1974, 28).

Ora, se para Fromm liberdade é sentir como indivíduo e separado do mundo, a liberdade como um valor social e princípio acompanhou o curso da história. Pode-se dizer, assim, que a história na perspectiva de Fromm

¹³ Fromm também destaca os “mecanismos de fuga” para os sentimentos gerados pela separação (o medo, a solidão, a angústia, o isolamento). Mais a frente será discutida esse aspecto, já que é importante para o entender a teoria de Fromm sobre o “medo à liberdade”.

pode ser caracterizada, entre outras coisas, como um processo que entrelaça separação, individuação e liberdade. Houve a saída de um estado de unicidade, de forte ligação com o “mundo natural”¹⁴, de pertencimento ao mundo para um período de que o ser humano se reconheceu como indivíduo, separado e, portanto, com os laços primários cortados. O momento de súbito seccionamento foi, segundo Fromm, a “história moderna”, nomeadamente os processos históricos entendidos como o Renascimento, a Reforma, a instauração do capitalismo, etc.

Na sua obra *O medo à liberdade*, Fromm escreveu uma quantidade considerável de páginas dedicadas à compreensão dos acontecimentos da “história moderna”¹⁵. Provavelmente, é o ponto pelo qual Fromm mais contextualizou e se utilizou, por sua vez, da história a fim de explicar a liberdade. Em termos gerais, pode-se resumir seu argumento na seguinte maneira: na sociedade medieval não havia a ideia de indivíduo e, portanto, de liberdade; o sistema social impedia o desenvolvimento dessas noções justamente porque era um “todo estruturado” com pouca margem de mudança; um artesão mantinha-se artesão por muitos anos, uma linhagem de nobres continuava nobre por décadas. Quer dizer, “nascia-se de certa posição econômica que garantia um nível de subsistência determinado pela tradição [...]” (Fromm 1974, 42-43). Para Fromm, é possível identificar na sociedade medieval os “laços primários”. Ou seja, se para a criação

¹⁴ Vale mencionar, na compreensão de Fromm, a saída de um “estado de natureza” para um “estado social” apareceu como fundamental para o desenvolvimento da individuação e da liberdade. No “estado de natureza” é comparado à criança com sua mãe. Os “laços primários” são mantidos, pois o clã, o grupo e a religião fornecem segurança e a sensação de unicidade. Por outro lado, não há completa liberdade nesse tipo de organização social, uma vez que a individuação é obstruída. O mundo é concebido como um conjunto estruturado e não a partir do indivíduo, de suas ideias e desejos. Em outra passagem da obra *O medo à liberdade* fica claro isso: “O aparecimento do homem, brotando da Natureza, é um processo bastante demorado; em grande parte ele permanece ligado ao mundo de que emergiu; continua sendo parte da Natureza – do solo em que vive, do Sol e da Lua e estrelas, das árvores e flores, dos animais e do grupo de pessoas a que está preso pelos laços de sangue. As religiões primitivas testemunham o sentimento humano de união com a Natureza” (Fromm 1971, 37).

¹⁵ O capítulo intitulado “A liberdade na Era da Reforma” subdivide-se em diversos tópicos explicando aspectos da sociedade medieval, do Renascimento, do movimento protestante e a ascensão do capitalismo.

a figura de autoridade é a mãe ou o pai, na sociedade medieval a Igreja e Deus forneciam, igualmente, a segurança e o sentimento de unicidade.

Isso significa que não existia a liberdade e a ideia de indivíduo na acepção moderna. O relacionamento com o mundo acontecia pelos vínculos primários. Seja pela Igreja, pela figura de Deus, da tradição ou mesmo pela imagem da natureza, prevalecia, na maioria das vezes, a concepção de um “todo”. As pessoas se representavam ou se relacionavam mediante esse “todo”. Por causa disso, o processo de individuação não se desenvolvia, pois havia uma figura, uma espécie de “véu” para intermediar a relação das pessoas com o mundo. Uma corporação, um clã, uma família, uma religião. Por seu turno, a contraposição dessa organização e o seccionamento dos vínculos iniciaram, na compreensão de Fromm, com o Renascimento e se arrastou pela Reforma. Mais do que isso, com as relações capitalistas e o exacerbamento do individualismo apregoado pelo liberalismo econômico, a liberdade e a ideia de indivíduo encontraram, de fato, solo fértil. Desse modo,

A estrutura da sociedade e a personalidade do homem modificaram-se na fase final da Idade Média. A unidade e a centralização da sociedade medieval enfraqueceram-se. O capital, a iniciativa econômica individual e a competição aumentaram de importância; formou-se uma nova classe endinheirada. Percebia-se um crescente individualismo em todas as classes sociais [...]. O resultado desta demolição progressiva da estrutura social medieval foi o aparecimento do indivíduo na acepção moderna [...]. O homem descobre-se e aos outros como indivíduo, como entidades isoladas; ele descobre a Natureza como algo à parte dele em dois aspectos: como um objeto de supremacia teórica e prática e, em sua beleza, como um objeto de prazer. *Ele descobre o mundo, praticamente descobrindo novos continentes e espiritualmente desenvolvendo um espírito cosmopolita [...]. Ao mesmo tempo, sem embargo, essa gente havia perdido algo: a segurança e o senso de relacionamento que lhes*

oferecia a estrutura social medieval. Eram mais livres, mas, também, mais sozinhos. (Fromm 1974, 44-47, grifo nosso).

É importante atentar-se para as consequências da liberdade. Fromm reconhece que no final da chamada “Idade Média”¹⁶ houve, gradativamente, um processo de descentralização, culminando no individualismo e na acepção moderna de liberdade. Esse mesmo momento gerou a quebra dos “vínculos primários”. Isso significou que o indivíduo estava livre, mas, acima de tudo, sozinho. A separação, a solidão, o isolamento acompanharam, segundo Fromm, a conquista da liberdade. Não havia como desvencilhar-se desses aspectos, já que, a partir dos movimentos modernos, a própria ideia de liberdade foi assentada nessas (pré) condições. Para tanto, nesse contexto, Fromm identificou dois aspectos da liberdade para o indivíduo moderno: primeiro, é o momento pelo qual o indivíduo se torna mais independente, confiante de suas capacidades e, em segundo lugar, fica mais isolado e com medo (Fromm 1974, 91).

São dois aspectos aparentemente contraditórios. Mesmo assim, Fromm entende que o problema da liberdade – o chamado “medo à liberdade” – só pode ser analisado em sua inteireza observando “ambas as faces do processo”. Nesse sentido, o dito autor adverte para a dificuldade de pensar os processos históricos em termos contraditórios, pois, muitas vezes “[...] somos inclinados a duvidar de que duas tendências contraditórias possam promanar de uma causa única” (Fromm 1974, 91). Vê-se que, segundo Fromm, não basta apenas localizar o nascimento da ideia de indivíduo e de liberdade no período moderno e desconsiderar, por conseguinte, as consequências pelas quais acompanhou o indivíduo. A “marcha”

¹⁶ Ademais, Fromm utiliza “tipos ideais” na elaboração de conceitos. Na própria obra, *O medo à liberdade*, esclareceu que muitos conceitos foram pensados de acordo com os “tipos ideais” de Max Weber. Serviam, assim, para fornecer uma visão totalizante das conjunturas históricas – como Idade Média, capitalismo, Reforma, História moderna, etc. – e, ao mesmo tempo, a manuseio de tais conceitos na compreensão dos aspectos internos do indivíduo.

rumo à liberdade encontrou seu ápice no século XIX. Todas as condições para o desenvolvimento da liberdade estavam postas ao indivíduo, no entanto, curiosamente, no momento de maior efervescência houve maior angústia, impotência e isolamento. A liberdade de outrora se tornou, portanto, um fardo difícil de carregar. O indivíduo procura, então, fugir dessa liberdade.

O século XX e os Mecanismos de fuga: a contradição da liberdade

Pontuou-se, inicialmente, que Fromm desenvolveu seu estilo de explicação utilizando, na maioria das vezes, o contraste. Foi muito comum na obra desse autor desenvolver conceitos, explicar certos episódios históricos, exemplificar seu pensamento recorrendo aos paradoxos, às tendências contraditórias, àquilo que destoava, mas que, no final, produzia uma visão dialética dos processos sociais e psíquicos. Não é por acaso que na obra *O medo à liberdade* Fromm apresente seu conceito de liberdade contrapondo, simultaneamente, a “liberdade de” e “liberdade para”¹⁷, a sociedade medieval e a sociedade moderna, o feudalismo e o capitalismo, o social e o individual, o uso do marxismo para criticar a psicanálise e, por vezes, o emprego da psicanálise para entender o marxismo. Em resumo, observa-se que Fromm apropriou-se desse recurso explicativo.

Ademais, talvez o momento de maior contraste vivido por Fromm foi o que ele chamou no prefácio de *Medo à liberdade* de “Os eventos políticos da atualidade e os riscos nestes implícitos para as conquistas máximas da cultura moderna” (Fromm 1974, 10). Ora, se Fromm havia buscado na contradição – sem dúvida, inspirado no materialismo histórico – uma maneira de inteligibilidade para os acontecimentos históricos, a sua

¹⁷ “Qualquer análise pormenorizada das Histórias europeia e norte-americana, do período entre a Reforma e nossos dias, poderá mostrar como as duas tendências contraditórias, inerentes à evolução da “liberdade de” para a “liberdade para”, correm paralelamente – ou melhor, estão continuamente entrelaçadas”. (Fromm 1974, 104).

experiência de vida no século XX lhe mostrou que, mais do que qualquer evento do passado, era precisamente nesse século que a contradição acerca da liberdade se mostrou visivelmente. Quer dizer, conforme foi mostrado no início desse texto, a ideia de esperança atravessou toda a tradição ocidental e encontrou, entre a Primeira Guerra Mundial e o fim da Segunda Guerra Mundial, seu ponto de declínio. Em outras palavras,

A esperança na perfeição individual e social do homem, claramente colocada em termos filosóficos e antropológicos nos escritos de filósofos iluministas do século XVIII e nas obras de pensadores socialistas do século XIX, permaneceu inalterada até o período pós-Primeira Guerra Mundial. Essa guerra, na qual milhões morreram pelas ambições territoriais das potências europeias, ainda que sob a ilusão de estarem lutando pela paz e pela democracia, foi o início do desenvolvimento que levou, num tempo relativamente curto, à destruição da tradição ocidental de esperança, que contava dois mil anos de idade [...]. A insensibilidade moral da Primeira Guerra Mundial foi apenas o começo. Outros eventos se seguiram: a traição das esperanças socialistas pelo capitalismo estatal de Stalin; a grave crise econômica da década de 1920; a vitória da barbárie em um dos mais antigos centros culturais do mundo – a Alemanha; a insanidade do terror stalinista durante a década de 1930; a Segunda Guerra Mundial, na qual todas as nações em conflito perderam algumas das considerações morais que ainda existiam na Primeira Guerra Mundial; a destruição ilimitada de populações civis, iniciadas por Hitler [...] e, por fim, na utilização de bombas de atômicas contra o Japão (Fromm 2009, 368).

Aqui, Fromm registrou os principais acontecimentos de sua época. Não somente isso, a motivação para escrever a obra *O medo à liberdade* correspondeu, vale dizer, à tentativa de explicar tais eventos históricos e que solaparam os valores e tradições do mundo ocidental. Muitos integrantes da Escola de Frankfurt buscaram, a seu modo, dar uma interpretação para o século XX. Nesse contexto, Fromm encontrou no conceito de liberdade, de esperança e, sobretudo, na ideia de humanismo um

contraponto entre o passado e o presente. Com o estudo da liberdade, Fromm havia flagrado a contradição dos valores ocidentais. Por exemplo, no início da “era industrial” quando o ser humano pode produzir o suficiente para acabar com a fome e a miséria do mundo, quando se tornou desnecessária a guerra “[...] porque o desenvolvimento técnico pode dar a qualquer país mais riqueza do que as conquistas territoriais, quando este planeta está em processo de se tornar tão uno [...]” o indivíduo começa, paradoxalmente, a perder essas possibilidades (Fromm 2009, 369).

Para tanto, na perspectiva de Fromm, a contradição da ideia de liberdade residiu na observação que, embora o indivíduo moderno houvesse emancipado dos grilhões da sociedade medieval que lhe forneciam segurança e alcançado a independência, o sentimento de liberdade foi, por seu turno, confrontado com a solidão e a impotência. Consequentemente, “este isolamento é intolerável e as alternativas com que ele defronta são, seja a de escapar do peso dessa liberdade para novas dependências e para a submissão, seja para progredir para a realização plena da liberdade [...]” (Fromm 1971, 10). Esse mesmo sentimento foi, segundo Fromm, relatado por diversos autores que prognosticaram a posição do indivíduo já no final do século XIX, como, por exemplo, Kierkegaard, que descreve a imagem de uma pessoa dilacerada por dúvidas e subjugada pela insignificância; Nietzsche com o conceito de niilismo e visualizando, entre outras coisas, um indivíduo desorientado; no entanto, a imagem mais precisa acerca desse indivíduo foi para Fromm o relato de Franz Kafka no livro “O Castelo”. Nesse livro, Kafka “descreve um homem que quer entrar em contato com os habitantes misteriosos de um castelo, que deveriam dizer-lhe o que fazer [...], mas nunca o consegue e é deixado sozinho [...]” (Fromm 1974, 112).

Em face da ambiguidade da liberdade há, em maior ou menor grau, mecanismos de fuga. A interpretação dada por Fromm acerca de sua época

encontrou, aqui, sua maior expressão. Também é oportuno dizer que encontrou, igualmente, maior pessimismo e uma posição cética sobre os rumos da humanidade na segunda metade do século XX. Nesse sentido, “os eventos políticos da atualidade” de Fromm confrontaram diretamente sua crença humanística. O contraste tão perseguido por ele nas suas obras tornou-se, com efeito, esmagadoramente evidente aos seus olhos nos eventos acontecidas no seu país de origem, a Alemanha. Mais do que isso, Fromm concebeu que, uma vez a liberdade se tornando um peso insuportável, passou a ser abdicada pelos indivíduos. Em razão disso, o século XX assistiu ao processo de renúncia da liberdade. Foram construídos mecanismos psicológicos e sociais de fuga, ou seja, “as principais rotas sociais de fuga de nosso tempo são a submissão a um chefe, como aconteceu nos países fascistas, e o conformismo compulsivo que prevalece em nossa própria democracia” (Fromm 1974, 113).

É dentro desse quadro explicativo que Fromm situou o nascimento dos regimes totalitários, em especial o nazismo. Em decorrência da insegurança do indivíduo e da solidão, os mecanismos de fuga foram criados a fim de fugir da liberdade e, portanto, obliterar as consequências do processo de individuação. Em termos gerais, os mecanismos de fuga são, na concepção de Fromm (1974), o autoritarismo, a destrutividade, conformismo de autômatos, sentimentos sadomasoquistas. Mais precisamente, todas essas características foram reunidas no “caráter autoritário”, pois ali se observou “[...] a presença simultânea de impulsos sádicos e masoquistas. O sadismo foi explicado visando o poder absoluto sobre outra pessoa [...]; o masoquismo como visando à desintegração da própria pessoa [...]” (Fromm 1974, 177). Desse modo, talvez o aspecto mais importante de se ressaltar na explicação de Fromm é, com efeito, o argumento de que todas essas tendências manifestaram-se por dois motivos: primeiro, a incapacidade do indivíduo isolado de sustentar-se sozinho e, em segundo, a

necessidade de unir-se a alguém, ou seja, um “relacionamento simbiótico¹⁸ que supere esta solidão”.

Assim, a liberdade foi conquistada, mas, ao mesmo tempo, deu ao indivíduo a oportunidade de enfrentar o mundo sem qualquer tipo de auxílio. É nesse momento, no entanto, que o indivíduo se encontra desorientado, angustiado e tendo que caminhar sozinho. A hostilidade do mundo e a solidão transforma a liberdade num peso. Precisa, pois, unir-se a algo maior que lhe dê segurança e afaste o peso da solidão. Em outros períodos históricos havia, por assim dizer, a presença desse “algo maior”. De um lado, para Fromm a natureza cumpria esse papel na antiguidade e, de outro, na época medieval, a figura de Deus. Com a dissolução desses “vínculos primários” no período moderno, o ser humano emergiu de uma longa época de “unicidade” e tornou-se, portanto, indivíduo.

Por conseguinte, uma maneira de restaurar o sentimento de pertencimento e fugir contra a separação foi, segundo Fromm, a adesão ao autoritarismo do século XX. Nas palavras de Fromm (1974, 140-141), o autoritarismo desse período histórico foi marcado por impulsos sadomasoquistas, pela veneração e dominação, ou seja,

O denominador comum a todo pensamento autoritário é a convicção de que a vida é determinada por forças extrínsecas ao ego do homem, e seus interesses e desejos. A única felicidade possível está na submissão a tais forças. A impotência do homem é o estribilho da filosofia masoquista. Um dos pais ideológicos do nazismo, Moeller van der Bruck, exprimiu muito claramente esse sentimento [...]. O caráter autoritário obtém sua força para atuar pelo fato de apoiar-se em um poder superior. Este poder nunca pode ser atacado nem modificado. Para ele, a falta de poder é sempre um sinal infalível de culpa

¹⁸ O termo “simbiose” foi usado por Fromm como uma maneira de fuga da liberdade. Uma vez que a liberdade implicar encarar o mundo sozinho, a “simbiose” aparece, aqui, na contramão da solidão. O indivíduo delega à outra pessoa a responsabilidade de tomar suas decisões, ou seja, “a simbiose, nesta acepção psicológica, significa a união de um eu individual com outro eu (ou com qualquer força extrínseca ao próprio eu), de maneira tal a fazer cada um perder a integridade do próprio eu, a torná-los completamente dependentes um do outro” (Fromm 1971, 130).

e inferioridade, e se a autoridade em que acredita der sinais de fraqueza seu amor e respeito transformar-se-ão em desprezo e ódio [...]. A descrição dos impulsos sadomasoquistas e do caráter autoritário refere-se às formas mais externas de incapacidade e às correspondentes formas extremadas de escapismo por intermédio do relacionamento simbiótico com o objeto de veneração ou dominação.

O autoritarismo foi, simultaneamente, a busca do indivíduo para renunciar à sua liberdade – a “liberdade de” – e unir-se com algo mais forte, um “poder superior” aparentemente invencível e fundir-se ao líder autoritário. Nesse contexto, Fromm entendeu que o fenômeno do nazismo foi, entre outras coisas, a expressão máxima da “ambiguidade da liberdade”. Quer dizer, os acontecimentos que sucederam após a Primeira Guerra Mundial intensificaram os traços pelos quais o nazismo despertou fascínio, isto é, “o desejo de submissão e sede de poder”. Entretanto, o mesmo autor adverte que o nazismo – e os outros acontecimentos do século XX – não podem ser reduzidos aos “fatores psicológicos”. Em outras palavras, Fromm observou que havia uma tendência de explicar o nazismo a partir de duas perspectivas. Ora privilegiando o “dinamismo exclusivamente econômico”, ora sustentando que o nazismo só podia ser explicado de acordo com a psicologia.

Para Fromm, o nazismo consistia em fatores políticos, econômicos e psicológicos ao mesmo tempo. Mais do que isso, o nazismo foi um problema psicológico moldado por “fatores socioeconômicos” e também foi, por seu turno, um problema econômico e político com o qual “o fascínio por ele exercido sobre um povo inteiro tem de ser interpretado em bases psicológicas” (Fromm 1974, 167)¹⁹. Reside, aqui, o uso do marxismo e da

¹⁹ De maneira resumida, Fromm (Ibidem, 167) explica o nazismo da seguinte maneira “Ao considerar a base psicológica para o sucesso do nazismo, esta diferenciação tem de ser feita desde logo: uma parte da população curvou-se ao regime nazista sem qualquer resistência vigorosa, mas também sem se converter em admiradora da ideologia nazista e de suas práticas políticas. Outra parte foi profundamente atraída pela nova ideologia e fanaticamente

psicanálise para explicar os processos sociais e psíquicos. De acordo com Fromm, não bastava apenas apontar o contexto das guerras e das crises que assolaram o mundo. Era preciso adentrar outras camadas. Com o estudo do conceito de liberdade, Fromm encontrou uma maneira de entender os acontecimentos de sua época e aquilatar, assim, a teoria de Freud e de Marx. Em face disso, sua obra *O medo à liberdade* foi seguramente o primeiro exercício de união dessas teorias²⁰. Havia, sim, a preocupação de entender as razões da “crise atual” e “os eventos políticos da atualidade”, mas principalmente incorporar, num único lugar, a perspectiva psicanalítica sobre o indivíduo e a perspectiva marxista sobre a sociedade capitalista.

Considerações finais

Volta-se a pergunta inicial desse texto: “pode o homem esquecer que é humano?” No entendimento de Fromm, o século XX havia provocado uma grave crise no humanismo, ou seja, valores tão preconizados – como o desejo de liberdade, a integridade, a justiça e a dignidade – foram esquecidos e substituídos por outros – o desejo de destruição, a morte, submissão, poder, etc. Em razão disso, a vida estava se tornando inóspita tal qual descreveu George Orwell em *1984*. A fuga da liberdade e a adesão aos regimes totalitários eram o sinal de que humanidade se desumanizou rapidamente. Urgia-se, portanto, restaurar o verdadeiro significado da liberdade, a crença na esperança e nas potencialidades do ser humano.

Sem dúvida, a obra *O medo à liberdade* mostra um cenário catastrófico e carregado de pessimismo. Fromm insiste na ideia de que quando o

apegada aos que a proclamaram. O primeiro grupo consistia sobretudo da classe operária e da burguesia liberal e católica [...]”.

²⁰ Outras obras de Fromm continuaram desenvolvendo essa perspectiva de unir marxismo e psicanálise, como, por exemplo, *Psicanálise da Sociedade Contemporânea* de 1955 e *Análise do Homem* de 1947. Mas a primeira obra decisiva foi, de fato, *Medo à liberdade* de 1941.

indivíduo alcançou as condições para se tornar livre e emancipar-se dos grilhões de outrora foi, paradoxalmente, o momento pelo qual mais se tornou incapacitado, impotente e renunciou, no final, sua liberdade a favor dos regimes totalitários. No entanto, como um pensador assentado em bases humanistas, Fromm realizou o diagnóstico da sociedade contemporânea apontando, aqui ou ali, as possibilidades de superação da “crise atual”. A psicanálise e, sobretudo, o marxismo haviam concedido essa perspectiva. As contradições do capitalismo apontado por Marx e, de outro lado, os processos psíquicos descritos por Freud assumiram, na teoria de Fromm, uma proposta de mudança ou, ao menos, a crença na mudança.

Nesse sentido, a passagem de uma “liberdade de” para a “liberdade para” era, sim, possível na acepção de Fromm. Havia um caminho para ser percorrido. Isso significa que pensar a liberdade não era necessariamente afundar-se no círculo inescapável de erigir figuras de autoridade – natureza, Deus, Estado, dinheiro, líderes autoritários – e, com isso, criar lanços de dependência e submissão. Nos termos de Fromm, independência e liberdade não pressupunham somente isolamento e medo. Pelo contrário, a crença de Fromm era de que liberdade positiva – a “liberdade para” – seria manifesta com a “realização de seu ego, sendo ele mesmo”. Ou seja, a realização do “eu” não seria alcançada por um ato de pensamento ou a criação de um novo cativeiro de dependência, mas “pela realização da personalidade total do homem, pela expressão ativa de suas potencialidades emocionais e intelectuais [...] a liberdade positiva consiste na atividade espontânea da personalidade integrada em sua totalidade” (Fromm 1974, 205).

Referências

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. RJ: Zahar, 1985.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. SP: Brasiliense, 2004.

FROMM, Erich. *Grandezas e Limitações do Pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

FROMM, Erich. *Conceito Marxista de Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

FROMM, Erich. *Medo à Liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FROMM, Erich. *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

FROMM, Erich. *Sobrevivência da Humanidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FROMM, Erich. *Meu Encontro com Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

FROMM, Erich. Posfácio. In: ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 365-379.

HELOANI, José R. Montes: A valorização da reflexão - o melhor antídoto contra o dogmatismo. Anais da Reunião Científico Internacional, II Seminário de Pesquisa e Estudos Qualitativos, Vol. 1, p1-18, Bauru, SP, BRASIL, 2004.

MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.

PEREIRA, Alan Ricardo Duarte. Psicanálise e liberdade em Erich Fromm. In: SANTOS, André de Melo. *Erich Fromm e os dilemas humanos na sociedade moderna*. Goiânia: Redelp, 2020, 77-89.

SANTOS, André de Melo. O conceito de liberdade em Erich Fromm. In: SANTOS, André de Melo Santos (org).. *Erich Fromm e os dilemas humanos na sociedade moderna*. Goiânia: Redelp, 91-105.

SANTOS, André de Melo. *A concepção de Socialismo em Erich Fromm*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Goiânia, 2019.

SLATER, Phil. *Origem e Significado da Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VIANA, Nildo. Erich Fromm e o caráter social. n: SANTOS, André de Melo (org).. *Erich Fromm e os dilemas humanos na sociedade moderna*. Goiânia: Redelp, 27-61.

VIANA, Nildo *Inconsciente coletivo e Materialismo Histórico*. Goiânia: Edições Germinal, 2002.

VIANA, Nildo. *Cérebro e Ideologia*. Jundiaí SP: Paco Editorial, 2010.

VIANA, Nildo. *Universo psíquico e reprodução do capital. Ensaio Freud-Marxista*. São Paulo: Escuta, 2008.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

A ascese de Gustave Flaubert: a arte como forma-de-vida

*Michelle Alves Pinheiro de Oliveira*¹

“Quelle drôle de manie que celle de passer sa vie à s’user sur des mots et à suer tout le jour pour arrondir des périodes! Il y a des fois, il est vrai, où l’on jouit démesurément; mais par combien de découragements et d’amertumes n’achète-t-on pas ce plaisir!”²

(Carta de Gustave Flaubert a Louise Colet)

O trecho da epístola acima, escrita por Gustave Flaubert a sua amante e discípula Louise Colet no ano de 1847, é paradigmático para este artigo. Nele encontramos reflexões de Flaubert acerca de seu ofício de escritor, e das dificuldades diárias pelas quais passa para concluir tarefas que parecem “simples”, mas que não as são para si. Nesse trecho, porém, temos também o “gozo desmedido” que se experiencia nesse mesmo caminho, pois, como escreve Flaubert, é por meio desse trabalho, que gera “desencorajamentos e amarguras”, que se alcança um “prazer”.

Propõe-se aqui, limitada pelo escopo deste texto, a compreensão do fazer artístico de Gustave Flaubert como eixo principal de uma ascese que tem como aspiração uma ideia de felicidade própria ao artista. Percebendo, pois, que o vislumbramento de uma forma-de-vida (Agamben 2014, 9) voltada para a organização de sua vida pelo trabalho, foi o que possibilitou

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, bolsista do CNPq.

² “Que mania esquisita essa de passar sua vida a trabalhar sobre as palavras e a suar todo dia para arredondar períodos! Há momentos, é verdade, em que se goza, desmedidamente; mas em troca de quantos desencorajamentos e amarguras não se compra este prazer!” Todas as traduções do francês foram feitas por mim.

a Flaubert encontrar um modo de vida que lhe traria uma forma de felicidade própria a si, através da arte. Tendo como fonte principal o conjunto de suas cartas para Louise Colet, traz-se a tese de que o fazer artístico flaubertiano, longe de lhe ser um modo de escapar da vida “mundana” é, ao contrário, uma ascese de si para si cuja aspiração é um modo de estar no mundo feliz, a partir da escolha e delineamento de uma forma-de-vida.

Muito se há escrito acerca das correspondências de Gustave Flaubert. É recorrente a ideia de seu fazer artístico como fuga da vida mundana, enclausuramento, como vida infeliz, de amarguras. O presente artigo é devedor de toda essa tradição que se debruçou sobre os escritos de Flaubert pela via da busca do autor pela perfeição da obra. Pois, a partir disso foi possível perceber que a entrega de Flaubert ao seu ofício é ao mesmo tempo e inseparavelmente a busca por uma forma-de-vida que por ser organizada pelo trabalho é, acima de tudo, feliz.

Não faz parte do escopo e objetivo deste texto tratar sobre o estilo de escrita flaubertiano, mas trazer algo dessa tradição, da qual este artigo é devedor ainda que caminhando em outra direção, faz-se importante, posto que foi a partir dela que se fez possível um novo olhar para os escritos de Flaubert.

A biografia de Gustave Flaubert escrita por Emile Zola, um inegável admirador do escritor, traz-nos a seguinte visão sobre uma vida voltada ao seu ofício:

Gustave Flaubert nasceu em Rouen. É um normando de ombros largos. Há nele a criança e o gigante. Vive numa solidão quase completa, passando alguns meses do inverno em Paris, trabalhando o resto do tempo numa propriedade que possui perto de Rouen, às margens do Sena. Censuro-me por alguns detalhes íntimos que ora apresento. Gustave Flaubert está inteiro em seus livros; é inútil procura-lo alhures. Não tem paixão, nem a de colecionar, nem a de pescar. Escreve seus livros e nada mais. Entrou na literatura como outrora

entrava-se para uma ordem, para lá experimentar todas as suas alegrias e morrer. (...) Não conheço um homem que mereça mais do que ele o título de escritor; deu toda a sua existência à sua arte (Zola 1995, 100).

Zola conhece Flaubert no ano de 1869. Na biografia que rememora a relação de amizade entre os dois, ele afirma que Flaubert, quando em Paris, teria levado uma vida intensa, de estudos, mas também de “prazeres violentos” (Zola 1995, 141). Sendo ele quem pessoalmente abria a porta para seus amigos mais íntimos, aqueles a quem oferecia sua coleção de cachimbos para escolha do fumante, muitas vezes presenteado com um desses itens que lhe eram uma de suas paixões. Além dos cachimbos (Flaubert, 1980, 387), como pode-se ler também em suas correspondências, Flaubert teve outras paixões na vida: Louise Colet, seu amor por oito anos, para quem ao longo de toda a relação Flaubert escrevera cartas de cinco, oito, dez páginas diariamente³; sua sobrinha, de quem Flaubert cuidara pessoalmente e diariamente da educação (quando o escritor não estava passeando em Paris); e os amigos, a quem dedicava atenção não só pelo tempo de escrita das correspondências, que foram muitas (Flaubert escreveu quase quatro mil cartas ao longo da vida), mas também, aos encontros de domingo em restaurantes ou em casa, quando passavam horas juntos falando de literatura e de amores:

Era das três as seis horas, um galope através dos temas; a literatura sempre retornava, o livro ou a peça do momento, as questões gerais, as teorias mais arriscadas; mas faziam-se zombarias em todas as matérias, não se poupando nem os homens nem as coisas. Flaubert troava, Turgueniev tinha histórias de uma originalidade e de um sabor deliciosos, Goncourt julgava com elegância e

³ A respeito das correspondências enviadas para Louise, segundo o que se pode perceber pelas datas e pelo que se extrai da análise de seu conteúdo – no mesmo dia de recebimento da carta de Louise, Flaubert lhe escrevia uma resposta, e a mesma coisa fazia Louise também. Quando do não recebimento de carta da amada no dia esperado, pois que Flaubert fazia cálculos, e aguardava não sem ansiedade, no início da resposta à carta em atraso, o autor afirmava a frustração pela espera da carta no dia certo, e tecia reclamações a respeito.

estilo muito pessoal, daudet contava suas anedotas com esse encanto que faz dele um dos companheiros mais adoráveis que conheço. (...) Que felizes tardes passamos, e que tristeza quando se pensa que essas horas nunca voltarão, pois Flaubert era nosso elo, seus dois grandes braços paternos nos reuniam! (...) Reuníamos-nos, os cinco, portanto, cada mês num restaurante; (...). Desde a sopa, as discussões e as anedotas começavam. Lembro-me de uma terrível discussão sobre Chateaubriand, que durou das sete horas da noite à uma da manhã; Flaubert e Daudet o defendiam, Turgeniev e eu o atacávamos, Goncourt permanecia neutro. Outras vezes, abordava-se o capítulo das paixões, falávamos do amor e das mulheres; e, nessas noites, os garçons olhavam-nos com ar de espanto. Depois, como Flaubert detestava voltar sozinho, eu o acompanhava pelas ruas escuras e ia dormir às três horas da manhã, após ter filosofado nas esquinas de cada cruzamento (Flaubert 1973, 146).

Nesta bela passagem, Zola escreve sobre os dias/noites de Flaubert com seus amigos – as conversas, os restaurantes, a alegria de ter Flaubert e dele ser elo para o grupo. Em nada nos parece um homem isolado, que não teria outra atividade a não ser a escrita de seus livros.

Zola escreve sobre a personalidade de Flaubert – “uma doçura paternal com seus amigos” (Zola 1995, 152), que em nada se parecia com o que lhe havia passado na imaginação pela leitura de suas obras, pois que pessoalmente era “um terrível folgazão, espírito paradoxal, romântico impertinente” (Zola 1995, 153), que o deixava aturdido. Nisso, temos apontado um caminho outro, o de que, ao contrário do que o próprio Zola afirma em alguns momentos do texto, Flaubert não está inteiro em seus livros, ele está em muitos lugares, inclusive em suas correspondências e além. Podemos a partir desses mesmos depoimentos e principalmente de debruçarmo-nos sobre suas epístolas, trazer a alegria e o prazer como pontos fundamentais de sua entrega ao ofício de escritor, e como pontos centrais de uma forma-de-vida que tem o trabalho artístico como eixo organizador. Nisso consiste sua autenticidade.

Flaubert, então, por meio da ascese que institui para si e que coloca a Louise Colet, apresenta a possibilidade de não ser como os demais, não sofrer ou pensar ou viver como “todo mundo”. A resposta ao chamamento do artista traz um modo de vida outro, não apenas pelo pensar sobre si e a conseqüente instituição da ascese, mas também, porque nesse caminho do artista se coloca um fazer único, uma forma-de-vida que se diferencia do modo de vida ordinário, ainda que se dê no mundo, e não fora dele.

Isso nos remete aos estudos de Lionel Trilling sobre o tema da autenticidade, “ao menos é fácil entender o que não devemos ser: não devemos ser como mais ninguém”, porém, completa o autor “mas como alcançar um objetivo assim?” (Trilling 2014, 117). O autor nos aponta o princípio geral do que constitui o que hoje entendemos por autenticidade – não ser como todos, como os outros, ter ideias próprias, talvez também um modo próprio de se vestir, um modo de ver o mundo que se diferencia das pessoas em geral. O autor de *Sinceridade e Autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do Eu* nos lembra que nem sempre o princípio baseado na diferença – não ser o que facilmente se poderia esperar que alguém seja – foi algo com o peso que tem hoje, pois ser “autêntico” é sem dúvida, para nós, uma qualidade.

Se pensarmos no uso do termo autenticidade em relação à qualidade dos objetos artísticos, temos também um outro sentido possível, o encontro entre ser e parecer, como escreve Trilling:

Este é um termo de ominosa importância. Seu emprego com referência à existência humana advém dos museus, onde os especialistas verificam se objetos artísticos são de fato o que parecem ou dizem ser e, portanto, valem o quanto é por eles pedido – ou então, caso o valor já tenha sido pago, se de fato valem a admiração que lhes é dedicada. O fato de a palavra ter se tornado parte da gíria moral de nossa época indica a natureza peculiar de nossa desgraça, de

nossa angústia com relação à credibilidade da existência e das existências individuais. Um esteta do século XVIII resume bem nossa preocupação: “Nascidos Originais”, afirmou Edward Young, “de que modo morremos Cópias?” (Trilling, 2014, 107).

Mesmo sem dizê-lo explicitamente, nesta passagem Trilling está fazendo uma referência ao estado de inautenticidade do qual é impossível não fazer parte, pelo menos em alguma medida, tendo em vista nosso pertencimento a um universo simbólico compartilhado. Mas, se para o homem comum, o homem ordinário, a única alternativa a esse estado de inautenticidade geral é trilhar um caminho de “desmascaramento”, caminho esse para o qual nos aponta, por exemplo, a psicanálise, existe também aquele que se caracteriza por um “*savoir faire*”, um “saber fazer” para quem, talvez, o ato de moldar-se e dar forma a uma criação, faça parte de um modo de vida que se diferencia dos demais.

O artista, pois, dotado da possibilidade de “autodefinir-se tanto quanto o objeto artístico que ele cria” (Trilling 2014, 113) é aquele ao qual podemos chegar a uma definição, seguindo o caminho que nos abre Trilling – uma definição negativa a partir do que seria o homem ordinário, aquele que é sempre, em princípio e no princípio de sua existência, o homem inautêntico, porque dotado de um “sentimento de ser” que não lhe é próprio, sendo também aquele que está satisfeito com os papéis que lhe foram “designados socialmente” (Trilling 2014, 116). Por conseguinte, quanto mais o homem se afasta das definições a ele impostas, a partir do movimento de pensar sobre si e assume o caminho de propor-se uma auto definição, mais ele se aproxima de um ideal de autenticidade. Como nos lembra Trilling sobre o pensamento de Sartre: o “lugar-comum”, porque “ponto de encontro da comunidade”, é o “inferno” da inautenticidade (Trilling 2014, 117).

O artista como aquele que além de ser capaz, como artesão que é, de dar forma e assim criar um objeto artístico, é também aquele imbuído da tarefa de moldar a si próprio, tem no escritor Gustave Flaubert um caso exemplar – o escritor levou a vida a moldar-se a partir de exercícios do espírito. Ao lermos suas cartas a Louise Colet, relação amorosa mais longa do escritor, temos descrições de uma rotina de vida que, ao ser organizada pelo ofício do trabalho artístico, parece ter como objetivo final a possibilidade de uma transformação completa de sua personalidade – de sua personalidade e também de Louise, também escritora, sua amante e discípula.

A organização da vida pelo trabalho, no caso de Flaubert, não é exatamente a profissão burguesa de que trata Lukács no ensaio *Burguesia e l'art pour l'art: Theodor Storm*, mas tem estreita relação com isso. Nesse ensaio, Lukács traz Gustave Flaubert como paradigma do escritor sentimental tal como definido por Schiller – aquele que vive “uma nostalgia por uma simplicidade para sempre perdida”, e que “mobiliza todas as suas forças por um ideal de perfeição” (Lukács 2015, 107). Tal ideia tem que ver com as teorias que mais se assentaram em relação ao fazer artístico de Flaubert, e que também tem que ver com o que geralmente se compreende pela expressão “tormentos flaubertianos” (Lukács 2015, 106).

Porém, o que essa concepção já “assentada” sobre Flaubert deixa de lado, e da qual faz parte também o ensaio de Lukács, é que, como Storm, Flaubert compartilha sim do ideal da vocação⁴ burguesa. Mas, tal encontro se dá, principalmente, porque não há em Flaubert “uma ascese em que o brilho da vida é subtraído a fim de ser salvo em outro lugar: na obra de arte” (Lukács, 2015,100), como defende Lukács ao tratar dos escritores da

⁴ O tradutor do ensaio usa o termo profissão, porém penso ser mais adequado o termo vocação, que remete à ideia de profissão, mas também de chamamento.

arte pela arte, lugar em que comumente Flaubert acaba por ser “inserido”, mas que em nada tem que ver com a sua ascese, como nos aponta a análise detalhada de suas correspondências.

Escreve Lukács sobre a vocação burguesa (tratando do escritor):

(...) o estilo de vida burguês adquire o aspecto de um trabalho forçado, de uma hedionda servidão; de uma coerção contra a qual todos os instintos vitais se rebelam, sucumbindo apenas devido à crueldade dessa força. (...).

Tal estilo de vida burguês absorve a própria vida, pois a vida seria justamente o seu oposto: brilho e ausência de amarras, uma dança triunfal bêbada e orgiástica da alma pelas florestas imprevisíveis das sensações anímicas. A vida burguesa é assim um açoitado que impõe a firme disciplina do trabalho a seus entusiastas. Ao mesmo tempo, esse estilo de vida burguês é apenas uma máscara por trás da qual se esconde a dor selvagem e estéril de uma vida fracassada e arruinada, a dor vital dos românticos tardios (Lukács 2015,100).

Pensemos um pouco acerca da definição de Lukács sobre a vida ordinária: “dança triunfal bêbada e orgiástica da alma” (Lukács 2015, 100). Poderia ser assim, e os artistas que partilham desse ideal de vocação artística burguesa – viver para e pelo trabalho, teriam escolhido abrir mão do “brilho” da existência, pela “dor selvagem e estéril” de não partilhar dos ideais comuns da vida mundana. Se tal escolha se deu, por parte de algum escritor, esse não é o caso de Flaubert. Sua ascese partilha a vocação [*Beruf*] burguesa, de que trata Lukács, mas não por ser “a negação de tudo o que é belo, de tudo o que parece desejável, de tudo aquilo capaz de saciar a sede dos instintos vitais”, e que não possui em si “nenhum valor”, pois que seu único “valor” estaria na forma, nas “obras que cria”, numa supremacia da “ordem” sobre “a alma” (Lukács 2015, 100), e sim pelo fluxo contínuo entre “ordem”/ética e os estados anímicos.

A “ordem” a qual se impõe Flaubert – seus exercícios ao espírito – tem por objetivo a possibilidade de regência de seus estados anímicos, mas

de forma singular. Com sua vida organizada pelo trabalho de forma única, Flaubert encontra uma forma-de-vida que tem como objetivo final não somente a perfeição de suas obras de arte, mas principalmente uma felicidade outra, própria ao artista, e que em nada tem que ver com a felicidade do homem ordinário. Assim, a maximização da forma da obra e de sua perfeição é resultado desse resquício pequeno burguês que Lukács com muita responsabilidade associa a Storm, e que deixa de perceber como aspectos da vida de Storm como artista encontram a ascese de Flaubert. Se em Storm existe uma “continuidade” entre interno e externo, como escreve Lukács, entre vida anímica e vida prosaica, existe também resquícios da vida do burguês dos burgos – trabalhar é um dever – uma vida organizada eticamente pelo trabalho, que se volta não para a obra como fim, mas para a própria vida. Assim, nos relata Lukács que mesmo quando aposentado e feliz por poder dedicar-se inteiramente à literatura, Storm entregasse ao trabalho prosaico – ensinar francês às filhas, cuidar da fazenda –, o que foi sua “higiene”, o caminho para sua vida em equilíbrio.

Mas, ter a vida organizada pelo ofício de escritor pode ser o ponto crucial de equilíbrio. A “tragédia” entre arte e vida pode não fazer muito sentido se pensarmos que existem muitas possibilidades de vida, e o significado de felicidade para um, não o é para outro. Analisemos, por conseguinte, um outro trecho do referido ensaio de Lukács:

(...) Trágico é quando não há mais sentido em distinguir entre o doce e o amargo, a saúde e a doença, o perigo e a salvação, a morte e a vida, quando o que destrói a vida se tornou uma necessidade tão inevitável quanto o que é indiscutivelmente bom e útil. A vida de Storm é saudável e não problemática; mantendo-se seguro, sempre evitou qualquer possibilidade de tragédia. Para ele, o trágico era como uma doença contra a qual é possível e necessário se precaver, do mesmo modo – e não encontro nada mais exato para caracterizar essa situação – como nos precavemos contra um problema estomacal e um resfriado. Para ele, todas essas

coisas são doenças que a força de um organismo saudável irá expelir, se não conseguir evita-las. Há nessa conduta algo de contumaz e viril, um ritmo seguro e implacável, uma energia brutal (Lukács 2015, 104).

Para Flaubert, o que poderia “destruir” a vida não é, claramente, a entrega ao seu ofício de escritor. O “bom” e “útil” para ele, não se traduzia em casamento ou entrega a trabalhos domésticos. Flaubert não quis se casar, não tinha interesse em cuidar de coisas da casa (embora cuidasse pessoalmente da educação da sobrinha), ele tinha condições financeiras para se dedicar ao que lhe dava prazer e que lhe trazia a felicidade – o ofício de escritor. Graças a isso, ter a possibilidade de ver sua vida seguindo num fluxo de maior equilíbrio, Flaubert encontrou sua forma de vida saudável, seu ritmo seguro, e principalmente sua energia vital, como podemos perceber a partir de trechos de suas cartas a Louise: “Chaque jour ressemble à la veille. Je puis dire ce que je ferais dans un mois, dans un an. Et je regard cela non seulement comme sage, mais comme heureux” (Flaubert 1973, 312)⁵.

Do que se trata no trecho de carta acima não é a felicidade “mundana”, mas uma felicidade outra, que tem que ver com o conceito de *eudaimonia*, mas que nas missivas de Flaubert aparece de modo singular – a felicidade como resultado de um aperfeiçoamento singular da própria personalidade, que se baseia na possibilidade do delineamento de uma forma-de-vida que tem como cerne a organização da vida pelo trabalho, e que gera como consequência a modificação completa da personalidade, e como frutos suas obras literárias.

Assim, se na vida de Storm não existe paradoxo entre vida e arte – ao escrever um poema Storm declara cumprir um dever –, já na vida de

⁵ “Cada dia se parece ao anterior. Posso dizer o que farei dentro de um mês, de um ano. E vejo isso não somente como prudente, mas também feliz”.

Flaubert, o exercício de sua arte também serve ao cumprimento de um dever, o sentimento de ser artista. Sobre isso, cito trecho de carta de Flaubert a Louise:

Un jour, le jour de Mantes ⁶, sous les arbres, tu m'as dit <que tu ne donnerais pas ton bonheur pour la gloire de Corneille>. Tu te en souviens-tu? Ai-je bonne mémoire? Si tu savais quelle glace tu m'as versée là dans les entrailles et quelle stupéfaction tu m'as causée! La gloire! la gloire! mais qu'est-ce que c'est que la gloire? Ce n'est rien. C'est le bruit extérieur du plaisir que l'art nous donne. < Pour la gloire de Corneille> – mais pour être Corneille! pour te sentir Corneille! (Flaubert 1973, 480).⁷

No trecho acima, Flaubert relembra um passeio com Louise, o assunto que se deu sob as árvores, e que lhe causou estupefação, que foi como que gelo nas entranhas: que Louise não trocava sua felicidade para ter a glória de Corneille. Nesse momento da missiva, Flaubert esclarece a visão que traz acerca do ofício de escritor/artista – este é caminho, e encontra o sentimento de ser artista, e não o objetivo final – a glória, ou a “forma”. O fazer artístico é assim, o caminho no cumprimento de um dever.

Assim, a ascese a qual se coloca Flaubert é também o estar bem consigo, ao longo da vida de trabalho, satisfazer-se com o que traz a arte – que vem em primeiro lugar –, e colocar-se sobre as demais coisas da vida. Assim, o modo de ser do artista é também modo de perceber o mundo, fazendo parte de sua própria constituição.

Flaubert e Storm cumpriam um dever – resquício do burguês dos burgos, com suas vidas organizadas eticamente pelo trabalho. Foi isso que

⁶ Flaubert faz referência ao encontro do dia 10 de setembro do ano de 1846.

⁷ Um dia, no Dia de Mantes, sob as árvores, você me disse <que não daria sua felicidade pela glória de Corneille>. Você se lembra? Tenho boa memória? Se você soubesse que sorvete você me derramou ali nas entranhas e que espanto me causou! Glória! Glória! Mas o que é glória? Não é nada. É o som externo do prazer que a arte nos dá. <Para a glória de Corneille> - mas para ser Corneille! Para sentir você, Corneille!

Lukács deixou passar, que existem mais semelhanças do que diferenças entre essas escolhas. O que foi “natural” para Storm como “medida de higiene” – a confluência entre vida e arte – foi para Flaubert uma “medida higiênica” que não apenas servia como resposta ao seu “chamamento” como também sustentava sua busca por tranquilidade, e que dependia da possibilidade de se colocar o meio-termo ao que faz parte do âmbito das paixões. Assim, os “tormentos flaubertianos” (Lukács 2015, 106) de que trata Lukács ao fazer referência aos momentos difíceis pelos quais passava Flaubert no exercício de seu ofício, dizem respeito não a uma vida vivida na infelicidade, como escreve o autor de *A alma e as formas...*, e sim a uma energia muito mais próxima ao prazer, mas em que se entrelaçam algo da ordem do prazer e da dor - o gozo⁸ (essa é a diferença crucial entre Flaubert e Storm).

Flaubert passou a vida de artista não somente a moldar-se e a colocar essa tarefa como proposição para Louise. O reconhecido autor de *Madame Bovary* (Flaubert 2007) fez de sua obra um repositório para reflexões sobre a autenticidade, expondo, por intermédio de muitas de suas personagens, a “estupidez humana”, a “inautenticidade geral”.

Será então que a valorização da autenticidade, como nos referencia Trilling, seria parte de nossos anseios por indícios para compreensão de nosso estado de queda (Trilling 2015, 119)?⁹

A teoria psicanalítica veio, de algum modo, no caminho dessa tentativa. E se a trago aqui, ainda que superficialmente, é porque admito duas

⁸ Aqui faz-se referência à noção lacaniana de gozo.

⁹ Parafraseando Trilling, que escreve: “O esforço combinado de uma cultura ou de determinado segmento cultural para alcançar a autenticidade gera suas próprias convenções, suas generalidades, seus lugares-comuns, suas máximas, aquilo que Sartre, tomando a palavra de Heidegger, denominou “palraria”. A essa palraria, o próprio Sartre faria sua contribuição. Assim como madame Sarraute, como Gide, como Lawrence – como todo aquele que busca satisfazer o anseio moderno por indícios de nosso estado de queda e por razões que expliquem por que devemos nos envergonhar de nossas vidas.”

categorias heurísticas lacanianas como suporte metodológico para a compreensão das diretrizes que aparecem nas cartas de Flaubert para Louise, e que apontam para a constituição do Eu.

Para Lacan, o “Eu” em que esbarramos todos os dias, ao contato com os outros, o *Je* em francês passa bem longe, digamos assim, do que Trilling aponta como sinceridade – signo da alienação. Assim, o Eu que se conhece é semblante (Medeiros *et al* 2013).¹⁰

Se como nos lembra Trilling, existiu quem desse valor à máscara, em detrimento da sinceridade, como Wilde, por exemplo, o caminho que se distingue com mais clareza a partir da teoria psicanalítica de Lacan, é a valorização do despojamento das máscaras, a tentativa de separação do estado de alienação intrínseco a todo sujeito a partir de sua entrada na linguagem.

O conceito laciano de alienação constitui um diálogo com o materialismo dialético, sendo um desdobramento dos estudos de Sigmund Freud sobre os processos de identificação na formação do Eu e da personalidade. Desse modo, na teoria psicanalítica elaborada por Jacques Lacan, a partir de releituras da ascese freudiana, a interpretação puramente psicológica é conjugada a interpretações que têm como base estudos provenientes da sociologia e da antropologia, oferecendo uma alternativa às interpretações organicistas e neurofuncionais das perturbações do espírito (Safatle 2017, 10).

Tendo como sustentação teórica o pensamento de Jacques Lacan, admite-se um encontro entre o aperfeiçoamento ético que se coloca por via da ascese lacianiana, e o que se percebe pela ascese de Gustave Flaubert a partir da análise minuciosa de suas epístolas a Louise Colet – o ideal de

¹⁰ Como afirmam Ana Maria Medeiros da Costa e Flavia Bonfim - “Tudo que é discurso é semblante. No discurso não se edifica nada, diz Lacan, que não tenha o significante na base e o *status* deste é idêntico ao do semblante. O significante é semblante.”.

autenticidade nos processos de formação do Eu. Tal ideal é apresentado por Lacan a partir de duas categorias heurísticas – a alienação e a separação. Assim, toma-se como ferramenta teórica uma breve incursão por essas categorias que sustentam os estudos lacanianos sobre os processos de formação do Eu a partir do ato de pensar sobre si – fundamentos apresentados por Lacan, e que servirão de base para esta reflexão.

O aperfeiçoamento ético que se dá por via da análise lacaniana, ao mesmo tempo em que comporta um ideal de autenticidade (do sujeito barrado (\$)), tem como base o paradoxo da autenticidade - o inapropriável do que se tem como mais próprio. Portanto, a análise lacaniana opera a partir de um reconhecimento de que se é alienado, a partir da entrada na linguagem, de qualquer substância original.¹¹

Em seu Seminário 11, Lacan descreve a fundação do sujeito a partir de duas operações fundamentais – a alienação, e a separação –, sendo a alienação o movimento que se engendra a partir da chamada desse sujeito à subjetivação. Ele, o sujeito, já antes de nascer é um efeito de significantes que lhe são impostos – ele é pensado já no ventre materno, caracterizações lhe são atribuídas, assim como possivelmente um quarto, ou um berço, roupas e brinquedos antes de nascer. Nada disso foi opção desse sujeito. Sua família, sua vida. Ele nasce já alienado de si, num processo que Lacan determina como hiância. Tais processos que definem o sujeito como efeito do significante – “o sujeito chamado ao Outro, ao sujeito pelo que ele viu a si mesmo aparecer no campo do Outro” –, são ao mesmo tempo formação de subjetividade e petrificação do sujeito que advém. Sobre isso cito trecho do Seminário 11:

¹¹ Isso é o que configura o sujeito barrado (\$).

O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, como sujeito (Lacan 1988, 199).

Se o sujeito de que se trata é “um efeito, não uma substância”, como enfatiza Colette Soler no ensaio *O sujeito e o Outro I*, na coletânea *Para ler o seminário 11 de Lacan, o fading* do sujeito, desaparecimento daquilo que é particular (sua substância?) – que Lacan denomina como “fator letal” –, é intrínseco ao movimento de alienação. Por conseguinte, a questão para o sujeito lacaniano em seu movimento com o Outro é “responder à questão do seu ser”, pois esse sujeito, que não é apenas “desconhecido, é também vazio”, é o sujeito que perdeu seu ser (Soler 1997, 58).

A primeira operação que suporta a relação do sujeito com o Outro constitui-se a partir de um *vel* que compreende a reunião de formação de sentido por um lado e a *afânise*¹² do sujeito por outro - a alienação. Sobre isso elucidada Lacan:

(...) não se pode dizer que ela não circula hoje em dia. O que quer que se faça, sempre se está um pouquinho mais alienado, quer seja no econômico, no político, no psicopatológico, no estético e assim por diante. Não seria mal, talvez, ver no que consiste a raiz dessa famosa alienação (Lacan 1988, 200).

O *vel* que constitui a operação da alienação ao mesmo tempo em que possibilita a subjetivação, pois só existe sujeito a partir do Outro, é também o que o condena a inautenticidade, diz respeito ao paradoxo mesmo da autenticidade. Se por um lado a ascese em direção ao que lhe é próprio faz parte de um processo de desmascaramento, bem como um despojamento

¹² Termo criado pelo psicanalista Jones.

de certezas, faz-se necessário manter-se em algum grau como sujeito de um mundo compartilhado, um universo simbólico comum a outros sujeitos. Sobre isso, cito Lacan:

Ilustremos isso pelo que nos interessa, o ser do sujeito, aquele que está ali sob o sentido. Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no são-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente. Em outros termos, é da natureza desse sentido, tal como ele vem a emergir no campo do Outro, ser, numa grande parte de seu campo, eclipsado pelo desaparecimento do ser induzido pela função mesma do significante (Lacan 1988, 200).

Este *vel* da alienação – que aponta aqui para uma reunião em que a escolha de um dos elementos provoca, necessariamente, a perda do outro –, Lacan toma de Hegel, a partir do tratamento da alienação pela qual o homem entra na via da escravidão: “A liberdade ou a vida! Se ele escolhe a liberdade, pronto, ele perde as duas imediatamente, se ele escolhe a vida, tem a vida amputada da liberdade”. É claro que com isso é possível pensar do duplo sentido ao qual, nesse caso, remete o termo escravidão.

Consequentemente, ao sujeito condenado à petrificação pelo significante, a partir de sua entrada na linguagem, o ato de pensar sobre si é já o início de uma caminhada. É o sujeito em processo de um aperfeiçoamento que se dá por via da abertura à indeterminação:

O que Lacan chama de um sujeito petrificado pelo significante é um sujeito que não faz quaisquer perguntas. A definição mais simples de um sujeito petrificado é a daquele que não se questiona sobre si mesmo. Ele vive e age, mas não pensa sobre si. Recusa-se mesmo a pensar sobre o que é (Soler 1997, 62).

Se a alienação é o destino, ao se inscrever na linguagem há a perda de uma singularidade que não se deixa capturar pela linguagem, há a perda da única substância reconhecida por Lacan: o gozo. Por conseguinte, se o movimento de separação envolve a percepção de que salvo o que é passível de simbolização, há o gozo, o que não se inscreve na linguagem é o ser que responde, e esse ser é a libido. Sobre isso explicita Collete Soler:

A libido está ligada ao sujeito da fala, mas ainda assim é algo mais. Se preferirem o gozo, *jouissance*, pode servir como uma tradução lacaniana do termo freudiano “libido”. A resposta à questão “o que é o sujeito para além do significante?” é a pulsão. Assim, o intervalo, interseção ou vazio entre sujeito e Outro não é tão vazio quanto parece, mas é uma lacuna onde alguma coisa entra (Soler 1997, 62).

Mas se ao sujeito da separação aponta uma outra dimensão do ser, que não a da linguagem, será pela via da linguagem que a separação irá operar. Além disso, o movimento de separação não está dado, ele é uma escolha, é um desejo não no sentido de se saber o alvo, mas sim um desejo pelo sentido. Aqui se coloca a errância própria àquele que se coloca em separação, movimento de sentido que “aponta uma direção”.

É do movimento de separação que se trata. Em algum momento, Flaubert se percebe como alienado, como estúpido. Ele escreve isso em suas cartas. Em algum momento ele se cansa do mesmo – os tormentos das paixões, estar à mercê dos sentimentos, o ser petrificado que ele era e que ele mesmo não sabia, porque a alienação é assim, e por essa via esse significativo encontra um outro tão importante nos escritos de Flaubert (epistolares ou não): a estupidez. Flaubert entrou em processo de separação pelo ato de pensar sobre si, e viu nisso tantas maravilhosidades e possibilidades outras de errâncias/vidas, que apresentou a Louise, pelas notícias que temos, e a partir disso entrou também em seu processo de

separação. Mas sobre isso temos apenas algumas poucas notícias, as que o fogo não nos tirou.¹³

Com nove anos de idade Flaubert já ensaiava alguns escritos (Flaubert 1993, 17), aos dezoito, em carta ao amigo de infância Ernest Chevalier, o futuro autor de *Madame Bovary* fala de seu desprezo ao homem ordinário, e já reconhece a si mesmo como escritor – aquele que ocupa um lugar outro em relação ao mundo vulgar:

Não creia no entanto que eu esteja muito hesitante sobre a escolha de minha carreira. Estou decidido a não ter mesmo nenhuma, pois desprezo demais os homens para lhes fazer bem ou mal. (...) todavia, se eu vier a tomar alguma parte ativa no mundo será como pensador e desmoralizador. Eu serei obrigado a dizer a verdade, mas ela será crua e nua. (...) Comecei um mistério há dois meses, o que fiz é absurdo, sem qualquer ideia. Vou parar por aí! Tanto pior, terei pelo menos entrevisto o horizonte sublime, mas as nuvens vieram e me devolveram à obscuridade vulgar (Flaubert 1993, 23).

No trecho da carta acima, Flaubert compara o horizonte sublime, horizonte do artista, à obscuridade vulgar, um estado de queda pendular, caracterizando as idas e vindas do escritor ao lado obscuro do que é o mundo ordinário. Mesmo quando Flaubert entra para o curso de Direito, aos vinte anos, e um pouco antes de conhecer Louise Colet, notamos em sua correspondência repetidas menções a sua vocação como escritor, e seu distanciamento ao que faz parte de um modo de vida ordinário:

Carta de 22 de fevereiro de 1842 a Gougoud-Dugazon¹⁴:

Mas o que me frequenta a cada minuto, o que me tira a pena das mãos quando estou tomando notas, o que me faz deixar o livro quando leio, é meu velho

¹³ A maior parte das cartas que Louise escreveu a Flaubert foram queimadas pela sobrinha do escritor.

¹⁴ Foi professor de Flaubert na infância.

amor, é a mesma ideia fixa: escrever! É por isso que não faço nada, embora me levante bem cedo e saia muito pouco (Flaubert 1993, 25).

Carta de setembro de 1845 a Alfred Le Poittevin¹⁵:

Trabalhe, trabalhe, escreva, escreva o quanto você puder, o quanto sua musa possa lhe arrebatar. Este é o melhor corcel, a melhor carruagem para trafegar na vida. O cansaço da existência não nos pesa mais quando compomos. (...) é que a felicidade, para pessoas de nossa raça, está na ideia, e não em outra parte. Procure ver qual é sua natureza e fique em harmonia com ela, “*Sibi constat*”, diz Horácio. Tudo está nisso (Flaubert 1993, 28).

Nessas cartas já se delineia a ideia de que a felicidade própria ao artista é uma felicidade outra, pois enquanto trabalha, “o cansaço da existência não nos pesa mais” – a vida regida pelo movimento do trabalho é “o melhor corcel, a melhor carruagem para trafegar na vida”. Essa é a natureza própria do artista, seguir sua vocação, viver para o ofício de sua arte, na busca por uma vida em harmonia, como escreve Flaubert.

É evidente, para quem se aproxima das cartas de Flaubert a Louise, as inúmeras referências do escritor às dificuldades enfrentadas no exercício de seu ofício. Porém, como escreve Flaubert, essa é a única via em que uma possível alegria se faz presente:

(...) Marche, va, ne regarde ni en arrière ni en avant, casse du caillou, comme un ouvrier, la tête baissée, le coeur battant, et toujours, toujours! Si l' on s' arrête, d' incroyables fatigues et les vertiges et les découragements vous feraient mourir. (...) Moi, plus je sens de difficultés à écrire et plus mon audace grandit (...). (...) s' il me arrive quelquefois des moments acres qui me font presque crier de rage, tant je sens mon impuissance et ma faiblesse, il y a en a d' autres aussi où j' ai peine à me contenir de joie (Flaubert 1980, 287).¹⁶

¹⁵ Grande amigo de Flaubert.

¹⁶ (...) Caminha, vá, não olhes para trás nem para frente, quebra pedras, como um peão, com a cabeça baixa, o coração batendo, e sempre, sempre! Se para, fadigas inacreditáveis e vertigens, e desencorajamentos te fariam morrer. (...). Eu, quanto mais dificuldade tenho ao escrever mais cresce minha audácia (...). (...) Se me chegam às vezes momentos amargos que me fazem quase gritar de raiva, tanto sinto minha impotência e minha fraqueza, existem outros também em que me custa conter-me de alegria.

A alma do artista se mede pelo sofrimento que é polo oposto à felicidade, a qual busca o homem comum, o não-artista, pois a felicidade do artista, a alegria que se trata no trecho em análise, é aquela que se alcança pelo exercício do ofício, que, no caso de Flaubert – e de Louise também é, portanto, a felicidade que encontra a vida organizada eticamente pelo ofício que se tem.

Flaubert coloca seu ofício de escritor como lugar de organização da vida, assim, constrói, a partir de seus exercícios espirituais, uma forma-de-vida em que um modo de ver a vida está intrinsecamente relacionado à organização de sua rotina. Se como objetivo de sua ascese pessoal está a tranquilidade de quem consegue, após muito tempo, reservar às paixões eróticas um lugar outro, que não o de organização das emoções cotidianas, já para a arte está o lugar da paixão, do amor: “Tu me parles de travail, oui, travaille, aime l’art. De tous les mesonges c’est encore le moins menteur. Tâche de l’aimer d’un amour exclusif, ardent, dévoué. Cela ne te faillira pas. L’Idée seule est éternelle et nécessaire” (Flaubert 1980, 283).¹⁷ Analisemos também esta outra missiva:

Que ta lettre de ce matin était bonne e douce, pauvre amie! J’y ai vules larmes que tu avais versés em l’écrivant et qui, çà et là, avaient taché certains mots. Ta douleur m’afflige. Tu m’aimes trop. Ton couer est trop prodigue, (...). Si tu pouvais l’imiter ce bom Phidias tu serais plus tranquille sinon plus heurese. C’est um homme sage celui-là, et qui ne demande pas à l’avie plus joies qu’elle n’em comporte (...). Aussi quel ordre dans son être! Comme il continue son oeuvre serein et fort! (...) Nous nous écrivons, nous penserons l’un à l’autre, tu travailleras (me le jures-tu?), tu tâcheras de faire quelque grande oeuvre où tu mettras tout ton coeur. Oh, va, aime plutôt l’art que moi. Cette affection-là

¹⁷ Tu me falas de trabalho, sim, trabalha, ama a Arte. De todas as mentiras, ainda é a menos enganosa. Trata de amá-lo com um amor exclusivo, ardente, abnegado. Não te decepcionará. Somente a Ideia é eterna e necessária.

ne te manquera jamais, (...). Adore l'Idée. Elle seule est vrai parce qu'elle seule est éternelle (Flaubert, 1973, 324).¹⁸

Há que se ater por um momento aos dois sentidos que o significante felicidade traz nas cartas de Flaubert a Louise. Se, por um lado, na frase “sois heureuse par la pensée” (Flaubert, 1973, 306)¹⁹, que encontramos em uma das epístolas, felicidade aparece em seu sentido grego (*eudaimonia*), em que sua relação com o significante tranquilidade remete ao conceito de ataraxia (Popkin, 2000, 13) já no trecho de carta acima, o significante felicidade aparece em relação ao que faz parte da vida do homem ordinário.

Assim, a possibilidade de afastar-se dos elementos referentes a uma felicidade própria ao homem ordinário, a felicidade mundana, e o desejo de alcançar uma outra felicidade, a que se relaciona ao aperfeiçoamento de si, parece ser o objetivo central da ascese flaubertiana.

Mas por que motivos Flaubert concederia tantas páginas em suas cartas de amor a Louise com diretrizes ascéticas? Por que Flaubert escolhera compartilhar com Louise suas descobertas acerca de seu trabalho sobre si mesmo?

Flaubert demonstra nessas epístolas uma grande identificação com Louise. Em meu trabalho anterior²⁰, trouxe a diferença de temperamento entre os dois como um dos motivos para a ascese. Porém, o que me passou

¹⁸Que boa e doce era tua carta desta manhã, pobre amiga minha! Vi as lágrimas que derramastes ao escrevê-la, e que haviam manchado, aqui e acolá, algumas palavras. Tua dor me aflige; me queres demasiado, teu coração é demasiado pródigo. (...) Se pudesses imitá-lo, a esse bom Fídias, estaria mais tranqüila, já que não mais feliz. Esse é um homem prudente, e que não pede à vida mais alegrias do que as que tem, (...). Por isso, que ordem há em seu ser! Como prossegue sua obra, sereno e forte! (...) Nos escreveremos; pensaremos um no outro; trabalharás (me juras?), tratarás de criar alguma obra grande, em que ponhas todo o teu coração. Oh, vá, ame mais a arte que a mim. Esse afeto nunca te faltará; (...). Adora a Ideia. Só ela é verdadeira, porque só ela é eterna.

¹⁹(...). Pense à moi, je pense à toi. Ou plutôt non, pense moins à moi, travaille, sois sage, sois heureuse par la pensée. (...) Adieu, je te baise sur les lèvres. (...) Pensa em mim; eu penso em ti. Ou melhor não, pensa menos em mim, trabalha, seja boa, seja feliz com o pensamento. Recupera a musa que te consolou nos piores dias. eu sou para os dias de felicidade. Adeus, beijo-te nos lábios.

²⁰ Trata-se da minha dissertação de mestrado.

despercebido foi que Flaubert parece identificar-se com Louise não somente pela identificação comum aos amantes, mas principalmente, porque Louise é Flaubert antes da ascese. Louise é como Flaubert já o fora, e o escritor deseja que haja essa caminhada, o caminhar de si projetado em Louise. Tal identificação pode ser percebida em muitas de suas epístolas a Louise, como no seguinte trecho:

(...) et si je t' ai plus et surtout plus profondément aimée (...) c' est qu' il m' a semblé que tu étais moins femme qu' une autre. Toutes nos dissidences ne sont jamais vênus que de ce côté féminin. (...) Je voudrais que nous gardassions nos deux corps et n' être qu' un même esprit. Je ne veux de toi, comme femme, que la chair. Que tout le reste donc soit à moi, ou mieux soit moi, de même pâte et la même pâte. Comprends-tu que ceci n' est pas de l' amour, mais quelque chose de plus haut, il me semble, puisque ce désir de l' âme est pour elle presque un besoin même de vivre, de se dilater, d' être plus grande (Flaubert 1973, 285).²¹

No trecho acima, Flaubert expressa seu desejo de que Louise “seja ele”, “da mesma substância”. Isso porque o escritor já fora como Louise, vivendo em meio aos tropeços dos arrebatamentos da paixão. Um homem que por meio de sua entrega ao ofício de escritor pela organização de sua vida por esse trabalho, exercita-se espiritualmente e caminha em direção a uma modificação da personalidade que lhe trouxe tantas alegrias quanto ele as deseja também para sua amante e discípula. Louise é assim, a discípula de uma ascese ética-estética que se dá por via do amor erótico.

Faz-se necessário, pois, trazer por meio de algumas epístolas, um pouco do Flaubert antes do início de sua caminhada ascética:

²¹ (...) e se tenho te amado mais, e sobretudo mais profundamente (...) é porque não és uma mulher como as demais. Todas as nossas diferenças sempre têm vindo unicamente desse aspecto feminino (...) Queria que conservássemos nossos corpos, e não ser mais que um mesmo espírito. Não quero de ti, como mulher, mais que a carne. Que todo o resto, pois, seja meu, ou melhor, seja eu, da mesma substância e da substância mesma. Compreenderás que isto não é amor, senão algo mais elevado, me parece. Posto que este desejo da alma é para ela quase uma necessidade mesma de viver, de dilatar-se, de ser maior.

Agora que não escrevo mais, que me tornei historiador (*soi-disant*)²², que leio livros, que afeto formas sérias e que no meio disso tudo ainda tenho bastante sangue-frio para me olhar num espelho sem rir, fico muito feliz quando posso, a pretexto de uma carta, me apressar, abreviar o tempo de trabalho e adiar as minhas notas. [...] Oh como eu prefiro a poesia pura, os gritos do coração, os arrebatamentos súbitos e suspiros profundos, as vozes da alma, os pensamentos do coração. Há dias em que daria toda a ciência dos tagarelas passados, presentes, futuros, toda a estúpida erudição dos pesquisadores, espartejadores, filósofos, romancistas, (...), por dois versos de Lamartine ou de Victor-Hugo; eis que me tornei bastante anti-prosa, anti-razão, pois o que é belo não é impossível (Flaubert 1993, 22).

Flaubert tem dezesseis anos quando dessa missiva a seu amigo de infância Ernest Chevalier, escrita em 1837, ano em que inicia a escrita de *Passion et Virtù, Mémoires d'un fou e Smahr*. Há aqui a descrição de um rapaz que se alegra ao pensar que, ao escrever cartas às pessoas queridas, lhe resta menos tempo de estudo. Existem também os suspiros e elogios à poesia, “aos gritos do coração”, “os arrebatamentos súbitos”. Menções a esses sentimentos irão continuar mesmo nos anos em que nos parecem ser os iniciais de sua ascense, e por toda a correspondência escrita a Louise Colet. Porém, o que muda a partir do momento em que Flaubert passa a organizar sua vida pelo trabalho, é que tais menções aparecem remetidas a um tempo que acabou, ou a resquícios desses sentimentos que devem ser trabalhados.

Dois anos depois dessa missiva, Flaubert escreve também a Ernest Chevalier que algo de seus sentimentos está mudando, e que esse algo reflete em sua escrita – “Meu pelo está mudando (no sentido intelectual)”, “Meus pensamentos estão confusos, não consigo fazer nenhum trabalho

²² No original não está em itálico.

de imaginação, tudo que produzo é seco, penoso, forçado, arrancado com dor”. Nessa mesma carta, Flaubert faz alusão a estar começando a enxergar um “horizonte sublime” em sua escrita, porém que algo lhe fez retornar a um estado obscuro e vulgar: “Comecei um mistério há dois meses, o que fiz é absurdo, sem qualquer ideia. Vou parar por aí! Tanto pior, terei pelo menos entrevisto o horizonte sublime, mas as nuvens vieram e me devolveram à obscuridade vulgar” (Flaubert 1993, 24).

Aos vinte e quatro anos, em carta a Alfred Le Poittevin, seu grande amigo, Flaubert já faz menção a seu compromisso com a Arte e ao início de uma rotina de horas dedicadas à escrita: “Eu disse à vida prática um irrevogável adeus. Eu não peço daqui em diante senão cinco ou seis horas de tranquilidade em meu quarto, uma boa lareira de inverno, e duas velas para me alumiar”. Porém será nas cartas a Louise Colet o lugar em que sua rotina aparece como exercícios ao espírito e caminho para o encontro de uma felicidade outra, que se opõe a uma ideia de felicidade mundana.

Assim, a forma-de-vida que buscava Gustave Flaubert, e que se coloca para Louise, é um modo de ver a vida, que pode ser caracterizado, historicamente, como um modo de vida oposto ao da burguesia francesa oitocentista. Sobre isso, afirma Vladimir Nabokov em *Lições de literatura*, o termo burguesia é também uma caracterização do “homem ordinário”, “é uma questão de espírito, não de conta bancária” (Nabokov 2015, 175).

Tendo como base tal premissa, Flaubert parte para uma longa jornada, posto que dura a vida inteira. E se toda ascese coloca-se uma aspiração ideal e muitas vezes inalcançável, foram as conquistas diárias na percepção de seu caminhar, bem como as alegrias, prazeres cotidianos com sua escrita, os impulsos intranquilos e extremamente vívidos que transformaram o ofício de escritor em seu melhor modo de viver a vida.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Editora, 1973.
- BARNES, Julian. *O papagaio de Flaubert*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- COSTA, A.M.M. da; BONFIM, F. O homem e a mulher na operação com o semblante. *Revista aSEPHallus*, vol. viii, n. 16, mai. a out. 2013.
- FLAUBERT, Gustave. *Cartas a Louise Colet*. Traducción, prólogo y notas de Ignacio Malaxecheverría. Madrid: Ediciones Siruela, 1989.
- FLAUBERT, Gustave. *Cartas exemplares*. Organização, prefácio e notas de Duda Machado. Rio de Janeiro : Imago, 1993.
- FLAUBERT, Gustave. *Correspondence I*. Édition Établie par Jean Bruneau. Paris: Gallimard, 1973.
- FLAUBERT, Gustave. *Correspondence II*. Édition Établie par Jean Bruneau. Paris: Gallimard, 1980.
- FLAUBERT, Gustave. *Dicionário de Ideias Feitas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary: costumes de província*. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1992.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.

LUKÁCS, Georg. *A alma e as formas*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

NABOKOV, Vladimir. *Lições de literatura*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

POPKIN, Richard H. *História do Ceticismo de Erasmo a Espinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SOLER, Colette. O sujeito e o Outro II. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Maire (Orgs.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

TRILLING, Lionel. *A vida em sociedade e a afirmação do Eu*. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda, 2014.

ZOLA, Emile. *Do romance: Stendhal, Flaubert e os Goncourt*. Tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Editora Imaginário: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

A (im)possibilidade de narrar o trauma: memórias de ex-presos e perseguidos políticos do Rio Grande do Sul

*Sulena Cerbaro*¹

“Acho que nenhum de nós consegue explicar a sequela: a gente sempre vai ser diferente. [...] Fiquei presa três anos. O estresse é feroz, inimaginável. Descobri, pela primeira vez que estava sozinha. Encarei a morte e a solidão. [...] As marcas da tortura sou eu. Fazem parte de mim”².

Dilma Rousseff

“Não tenho palavras para descrever o pavor que senti naquele espaço de tempo. Essas torturas eram acompanhadas de palavrões, xingamentos e coisas do gênero, para humilhar e desmoralizar. A mim, por ser mulher, diziam que éramos putas e coisas parecidas; faziam coisas indizíveis [...] É difícil relatar o que vi e vivi nas dependências do DOPS de Porto Alegre”³.

Ignez Maria Serpa

Nos excertos acima, retirados dos depoimentos de ex-guerrilheiras, aparecem as cicatrizes deixadas pela ditadura civil-militar. Duas considerações importantes: a presentificação do tempo passado e a relação entre a vivência do trauma e a construção da identidade evidente em “as marcas da tortura sou eu” e “fazem parte de mim”; e a dificuldade de descrever situações-limite, percebidas em “não tenho palavras para descrever o pavor que senti naquele espaço” ou “é difícil relatar o que vi e vivi”. Vivências

¹ Doutoranda em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Colaboradora no Laboratório de Estudos sobre os Usos Políticos do Passado (LUPPA).

² CNV 2014, 387.

³ Ramminger 2010,144.

que extrapolam os conceitos sociais e tornam-se “indizíveis”. Esses lapsos podem ser entendidos como decorrência do “horror frente à violência do ocorrido e à consequente incompreensão histórica do fato” (Conte; Bauer 2018, 54).

Nesse sentido, têm as duas principais características da noção do trauma: a primeira, na dificuldade em dissociar o tempo passado, um passado traumático e que insiste em adentrar o tempo presente, assim: “um “passado” persistente não se limita a desconstruir as noções de ausência e distância; em vez disso, embaraça a delimitação rigorosa entre passado e presente e, assim, questiona até mesmo a existência de tais dimensões temporais como entidades separadas” (Bevernage 2018), um evento que foi traumático; um passado invasivo que hipoteca o futuro; a segunda, por caracterizar a (im)possibilidade representação do trauma, por não ser possível “conciliar as regras de verossimilhança do universo concentracionário com as do nosso mundo” (Conte; Bauer 2018, 70), forçando as testemunhas a buscar diferentes formas para narrar as experiências traumáticas, percebidas nas frases “é difícil relatar o que vi e vivi”.

A História do Tempo Presente carrega particularidades e desafios para o ofício do historiador (a), principalmente devido ao que esse passado versa sobre o presente e “transita obrigatoriamente no inacabado, no que está sucedendo ou sucedeu tão adjacente que seu halo segue ofuscando e o seu hálito ainda pode ser respirado” (Rouso 2016, 11). A proposta do presente artigo é analisar o papel do trauma dentro da História; explorando as formas encontradas e os limites para a representação dos eventos traumáticos dentro da operação historiográfica.

As fontes que fazem parte da investigação são os livros e relatos de memória produzidos por ex-presos e perseguidos políticos que tiveram atuação no Rio Grande do Sul. As narrativas são construídas através das

trajetórias pessoais dos seus autores. Estão entre os livros *Verás que um filho teu não foge a luta* de João Carlos Bona Garcia, *Guerra é Guerra, dizia o torturador* de Índio Vargas, *O riso dos torturados* de Jorge Fischer Nunes e a *A Guerrilha Brancaleone* de Cláudio Gutiérrez. Outros importantes relatos para a contribuição da pesquisa são dos militantes Antônio Losada, Carlos Alberto Tejera de Ré e Flávio Koutzii. Seus depoimentos estão disponíveis no volume II e III do livro: *A Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985): História e Memória* (Padrós 2010).

“Com o tempo vem a resignação e a opção por não turvar águas passadas ou reabrir velhas feridas” Luis Fernando Verissimo (apud Padrós 2020, 19) talvez não tenha percebido que foi no final do século XX que se iniciou o processo de “navegar nessas águas passadas”, enfrentando as “velhas feridas” buscando ressignificar e criar novos sentidos para o passado. É a partir da noção de “passados presentes” ou “passados que não passam”⁴ que contribuiu para a problematização do trauma, da história e do tempo.⁵

Trauma

trau·ma do grego: ato, ferida, dano, avaria. Nesse sentido, o trauma pode ser entendido como uma ferida, uma perda, uma cicatriz na memória⁶. O trauma é vivenciado pelos sujeitos quando passam por determinadas experiências e não conseguem elaborá-la. As experiências desses indivíduos e a construção da memória do Terrorismo de Estado, somadas com a falta de espaço para a reelaboração dessas vivências, provocam a extensão e o prolongamento dos traumas da ditadura no tempo

⁴ É nesse momento que aparecem as noções de “passados presentes” ou “futuros passados” de Andreas Huyssen ou como Henry Rousso formulou “passados que não passam”.

⁵ As categorias de espaço e tempo são “fundamentais da experiência e da percepção humana, mas, longe de serem imutáveis, elas estão sempre sujeitas a mudanças históricas” (Huyssen 2000, 30).

⁶ Definição formulada por Seligmann-Silva.

presente. Os desafios enfrentados pelos historiadores ao trabalhar com os eventos traumáticos, são impostos pelas próprias dificuldades intrínsecas ao trauma por carregar obstáculos para sua representação, trazendo novos problemas para a compreensão da história, devido à incapacidade dos modos tradicionais para a representação dos eventos traumáticos⁷. Apesar de nosso objetivo ser a definição do trauma dentro do campo da História, seria impossível discorrer sobre a temática sem relacioná-lo com as teorias desenvolvidas na psicanálise.

Sigmund Freud (apud Hartman 2000, 222), observou que “depois da guerra, o trauma era o resultado das passagens por uma vivência sem experimentá-la”. Freud compreende que a neurose traumática, nesse caso, provocada pela guerra, equivale à incapacidade de lidar com uma experiência que foi excessivamente intensa, e define o trauma como “uma experiência que traz à mente, num período curto de tempo, um aumento de estímulo grande demais para ser absorvido” (Seligmann-Silva 2000, 8). Jacques Lacan, psicanalista francês, “situa o trauma como o inevitável encontro do sujeito com algo da ordem do insuportável, insuportável por ser impossível de simbolizar o real, e, portanto, de ser enfrentado pelo sujeito” (Betts 2018, 118).

Inspirados pelas teorias desenvolvidas na psicanálise, teóricos de outras áreas do conhecimento também buscaram interpretar e desenvolver uma teoria do trauma. Cathy Caruth compreende o trauma como um acidente que chega rápido demais e o define “como a resposta a um evento ou eventos violentos inesperados ou arrebatadores, que não são inteiramente compreendidos quando acontecem, mas retornam mais tarde como *flash-backs*, pesadelos e outros fenômenos repetitivos” (Caruth 2000, 111). Para Shoshona Felman o trauma são “atos que não podem ser construídos

⁷ Percepções mantidas pelos autores LaCapra e Huyssen.

com o saber nem assimilados à plena cognição, eventos em excesso em relação aos nossos quadros referenciais” (Felman 2000, 18).

Geoffrey Hartman (2000, 223) analisa que a memória é a que “limita e possibilita ao mesmo tempo” a elaboração do passado, e o trauma é visto como um “evento ou estados sentimentais que ameaçam esse limite: extrema dor física ou psíquica, por exemplo, mas também prazer extremo”. O autor enfatiza que a “identidade da testemunha é reforçada diante de um traumatismo continuado” e sugere que para o processo de cura o trauma “deve ser trazido para o espaço da experiência consciente”.

Márcio Seligmann (2000, 85) propõe que o trauma pode ser definido como um choque, um “distúrbio de memória, no qual ocorre uma experiência plena do fato vivenciado que transborda a nossa capacidade de percepção”. Dominick LaCapra (2005) também busca definir o trauma como uma “experiencia que trastorna, desarticula el yo y genera huecos en la existencia; tiene efectos tardíos imposibles de controlar sino con dificultad y imposibles de dominar plenamente”.

Além das dificuldades de representação, o estudo de eventos traumáticos também carrega problemas particulares dolorosas. Os pesquisadores necessitam reconhecer as demandas que são impostas às vítimas: “no implica apropiarse de ellas sino lo que yo llamaría un desasosiego empético, que debería tener efectos estilísticos o, más en general, efectos sobre la escritura que no pueden reducirse a formulas o recetas” (LaCapra 2005, 63). A historiografia aparece assim como uma forma, não para reparar as feridas do passado, mas para compreendê-las e de forma alguma, justificá-las (Fico 2021, 48).

Tempo

Hamlet afirma que o tempo está “fora de ordem”. Estudar o trauma é se propor a refletir sobre o tempo, as ordens do tempo, as relações que

as sociedades mantêm com o tempo, as escalas temporais de referência, para perceber as diferentes experiências dos sujeitos com tempo e assim compreender como faz surgir o passado no presente e perceber que as fronteiras entre o passado e o presente acabaram por se tornar cada vez mais fluidas (Huyssen 2003, 172). Nesse sentido, Berber Bevernage (2018), desenvolve a noção de espectro que: “não é apenas um pedaço de um passado “traumático” aparecendo no presente; em vez disso, sua lógica questiona a inteira relação tradicional entre passado, presente e futuro”, de modo que fronteiras das ordens do tempo se tornam líquidas, dificultando a distinção do que é passado e do que é presente, pois “não é apenas um pedaço de um passado traumático aparecendo no presente” mas o espectro é simplesmente o que “nunca esteve vivo o suficiente para morrer, nunca presente o bastante para tornar ausente”.

Para Cathy Caruth “a experiência traumática sugere um determinado paradoxo: a visão mais direta de um vento violento pode ocorrer como uma inabilidade absoluta de conhecê-lo; a imediatez pode, paradoxalmente, tomar a forma de um atraso” (Caruth 2000, 111). Marcio Seligmann-Silva (2005, 69) acrescenta que as recordações do trauma correspondem a um “estancamento temporal” em que o indivíduo traumatizado “manifesta uma sensação de diminuição no fluxo do tempo: como se o seu relógio tivesse ficado parado no momento do traumatismo”. A vítima, assim, estaria vinculada por uma imagem que se repete na sua integridade (Caruth 2000, 229) e, dentro desse aspecto da “repetição e da não simbolização, o que se coloca é a constante atualização do traumático”. Retorna em estado de “dor que se apresenta das formas mais diversas” (Refosco; Lara 2018, 155), inserindo-se no debate sobre o obstáculo para as “representações de um passado traumático que insiste em se fazer presente pela impossibilidade de se reparar o dano na sua integridade” (Vargas 2018, 101).

*

Ainda que as narrativas de memórias traumáticas durante a ditadura não sejam novidade para os estudiosos do tema, é necessário traçar um paralelo entre os primeiros esforços realizados pelos historiadores. Carlos Fico discute o potencial da História para trabalhar com as memórias traumáticas, entretanto, problematiza que a História não pode oferecer uma “solução” para a superação do passado e que muitas vezes atribuem à História tarefas “muito difíceis, ou inalcançáveis, de natureza “reparadora”, como se pudéssemos “vingar os males do passado”. Portanto, a pretensão não deve ser conseguir superar o passado ou “elaborar a solução do trauma”, mas realizar um estudo do trauma na História, discutindo como essa categoria pode ser usada historicamente dentro das particularidades da escrita da história, neste caso, inserido nas circunstâncias da ditadura brasileira, no contexto das políticas de memória, dentro das especificidades de cada experiência e dos limites de cada narrativa.

No Brasil, Márcio Seligmann-Silva (2008, 67) veem empreendendo esforços nos debates sobre representações das memórias traumáticas que “de certo modo só existem sob o signo de seu colapso e de sua impossibilidade”. Fabrício Flores Fernandes (2008, 5) analisa como a sociedade brasileira não criou espaços para trabalhar com os traumas da ditadura, estando fadada a conviver com os fantasmas do passado. Lua Gil da Cruz discute a importância de se compreender as consequências desse passado, que “ao habitar o presente (...) não se consegue desvencilhar” (Cruz 2017, 17). Mariluci Cardoso de Vargas reconhece que os mecanismos institucionais e as medidas de memória, de reparação e de justiça foram insuficientes na sociedade para superar o legado autoritário (Vargas 2018,

101). Por fim, a Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA) tem desenvolvido um importante trabalho no reconhecimento das vítimas do terrorismo de Estado e criando um espaço de escuta e acolhimento.

“No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável”. A frase, proferida por Walter Benjamin (2008), remete aos soldados sobreviventes da Primeira Guerra Mundial que retornaram aos seus lares. A experiência desumana que esses sujeitos passaram levou muitos a ficarem emudecidos pela própria incapacidade de representar aquelas vivências. Isso também pode ser percebido nos militantes que cruzaram os “porões da ditadura” e que passaram por um acúmulo de violência que impossibilitou própria inscrição do passado. Alguns ex-guerrilheiros encontraram no silêncio uma maneira de (sobre)vivência com aquele passado. Outros, através de um distanciamento temporal e espacial, buscaram inscrever, de forma limitada, esse passado traumático.

Trauma é entendido como uma ferida psicológica que, o indivíduo não conseguiu recompor aquela situação-limite vivenciada. O próprio acúmulo de violência, com cenas de brutalidade e muitas insuportáveis, levam à impossibilidade de representação das vivências nas dependências dos órgãos de repressão. Portanto, esta análise se coloca em um paradoxo. Primeiro, pela necessidade de falar sobre um evento-limite, como o sequestro e as suas consequências foram representadas e materializadas nas narrativas dos ex-guerrilheiros. E, por outro lado, compreende-se que essa tarefa não pode ser totalmente cumprida, devido à própria impossibilidade de descrever e conceituar essa situação-limite, esse choque, esse trauma, o que vai além da capacidade de imaginar e que não pode simplesmente ser reduzido pela linguagem. Assim, entende-se que “o testemunho só existe sob o signo de seu colapso e de sua impossibilidade” (Seligmann-Silva 2008, 65).

O testemunho, nesse sentido, é a essência para compressão das cicatrizes ainda presentes nas memórias coletivas. Devido aos acontecimentos que perpassaram o século XX, característico da “era das catástrofes”, também correspondeu a “era dos testemunhos” (Seligmann-Silva 2005). Testemunhos de situações-limites, eventos fora do comum, que levaram a um trauma desencadeado em situações guerras, genocídios, perseguições, holocausto ou, no caso brasileiro, torturas e desaparecimentos. Compreende-se que o trauma é vivido individualmente, mas como seres sociais, podemos viver traumas históricos, como é o caso do Terrorismo de Estado praticado no Brasil.

Essas feridas abertas na alma e as cicatrizes deixadas pelo Terrorismo de Estado, o qual se depara com a dificuldade que os indivíduos enfrentam em testemunhar e elaborar aquelas vivências, “experiências pessoais, muitas ainda inauditas” (Seligmann-Silva 2005). Neste momento, cabe analisar alguns relatos nos quais os revolucionários buscaram recompor os anos de prisão, de tortura e de sofrimento.

Estou vivo

Que mais banal aos 42 anos? Mas para mim, estar vivo é uma façanha. Re- passo em minha vida os perigos, as aventuras em vários continentes, as peripécias em que estive envolvido, as tantas ocasiões que me vi face a face com a morte. Sobrevivi às torturas, aos terremotos, aos desertos, ao mar, às geleiras das montanhas, aos tiroteios, aos cercos, às fugas, às delações, aos acidentes de automóveis e de avião. Lembro os meus amigos que não tiveram a mesma sorte. Na maioria mortos, executados ou compelidos ao suicídio. E eu tive o privilégio de continuar vivo (Bona Garcia 1989, 5).

João Carlos Bona Garcia inicia seu livro com essas palavras, “Estou vivo”, mostrando que sua narrativa corresponde a dois momentos cruciais. O primeiro é que a releitura ocorre sempre no tempo presente, pelo menos no momento em que o livro foi escrito. Como afirma Seligmann-

Silva (2005), na “situação testemunhal o tempo passado é tempo presente”. O trecho indica que Bona têm uma necessidade de dar seu testemunho também para dar sentido àquelas experiências. Do mesmo modo, a principal tarefa que lhe cabe é narrar por aqueles que não tiveram a mesma sorte e o privilégio de continuarem vivos.

Tínhamos lido coisas sobre como era a prisão, de como se comportar em relação à tortura. Mas, uma coisa é ler e outra é viver. Sabíamos que isto ocorria. Entretanto, tem algumas coisas que é difícil suportar, como ficar encapuzado, algo que sufoca; ficar sem visão, completamente fragilizado, ser levado para lugares que não sabe onde, recebendo rasteiras e outras agressões... (Bona Garcia 2004, 134).

Ignez Maria Serpa:

No 3º andar, fiquei em uma sala grande com mesas de escritório. Lá conheci o delegado Pedro Seelig. Ele começou a fazer uma série de perguntas sobre o carro utilizado na expropriação do banco, que estava em meu nome. Inicialmente, foi educado e formal, mas logo depois começou a gritar. Eles me mostraram o Bicho e perguntaram se o conhecia. Fiquei chocada quando o vi. Estava todo machucado, cheio de hematomas no rosto e no corpo. No entanto, seu olhar era firme, altivo e não demonstrava medo e nem que me conhecia. A fonte de minha força e coragem foi este olhar de Gustavo [...] Durante a tarde, apenas falaram comigo, mas foi só cair à noite para aquele lugar transformar-se em uma verdadeira casa dos horrores! Ouvia os gritos de dor de meus companheiros. Eram gritos horríveis, desesperados, que me deixavam indignada e furiosa com tanta barbaridade e desumanidade. Na prisão, conheci o outro lado da criatura humana: a Besta, o Sádico. É difícil relatar o que vi e vivi nas dependências do DOPS de Porto Alegre (Ramminger 2010, 144).

Antônio Losada:

A tortura é muito cruel. É preciso fazer uma opção de vida ou de morte. Quem faz a opção de morte mesmo é o torturador. Tu não diz, não fala e, se ele acha que tu tens que falar, ele te mata. Se você faz a opção de morrer, diz: "agora eu vou morrer". O torturador tenta te arrancar tudo. E com sadismo, crueldade, covardia... É preciso ter uma capacidade de resistência muito grande para aguentar o sofrimento dentro de uma sala de tortura. Era uma crueldade. E isso era cotidiano no DOPS do Rio Grande do Sul (Losada 2010, 110).

Flávio Koutzzi, preso na Argentina, também comenta sobre as atrocidades que enfrentou: "De maio de 1975 a junho de 1979, estive na prisão. Foram quatro anos. Era uma prisão extremamente planejada, dentro de um sistema que objetivava destruir psiquicamente os presos" (Koutzii 2010, 115).

Nos breves relatos apresentados, evidenciam-se alguns pontos em comum nas narrativas construídas pelos militantes. Ter o conhecimento de que as torturas eram praticadas é bem diferente de passar por elas, como mostra Bona Garcia. As palavras, "tem algumas coisas que é difícil suportar" são recorrentes entre as narrativas que buscam descrever "tanta barbaridade e desumanidade". Falas como "conheci o outro lado da criatura humana" ou dizer que as prisões "objetivavam destruir psiquicamente os presos" são formas comuns que militantes usaram para tentar explicar e expressar a desumanidade praticada contra eles, sem, no entanto, se aprofundar em detalhes do que eles haviam passado durante as prisões.

O nível de violência impossibilitou que o próprio testemunho pudesse ocorrer em um primeiro momento. Seligmann-Silva (2008), a partir dos escritos de Dori Laub, analisa que "a principal tarefa que coube aos sobreviventes foi de construir *a posteriori* este testemunho". Isso também é perceptível nas narrativas aqui apresentadas através das expressões, "conheci" e "foram quatro anos" marcando um afastamento temporal daquele evento. Quando diz que "torturador tenta te arrancar tudo", Antônio Losada

mostra uma dificuldade em narrar aquelas cenas sem descrever quais eram os “métodos” utilizados para “arrancar tudo” dos presos políticos. Evidencia a dificuldade de elaborar simbolicamente o evento.

É significativa a frase proferida por Ignez “é difícil relatar o que vi e vivi nas dependências do DOPS de Porto Alegre”. Nessa perspectiva, como conseguir dar forma a uma experiência que excede a capacidade do indivíduo imaginar? Como descrever uma vivência que transborda nossos instrumentos conceituais? Como representar o irrepresentável? “Esta ‘ir-realidade’ da cena encriptada destrói o próprio teor de realidade do restante do mundo” (Seligmann-Silva 2008). Todas essas memórias levam à inacessibilidade de narrar o evento traumático. Em outro momento ela descreve:

Gustavo na minha frente para me fazer falar e vice-versa. Confesso que não sei o que é pior: ser torturada ou ver o companheiro ser torturado. Só sei que sofria junto com ele e temia que o matassem. Eles deram tantos socos no rosto do Gustavo que quebraram seu nariz. [...] Em uma ocasião, eles simularam que iriam me degolar e disseram ao Gustavo que aquela seria a última vez que me veria viva. Colocaram-me encapuzada dentro de uma Kombi e saíram a rodar, rodar. Pararam e ficaram discutindo. Não conseguia ouvir o que diziam. Ao final, deixaram-me no presídio. Não tenho palavras para descrever o pavor que senti naquele espaço de tempo. Essas torturas eram acompanhadas de palavrões, xingamentos e coisas do gênero, para humilhar e desmoralizar. A mim, por ser mulher, diziam que éramos putas e coisas parecidas; faziam coisas indizíveis. Alguns destes torturadores eram extremamente sádicos, doentes. Um deles, oficial do Exército, conhecido pelo nome de Malhões, chegou a ejacular e rir durante as sessões de tortura. Ele também era especialista em apertar certos pontos do corpo que produziam uma dor intensa e gabava-se disso. Ele dava aulas de tortura e nós éramos as cobaias. Recebi tanto choque elétrico na vagina que quase perdi meu útero (Ramminger 2010, 145-146).

Ainda que a ex-guerrilheira narre a situação de tortura psicológica enfrentada por ela e pelo seu companheiro Gustavo, as humilhações, as sevícias feitas contra seu corpo, ela ainda retoma: “não tenho palavras para descrever o pavor que senti naquele espaço de tempo”, “faziam coisas indizíveis”, revelando que nem tudo foi dito, não foi possível encontrar palavras para descrever esses atos. Ela parece estar ciente de que sua narrativa é fragmentária e lacunar e que, mesmo assim, essa seria a única forma de dar seu testemunho.

Há também uma incapacidade de representação do trauma por não ser possível “conciliar as regras de verossimilhança do universo concentracionário com as do ‘nosso mundo’” (Seligmann-Silva 2008, 70). Compreende-se que o “o evento catastrófico é um evento singular porque, mais do que qualquer fato, do ponto de vista das vítimas e das pessoas nele envolvidas, ele não se deixa reduzir em termos do discurso” (Seligmann-Silva 2005, 83), de modo que o que poderia, em algumas situações, se traduzir pelos códigos das linguagens, torna-se indizível.

Bona Garcia:

Minha primeira impressão do DOPS me violentou profundamente. A gente sempre conversa sobre a possibilidade de prisão e torturas, mas até que o fato ocorra não se tem a menor ideia. Entrei encapuzado, e quando me tiraram o capuz vi sangue nas paredes, sangue no piso, pessoas ensanguentadas jogadas no chão e se arrasando, rostos inchados, corpos cheios de marcas e feridas, ensanguentados, olhos em fogo, bocas contraídas mostrando coágulos no lugar dos dentes, gemidos e soluços, uivos e dor. Lembrei imediatamente do matadouro. Tive a sensação de estar num matadouro de gente (Bona Garcia 2004, 48).

Jorge:

Ali estava eu outra vez pendurado, como um quarto de boi abatido. Milton amarrou os fios em minhas orelhas, Jorge Andrade sentou-se diante de uma mesa sobre a qual estava o dínamo de corrente alternada, girou o instrumento e senti uma explosão na cabeça, como se milhões de formigas incandescentes roessem meus ossos por dentro do crânio.

[...] quando o sofrimento real atinge determinado grau, torna-se tão intenso que passa a eclipsar tudo, nada mais existe senão a dor. [...] persiste sempre a dor, a sensação de que os ossos estão sendo roídos por um animal insidioso que crava seus dentes por dentro de nós.

Ali no saguão: os homens ficavam aguardando a sua vez de partir para a tortura, como bois no matadouro, ouvindo os gemidos dos companheiros que iam sendo massacrados (Nunes 1982, 29-30).

Os contornos e as formas que as imagens são descritas são comuns entre Bona Garcia e Jorge Fischer, que utilizam figuras de linguagem fazendo uma clara comparação entre o DOPS e um matadouro de animais, como expressam nos trechos: “Tive a sensação de estar num matadouro de gente”, “Ali estava eu outra vez pendurado, como um quarto de boi abatido” ou “Ali no saguão: os homens ficavam aguardando a sua vez de partir para a tortura, como bois no matadouro”. A dificuldade em reduzir esse evento ao discurso leva alguns militantes utilizarem os quadros interpretativos disponíveis na tentativa de conseguir exprimir uma imagem “real” do DOPS.

Ainda que nos empenhemos em indicar pontos em comum nas narrativas, é preciso entender que cada testemunho tem sua própria singularidade, como afirma Seligmann-Silva (2008, 72): “todo o testemunho é único e insubstituível. Essa singularidade absoluta condiz com a singularidade da mensagem. Ele anuncia algo excepcional”.

Jorge Fischer Nunes:

Não uma praça de guerra, não um cemitério. Um inferno povoado por semi-mortos, cheio de trismos, uivos, estertores, ruídos de punhos ensandecidos a bater, a martelar, a aluir a fragilidade de endógenas fronteiras, rostos ensanguentados, sangue no chão, sangue nas paredes. Cheiro de coisas podres no ar. O DOPS estava transformado num inferno compartimentado, burocratizado pelos infernais funcionários da dor: aquela sala era a “fossa” onde os prisioneiros eram submetidos aos choques, ao pau-de-arara, aos espancamentos (Nunes 1982, 29-30).

Ignez Maria Serpa:

Durante a tarde, apenas falei comigo, mas foi só cair à noite para aquele lugar transformar-se em uma verdadeira casa dos horrores! Ouvia os gritos de dor de meus companheiros. Eram gritos horríveis, desesperados, que me deixavam indignada e furiosa com tanta barbaridade e desumanidade. Na prisão, conheci o outro lado da criatura humana: a Besta, o Sádico (Ramminger 2010, 144).

Bona Garcia:

O quadro era tétrico. Batiam muito. Um companheiro nosso tentou o suicídio. Tinha sangue nas paredes. Um quadro aterrorizador. Nos queimavam com cigarro etc. tudo isso assustava-nos muito porque não conseguíamos dimensionar o que viria adiante. Fica-se completamente entregue, à mercê de tudo o que pudesse ocorrer. Ficamos um tempo no DOPS e veio a transferência. Primeiro, para o presídio. Lá também tinha uma ala para os presos políticos. Local de degradação para seres humanos. [...] Passamos um tempo ali, depois nos enviaram para o Presídio da Ilha, localizado no Rio Guaíba. Lá era um depósito de pessoas (Bona Garcia 2004, 134-135).

O DOPS foi sinônimo de miséria humana. Foi criando nas pessoas aquele sentimento de revolta, de revide. Era um mundo cão, onde tratavam os presos com voracidade, com requintada perversidade, gosto de torturar (Bona Garcia 2004, 55).

“O DOPS estava transformado num inferno compartimentado, burocratizado pelos infernais funcionários da dor”. Utilizam também a comparação dos órgãos de repressão com o inferno, como vislumbrado em outras frases: “um inferno povoado por semimortos” ou “na prisão, conheci o outro lado da criatura humana: a Besta, o Sádico”. Bona descreve ainda o DOPS como “degradação para seres humanos”, um sinônimo da “miséria humana”. A imagem do inferno, que socialmente é visto como algo ruim, como algo caótico e bárbaro, foi uma forma encontrada pelos sobreviventes na tentativa de conciliar e transmitir os fatos vividos para a sociedade.

As metáforas utilizadas do DOPS ao ser comparado ao inferno ou com um matadouro humano ajudam os militantes a “dar forma” ao que é carregado por uma ausência de fisionomia, que, na verdade, “não têm forma”⁸. Nessas narrativas o figural e o literal se confundem, a ficção e o real se entrelaçam na tentativa de recompor as cenas. O acúmulo de violência real e simbólica rouba a possibilidade desses sujeitos de reconstruir essas vivências.

Seligmann-Silva (2000, 69) afirma que a “linearidade da narrativa, suas repetições, a construção de metáforas, tudo trabalha no sentido de dar esta nova dimensão aos fatos antes enterrados”. Portanto, cada indivíduo encontra sua maneira para criar e dar sentido àquela experiência. A imaginação é, assim, um artifício encontrado para lidar com o real e uma forma de criar e conceder sua narrativa. Compreende-se os limites ao narrar um trauma como correspondentes ao próprio limite da prática historiográfica que, como coloca Benito Schmidt, encontra-se na

⁸ Essa análise foi inspirada no artigo de Márcio Seligmann-Silva, que se utiliza dessa descrição “dar forma ao sem forma”, ao explorar os poemas de Paul Celan e afirma “A sua poesia justamente procura a todo momento delinear o limite do i-limitado, dar forma ao sem forma. Como Celan mesmo a definiu, a sua poética visa construir *Einfriedungen um das grenzenlos Wortlose* (Cercamentos em torno do sem-palavras, sem-limites). “Essa é a origem da literalidade extrema dessa poesia a sua resposta ao evento da catástrofe: evento, que como vimos, é marcado pela mesma ausência de forma e de medida” (Seligmann-Silva 2000, 96-97).

“(in)capacidade de representar o horror, sobretudo no sentido de reconhecer os limites da narrativa histórica para figurar situações-limite”, pois nossos “instrumentos conceituais e metodológicos são insuficientes para explicar a monstruosidade de certos fatos” (Schmidt 2017, 312).

Um dos episódios que frequentemente aparece nos relatos é a tentativa de suicídio de alguns companheiros presos. O medo da tortura e a angústia presente na possibilidade de serem novamente torturados levou muitos a interromper a própria vida. Um dos casos é o do militante Félix Silveira Rosa Neto. Na entrevista concedida para *Zero Hora*, quando questionado sobre as torturas ele responde:

Felix: Quando fui levado a um hotel de Porto Alegre, para atrair companheiros que estavam em liberdade (o chamariz), usei uma barbatana do colarinho da camisa para tentar cortar as veias do braço (mostra as cicatrizes, ainda visíveis). Correu muito sangue. Parodiando Nietzsche (filósofo alemão Friedrich Nietzsche), o que não nos mata, nos favorece. Cessaram as torturas (Neto 2011).

Félix reconstrói um episódio de tentativa de suicídio, o que, naquele momento, provavelmente pareceu uma forma, talvez a única, viável de interromper o sofrimento causado pelas torturas. O militante utiliza uma referência de Nietzsche e com um tom entre dramático e humorado, tenta tirar o melhor daquela situação, pois depois de cortar as veias do braço, as torturas foram interrompidas⁹.

A própria dificuldade em trabalhar com a memória do trauma está no fato de o trauma ter uma temporalidade própria. Esse passado que se

⁹ Irgeu João Menegon também tentou se suicidar. A versão oficial da polícia é que Avelmar Moreira de Barros, chacareiro do Tenente Dario, que foi preso em março de 1970, teria cometido suicídio no dia 25 do mesmo mês. Angélio Cardoso da Silva na versão oficial também teria tirado a própria vida no dia 23 de abril de 1970. Mesmo nesses últimos dois casos, em que a veracidade é colocada em dúvida, podemos perceber que o suicídio estava entre o campo de possibilidade daqueles militantes.

constitui como traumático adentra sem permissão o presente assombrando e causando angústias nos indivíduos: “para seus herdeiros, o acontecimento faz diferença entre o passado e o futuro” (Dosse 2013, 154). Dosse contribui sobre os possíveis efeitos que podem ocasionar um acontecimento na memória: “o impossível acesso à verdade acontecimental do evento esquecido desloca a escuta para as vicissitudes dos efeitos do acontecimento na memória individual”. É a partir dessa premissa de que o trauma tem uma temporalidade complexa. Observemos como o tempo aparece nas narrativas.

Ignez Maria Serpa:

Diziam que queriam destruir nossas mentes, porque esta seria a única forma de acabar com gente como nós. De alguma maneira, eles atingiram o objetivo. Anos depois, o Paco morreu em consequência do alcoolismo e o Gustavo cometeu suicídio, em 1985, após retornar do exílio. Quando tive meus filhos, a dor do parto me fazia recordar as torturas (Ramminger 2010, 146).

Flávio Koutzii:

Cada ser humano tem uma digital, uma personalidade, uma singularidade. Mesmo levando em conta que cada pessoa reage de um jeito mesmo nas situações extremas, dá para dizer que há marcas eternas, como se fosse uma tatuagem, algo que não sai mais, na alma. E a grande maioria dos prisioneiros da Argentina sobreviveu a esse sistema com uma certa integridade. Foi uma grande vitória humana. É um clássico. Embora a tese seja exatamente sobre o que vi e ouvi dos meus companheiros e com textos que alguns haviam produzido depois, li bastante sobre os mundos concentracionários, os campos de concentração, e esse é um pouco o modelo moderno de tentativa de extermínio. Não é uma câmara de gás, mas uma câmara de silêncio.

Obviamente, isso, o conjunto da experiência argentina, marca fortemente minha vida. Foram sete anos lá. Nos anos 60, de 1963 a 1970, há a luta contra a ditadura no Brasil e um certo tipo de derrota; de 1972 a 1979, a luta na Argentina contra a ditadura, incluindo a prisão. Ali, muito mais do que em qualquer

lugar, a metade dos meus companheiros morreu, o que é uma coisa que também nunca mais se separa da pessoa. Isso no sentido de que você tem responsabilidades. E a menos que cultive a amnésia ou a indiferença não tem como esquecer. É algo que se leva junto. Com certa serenidade depois se elabora, mas é um terreno complicado. É onde estão a culpa, a responsabilidade, as escolhas, a força e a fraqueza a cada decisão. Essa segunda década tem essa marca e uma derrota mais pesada (Koutzii 2010, 117-118).

Jorge Fischer Nunes:

Quanto tempo fiquei no pau-de-arara? Não sei. Quando se é colocado lá, perde-se a noção de tempo. Pensa-se ter ficado uma eternidade – lá é tão terrível que um minuto parece uma eternidade – e, vai-se ver, não passou de uma hora. Mas quem passou pelo pau-de-arara, certamente poderá dizer: “Foi a hora mais longa de toda a minha vida”.

O pau-de-arara deixa marcas. Para toda a vida. O homem jamais recupera a consciência, em toda a integridade, depois de uma hora de tortura assim. [...] Carrego até hoje as marcas do pau-de-arara: uma perna deformada, toda a circulação sanguínea comprometida, impossibilitando de correr, de trabalhar normalmente e, quando a crise agrava-se com complicações tromboflebíticas, impossibilitando até mesmo de usar sapatos.

O DOPS possui uma extensa galeria de tipos sinistros. Ou possuía, já que, formalmente, o Departamento de Ordem Pública e Social foi extinto. Há um tipo, especialmente repulsivo, que jamais esquecerei. Infelizmente, jamais fiquei sabendo seu nome (Nunes 1982, 66).

Félix Silveira Rosa Neto:

Zero Hora: Por que decidiu romper o silêncio 41 anos depois?

Felix Silveira Rosa Neto: Tudo é como uma mola, que encolhe e depois... São os engargalos da vida. Citaram o meu nome em um livro, sem autorização, isso trouxe aborrecimentos. E há indignações que me levaram ao silêncio (Neto 2011).

São diferentes as maneiras usadas pelos militantes para expressarem sua relação com o tempo passado e como o passado ainda permanece vivo e reaparece no presente. Ignez fala que as dores do parto a remeteram às lembranças, adormecidas, das torturas que enfrentou. Tanto Flávio quanto Jorge falam dessas marcas, “marcas eternas”, marcas cravadas no sujeito como se fossem “tatuagens” e que não saem mais da “alma”, mostrando a coexistência de diferentes temporalidades na narrativa

Jorge Fischer faz um inventário das cicatrizes ocasionadas pelo pau-de-arara. Cicatrizes físicas que comprometeram sua saúde e debilitaram sua qualidade de vida. Mas essas cicatrizes não foram somente físicas, não atingiram somente o ser corpóreo, feriram a estrutura psíquica, perceptível quando afirma que “o pau-de-arara deixa marcas para toda a vida”. A frase pode ser interpretada em seus dois sentidos, das marcas literais, deixadas em seu corpo, tangíveis e das não.

Essa ferida que não cicatriza e que estava mais obstruída, em alguns momentos volta a se abrir. Esses espasmos remetem à própria dimensão temporal: “mais especificamente, o trauma é caracterizado por ser uma memória de um passado que não passa. O trauma mostra-se, portanto, como o fato psicanalítico prototípico no que concerne a estrutura temporal” (Seligmann-Silva 2005, 69).

Márcio Seligmann-Silva acrescenta que as recordações do trauma correspondem a um “estancamento temporal” em que o indivíduo traumatizado “manifesta uma sensação de diminuição no fluxo do tempo: como se o seu relógio tivesse ficado parado no momento do traumatismo”. Assim, “na situação testemunhal o tempo passado é tempo presente” (Seligmann-Silva 2005, 69), o que caracteriza também um passado que não passa, um passado traumático que adentra o presente.

Como o indivíduo convive com o passado, que se torna real no presente, ou como o passado continua a assombrar o presente é o que o

historiador Marek Tamm (2015, 9) chama de *nachleben*, termo que pode ser definido como sobrevivência ou o reviver. Sobreviver ou reviver um evento traumático. Ou como afirma Seligmann (2008, 66) “narrar o trauma, portanto, tem em primeiro lugar este sentido primário de desejo de renascer”.

Esse passado do acontecimento, que tem como principal fio condutor o indivíduo, pode adentrar o presente de diferentes formas. Uma delas é através da memória da experiência do traumático que continua viva nos sujeitos. Essa experiência pode ser traduzida por uma pequena frase do livro de Frei Betto (1982, 225) que comenta sobre o amigo que perdeu para o terrorismo de Estado: “parecia insuportável a Frei Tito seguir sofrendo, no espírito, essa ‘tortura prolongada’”. O trauma é como um espectro que se recusa a desaparecer, que se recusa a morrer e, de tempos em tempos, esse passado fantasmagórico volta.

Referências

AMADO, Janaina. *O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral*.

ARAUJO, Maria Paula Nascimento. “Memórias comparadas das esquerdas no Brasil e na Argentina: o debate da luta armada”. *Comunicação*.

AYDOS, V; FIGUEIREDO, C. A construção social das vítimas da ditadura militar e a sua ressignificação política. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 15 p. 392-416, dez. 2013.

BAUER, C.S. *Como será o passado?* História, Historiadores e a Comissão Nacional da Verdade. São Paulo: Paco. 2017.

BENJAMIN, W. *O narrador*. BENJAMIN, Walter. Obras Escolhidas. São Paulo: Editora Brasileira, 2008.

- BETTO, Frei. *Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- BETTS, Jaime. Trauma e Testemunho-considerações sobre o conceito de reparação psíquica diante da violência de estado. In: CLÍNICAS DO TESTEMUNHO RS e SC. *Por que uma clínica do testemunho?* Porto Alegre: Instituto APOA, 2018.
- BEVERNAGE, B. *História, memória e violência de Estado: Tempo e justiça*. Edição do Kindle. Vitória: Editora Milfontes, 2018.
- BONA GARCIA, João Carlos. O início da militância política. In: BIZ, Osvaldo (Org.). *Sessenta e quatro: para não esquecer*. Porto Alegre: Literalis, 2004
- BONA GARCIA, João Carlos. *Verás que um filho teu não foge à luta*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.
- CALCIOLARI, S. *Ex-presos políticos e a memória social da tortura no Paraná (1964-1978)*. Curitiba: Dissertação PPGS/UFPR, 2004.
- CARUTH, C. *Experiência não reclamada: Trauma, narrativa e história*. JHU Press, 2016.
- CARUTH, Cathy. Modalidades do despertar traumático In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Catástrofe e Representações*. São Paulo: Escuta, 2000.
- CATELA, L.S. *Situação limite e memória*. São Paulo: Hucitec, Anpocs, 2001.
- CLÍNICAS DO TESTEMUNHO RS e SC. *Por que uma clínica do testemunho?* Porto Alegre: Instituto APOA, 2018.
- COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, Parte III – Métodos e práticas nas graves violações de direitos humanos e suas vítimas. Capítulo 9: Tortura. Brasília: CNV, 2014.
- CONTE, Barbara; BAUER, Caroline. O que resta da ditadura civil-militar brasileira: vicissitudes do silenciamento e da memória. Por que uma clínica do testemunho? Clínicas do Testemunho RS e SC. Porto Alegre: Instituto APOA, 2018.

CRUZ, Lua Gill da. *(Sobre)viver: luto, culpa e narração na literatura pós-ditatorial*. Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestra em Teoria e História Literária na área de Teoria e Crítica Literária. Campinas, 2017

DOSSE, François. *Renascimento do Acontecimento*. São Paulo: Unesp, 2013.

FEIERSTEIN, D. *Memorias y representaciones: sobre la elaboración del genocidio*. Fondo de cultura económica, 2012.

FELMAN, S. *Testemunho: Crises de testemunho na literatura, psicanálise e história*. Taylor e Francis, 1992.

FERNANDES, Fabricio Flores. *A escrita da dor: testemunhos da ditadura militar*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2008.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. *Cultura Vozes*, Petrópolis, v.94.

FICO, Carlos. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 24, n 47. 2004.

FICO, Carlos. Violência, trauma e frustração no Brasil e na Argentina: o papel do historiador. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, 2013.

FRIEDLÄNDER, S. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "final Solution"*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

GONÇALVES, D. N. *O preço do passado: anistia e reparação de perseguidos políticos no Brasil*. Fortaleza, Tese PPGS/UFC, 2006.

HARTMAN, Geoffrey. Holocausto, testemunho, arte e trauma. In: SELIGMANN-SILVA, M. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história. *Revista de História*, n. 148, 2003.

História, v. 14, 1995.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2002.

KOUTZII, Flávio. Trajetórias. PADRÓS, Enrique S., et al. (Org.). *Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985): história e memória*. v. III. Porto Alegre: Corag, 2010.

LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

LAVABRE, Marie-Claire. La Memoria Fragmentada.¿ Se puede influenciar la memoria?. *Antropología Social*, v. 11, 2009.

LOSADA, Antônio. “Losada, não olhe para trás”. In : PADRÓS, Enrique S., et al. (Org.). *Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985): história e memória*. v. II. Porto Alegre: Corag, 2010a.

MEZAROBBA G. *O preço do esquecimento: as reparações pagas às vítimas do regime militar (uma comparação entre Brasil, Argentina e Chile)*. São Paulo: Tese PPCP/USP, 2007.

NETO, Félix Silveira Rosa. Zero Hora: “Ex-guerrilheiro rompe silêncio e revela como tentou sequestrar cônsul dos EUA em Porto Alegre”. 04 jun 2011. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/amp/ex-guerrilheiro-rompe-silencio-e-revela-como-tentou-sequestrar-consul-dos-eua-em-porto-alegre-3337601.html>. Acesso em: 13 maio 2019.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

NUNES, Jorge Fischer. *O riso dos torturados*. Porto Alegre: Proleta, 1982.

PADRÓS, Enrique S., et al. (Org.). *Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985): história e memória*. Porto Alegre: Corag, 2010.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento e Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val de Chiana. IN: *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

PRADO, L.B.B. *Estado Democrático e Políticas de Reparação no Brasil: torturas, desaparecimentos e mortes no Regime Militar*. Campinas: Dissertação PPCP/UNICAMP, 2004.

RAGNINI, S. M. *O sofrimento psíquico dos expurgados da Brigada Militar no período da repressão: 1964 -1984*. Passo Fundo: Dissertação PPGH/UPF, 2005.

RAMMINGER, Ignez Maria Serpa. Na guerra com batom. In : PADRÓS, Enrique S., et al. (Org.). *Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985): história e memória*. Porto Alegre: Corag, 2010. Conexão Repressiva e Operação Condor, v. III), p.144.

REFOSCO, Lísia. LARA, Luciana. Ruptura, repetição e irrupção: reflexões sobre o trauma e a resistência. CLÍNICAS DO TESTEMUNHO RS e SC. *Por que uma clínica do testemunho?* Porto Alegre: Instituto APPOA, 2018.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: Unicamp, 2007.

ROUSSO, H. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. IN: *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psic. Clin*, Rio de Janeiro, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Proj. História*, São Paulo, p. 71-98, jun. 2005.

SCHMIDT, Benito Bisso. *Flávio Koutzii: biografia de um militante revolucionário*. Porto Alegre: Libertos, 2017.

TAMM, Marek. Introduction. Afterlife of events: perspectives on mnemohistory. In: TAMM, Marek (Ed). *Afterlife of events*. Perspectives on mnemohistory. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

THOMSON, Alistair. Reconstituo memórias: questões sobre as relações entre a História Oral e as memórias. In: *Projeto História*, São Paulo, Vol. 15, 1997.

VARGAS, Mariluci Cardoso de. O testemunho e suas formas: historiografia, literatura, documentário (Brasil, 1964-2017). Tese/UFRGS: Porto Alegre, 2018.

Michel de Certeau: escritas freudianas, operação historiográfica e temporalidade

*Reginaldo Sousa Chaves*¹

Introdução

Michel de Certeau é conhecido, entre outros motivos, por ser um historiador que realizou uma verdadeira travessia entre diversas disciplinas: filosofia, linguística, antropologia etc. A psicanálise destaca-se nessa multiplicidade de saberes. Nesse sentido, ele se posiciona, no contexto intelectual francês, longe de qualquer visada vinda da psicologia histórica ou da psicologia analítica junguiana. Sua perspectiva, não resta dúvida, foi freudiana e lacaniana (Freijomil 2010, 79). Com efeito, a relação de Certeau (2015) com o campo psicanalítico não está marcada apenas pelo modo como constituiu singularmente as suas pesquisas sobre a história da espiritualidade cristã dos séculos XVI e XVII ao fazer uso da psicanálise. A psicanálise foi também uma importante referência para o escrutínio dos problemas que habitam a epistemologia da História. É essa questão epistemológica que gostaríamos de explorar em meio aos diferentes usos que o pesquisador francês faz do discurso psicanalítico.

Michel de Certeau enfatizou diversas vezes o Freud historiador. Não lhe interessava, por exemplo, o Freud monumentalizado e seduzido pela

¹ É professor Adjunto I da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), doutor em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre em História do Brasil e especialista em História Cultural pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Trabalha os seguintes temas: leitura histórica de textos literários e Teoria da História; pesquisa a relação entre História, arte, vanguarda, temporalidade e cultura no Brasil das décadas de 1950 e 1960 com ênfase nas obras de Roberto Piva e Jorge Mautner.

condição de fundador de uma ciência, como na escrita apologética de *História do movimento psicanalítico*. Nele, o pensador vienense se quer associal, ou seja, deseja manter como não-dito as condições de produção do saber (Freud 2005). Nesse sentido, importava para Certeau (2011a, 320-332) desdobrar as seguintes questões: Qual é “o tratamento freudiano da História”? Que “(...) inquietante estranheza traça a escrita freudiana no ‘território do historiador’, no qual entra dançando?”. Assim, não se trata de partir de uma interdisciplinaridade “frouxa” na qual um saber instrumentaliza outro sem deixar-se deslocar pelo “outro”. Mas compreender como o inventor da psicanálise invade a História realizando uma rotura em alguns dos pressupostos epistemológicos dos historiadores.

Essa dimensão do seu diálogo com a psicanálise fica bastante evidente se considerarmos os dois textos que compõem a parte final do livro *A Escrita da História*. A secção, intitulada “As escritas freudianas”, divide-se em duas partes: “O que Freud fez da História” e “A ficção da História”. Os dois ensaios lançam-se, respetivamente, sobre as obras freudianas *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1923) e *O Homem Moisés e a Religião Monoteísta* (1939). Como destaca Luce Giard (2011, 12) “os dois capítulos sobre Freud” são “o repositório principal de sua teorização acerca da disciplina, o que mostra a importância atribuída” ao psicanalista vienense “em sua reflexão sobre a historiografia”.

Nosso artigo tem como objetivo discutir o primeiro desses dois ensaios e, mais particularmente, enfatizar como esse texto aborda a questão do tempo histórico.² “O que Freud fez da História” tem origem na conferência que Michel de Certeau proferiu em 12 de outubro de 1968 no congresso Psicoterapia e Psicanálise sediado em Estrasburgo. O evento foi patrocinado pela Escola Freudiana de Paris (EFP), instituição analítica de

² Já discutimos o segundo ensaio de Michel de Certeau em outra oportunidade (CHAVES, 2019).

orientação lacaniana. Em seguida, foi publicado, sob a forma de ensaio, na revista *Annales* em 1970 e incluído, cinco anos depois, no livro *A Escrita da História* (Freijomil 2010, 86).

No artigo, o pensador francês mostra, entre outras coisas, como a temporalidade do saber histórico é alvo de deslocamento crítico por parte do fundador da psicanálise. Para Michel de Certeau, a pesquisa histórica levada a cabo por Freud confronta as estratégias de tempo do discurso analítico e do discurso historiográfico. Propomos, então, discutir essa confrontação. Para alcançar nosso escopo optamos por iniciar com uma breve retomada das ideias de Michel de Certeau acerca da operação historiográfica com o intuito de apontar um dado dessa operação que foi alvo de *desvio* na incursão da escrita freudiana no campo da história: a questão do tempo. Em seguida, abordamos nos tópicos ulteriores, o ensaio do historiador francês. Primeiro, apresentando panoramicamente *Uma neurose demoníaca do século XVII*. Por fim, mostramos como se estabelece a interpretação certeaudiana do estudo de Sigmund Freud.

A operação historiográfica e a temporalidade

No ensaio “A Operação Historiográfica”, Michel de Certeau indaga a respeito da fabricação do sujeito historiador e do discurso histórico. Segundo o pesquisador francês, “encarar a história como uma operação” é “compreendê-la como a relação entre *lugar* (recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura)”. É, então, “o gesto que liga as ‘ideias’” aos lugares sociais econômicos, culturais, uma conexão entre uma teoria e uma prática que interessa a Certeau. Nesse sentido, ele pretende “mostrar que a operação histórica se refere à combinação de um *lugar* social, de *práticas* “científicas” e de uma *escrita*.” O historiador estaria imerso em uma “topografia de interesses” (Certeau 2011a, 45-46).

Simultaneamente, a operação historiográfica envolve uma escrita. O *writing*, a construção escritural como organização de significantes, é uma passagem estranha da prática ao texto, pois o discurso possui imposições próprias. Por isso mesmo, se Certeau indaga sobre “O que fabrica o historiador quando ‘faz história’? Para quem trabalha? Que produz?”; ele também questiona: “O que é que o historiador *fabrica* quando se tronar *escritor*?”. O discurso do historiador articula o heteróclito em um tempo discursivo diegético e guarda o silogismo apenas na aparência. O texto historiográfico está situado entre o registro narrativo e silogístico, um entre-dois, entre a ciência e a ficção (Certeau 2011a, 45-93).

Com efeito, a operação historiográfica implica ainda em uma delimitação do objeto: o passado como outro. Um dos pontos de partida fundamentais para pensar criticamente a escrita da história é, certamente, o problema do tempo. E essa alteridade passada é, com frequência, tratada através da elaboração de uma distância supostamente segura. Temos, portanto, uma estrutura heterológica (*logos* do outro “que passou”) pertencente à produção da escrita na cultura ocidental moderna. A história, fabricando a diferença entre presente e passado, e à semelhança da etnologia, encena o outro. A circunscrição do passado como instância ausente garante, igualmente, um lugar para o futuro (Certeau 2011a, 89).

É a construção da diferenciação entre esses tempos que – mostra Certeau em “O que Freud fez da História” – é alvo de burla por parte de Sigmund Freud em *Uma neurose demoníaca do século XVII*. O que os historiógrafos tentam conjurar e Freud trazer à tona é o fantasma do passado – dos mortos – com sua insistência prenante no presente. Contrariamente ao que faz a escrita da história, o discurso histórico freudiano expõe os fios dos laços temporais que ligam passado e presente. Mas do que trata exatamente esse estudo do fundador da psicanálise? Qual temporalidade

sub-reptícia Michel de Certeau identifica no texto freudiano e que invade o campo da história? É o que pretendemos mostrar nos tópicos seguintes.

O caso de uma neurose demoníaca do século XVII

Uma neurose demoníaca do século XVII foi escrito em 1922 e publicado no ano seguinte. Muito embora o interesse de Freud pela temática da possessão e questões similares venha pelo menos de 1855. Como explica o próprio psicanalista, seu estudo nasceu do interesse que lhe despertou a brochura manuscrita *Trophaeum Mariano-Cellense* dos séculos XVII-XVIII que conta a história de Christoph Haitzmann, pintor bávaro acometido de problemas espirituais que resultavam em convulsões assustadoras. Na Áustria, em 1677, ele sai de Pottenbrunn e, recomendado por seu pároco, se apresenta ao mosteiro de Mariazell em busca de socorro. Entre padres, o pintor conta a sua história.

Haitzmann afirmou que, nove anos antes, encontrava-se “em estado de desalento quanto a sua arte e duvidoso sobre as possibilidades de se sustentar”. Decide “entregar-se ao demônio, que o havia tentado nove meses, e dera-lhe seu compromisso por escrito de pertence-lhe em corpo e alma após um período de nove anos.” (Freud 1996, 90). Após penitências e orações à Santa Virgem, o demônio, na forma de um dragão alado, devolve-lhe o compromisso que havia sido escrito com sangue. Uma vez curado, Haitzmann parte para Viena para morar com sua irmã casada.

No ano seguinte, as crises recomeçaram gravemente com acessos convulsivos, visões e paralisia nas pernas. Em 1678 o pintor retorna a Mariazell para obter novamente vitória sobre as manifestações do diabo. Contudo, ele justificou seu retorno contando existir ainda um outro pacto escrito com tinta e que também precisava ser retomado. Depois de conseguir nova graça reavendo o compromisso, ele decide entrar na Ordem dos Irmãos Hospitalários e assume o nome de Crisóstomo.

Como Freud destaca, Haitzmann não firmou, como é frequente, um pacto fáustico em troca de fortuna, prazer ou acesso às artes mágicas. Com efeito, o psicanalista restitui a real motivação do pacto mostrando que, com a morte de seu pai, o pintor “havia caído em um estado de melancolia, após o que o Demônio se aproximara dele e lhe perguntara por que estava tão abatido e triste, e prometera auxiliá-lo de todas as maneiras e dar-lhe apoio”. O acordo foi feito com vias a obter a “libertação de um estado de depressão” (Freud 1996, 97). De modo incomum, em seus compromissos constam a obrigação de ser filho de Satã por nove anos. Freud dissipa esse estranhamento esclarecendo:

Todo nosso espanto se desfaz, contudo, se lermos o texto dos compromissos no sentido de que aquilo que é representado neles como uma exigência feita pelo demônio, é, pelo contrário, um serviço por ele desempenhado – quer dizer, trata-se de um pedido feito pelo *pintor*. O pacto incompreensível teria, nesse caso, um significado direto e poderia ser assim parafraseado: o demônio compromete-se a substituir o pai perdido pelo pintor durante nove anos. Ao final desse tempo, o pintor se torna propriedade, em corpo e alma, do demônio, como era o costume usual em tais barganhas. A sequência de pensamento que motivou o pintor a fazer o pacto parece ter sido esta: a morte do pai o fizera perder sua disposição de ânimo e capacidade de trabalhar, se pudesse conseguir um substituto paterno, poderia reconquistar o que perdera (Freud 1996, 97).

Ora, sublinha Freud, a figuração do pai sob a forma demoníaca não é indiferente à psicanálise.³ O analista qualifica, então, o caso como sendo

³ Evidentemente que se trata aqui de uma das problemáticas centrais do discurso analítico: a instância paterna. Como mostra Chaim Samuel Katz (2009), esse tema está ligado ao nascimento da psicanálise e as formulações freudianas do complexo de Édipo e de castração. Essa tópica encontra-se desenvolvida e ampliada na tese antropológica e metapsicológica de *Totem e Tabu* (1996a), onde a morte do pai da horda primordial – evento traumático – instaura a própria cultura. Essa questão ainda será repensada em um dos últimos textos de Freud, *Moisés e o Monoteísmo* (2018). Como se sabe, o psicanalista francês Jacques Lacan (2005) – outra importante referência de Michel de Certeau – dá novo estatuto ao problema com a noção de Nomes-do-Pai. Para não correr o risco de desviar-nos demasiadamente dos objetivos do nosso artigo, remetemos o leitor a bibliografia acima citada. A ela acrescentamos ainda as considerações introdutórias de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon (1998, 166-169).

de fantasia neurótica. Um fio argumentativo nos é apresentado para embasar essa asserção.

Uma relação ambivalente de afetividade e hostilidade, anseio e medo, submissão e desafio com a figura paterna é constatável tanto na infância quanto na pré-história dos homens em seus conflitos com o pai primevo das hordas. A ideia de Deus seria a fusão da imagem ideativa conservada da infância e “os traços da memória herdados do pai primevo”. Freud afirma então que – embora o diabo na mitologia cristão seja uma figura particularizada – na origem (*ursprung*) Deus e demônio foram idênticos. Apenas posteriormente foram cindidos “em duas figuras com atributos opostos. Nas épocas primitivas da religião o próprio Deus possuía todos os aspectos terrificantes que mais tarde se combinariam para formar uma contraparte dele” (Freud 1996, 100-102).

As “contradições da natureza original de Deus” são da mesma ordem daquelas que os indivíduos estabelecem pessoalmente com seus pais. Da mesma maneira que a imagem divina pode substituir a benevolência paterna, a contraparte diabólica representa sentimentos hostis contra o pai. Assim sendo, o pai é o “protótipo individual tanto de Deus quanto do diabo.” A “visão satânica do pai” pode – com alguma dificuldade, é verdade – ser encontrada no material psicológico com o qual Freud se depara: caricaturas do pai feitas por crianças, pesadelos com ladrões e arrombadores, fobias animais infantis, entre outros. Os obstáculos que o psicanalista encontra na constatação da visão negativa do pai nas análises hodiernas dos seus pacientes estão ausentes no caso de Haimann. Na “neurose demoníaca” do “pintor do século XVII” ocorre que, com clareza, o demônio se mostra como “duplicata do pai” agindo como “substituto dele” (Freud 1996, 102-106).

Como aponta Freud, a relação ambivalente com a figura paterna acentuou-se provavelmente em razão da oposição do pai à atividade artística do filho. Se fosse de fato essa a causa, teríamos finalmente uma explicação para Haitzmann sentir incapacidade de trabalhar: ela teria raízes em uma obediência tardia ao pai. Essa situação poderia tê-lo impelido na busca de proteção paterna em Satã, mas não sem remorso e autopunição. Na falta de identificação clara, o psicanalista seguiu outras pistas.

A primeira delas diz respeito à ocorrência do número 9 no relato do caso. O que sugere a Freud se tratar de um caso de deslocamento e condensação simbólica da fantasia de gravidez. A outra pista nos faz lembrar que no *Trophaeum Mariano-Cellense* constam não apenas parte de um diário de Haitzmann, mas também seus quadros que ilustram o pacto. Em um deles o diabo surge com seios e um pênis em forma de serpente. Juntos esses rastros revelam a postura feminina do pintor diante do pai e a fantasia de gerar um filho dele. Assim, com “o luto do pintor pelo pai perdido e a intensificação de seu anseio por ele, também sucede nele uma reativação de sua fantasia de gravidez há muito tempo reprimida, e ele é obrigado a se defender dela com uma neurose e com o aviltamento do pai” (Freud 1996, 105).

A marca feminina na figura paterna está relacionada à repressão dos afetos de um menino por seu pai tão logo percebe a castração como condição para assumir o amor. Contudo, a repulsa à atitude feminina, como revolta contra a castração, pode tomar tonalidades intensamente dramáticas com a inversão do desejo: o de castrar o pai e “transformá-lo em mulher”. Por outro lado, um outro sentido nessa postura feminina diante do pai não pode ser descartado. Nesse segundo aspecto, é o desejo pela mãe e direcionado ao pai que a explica. Os seios são características positivas da mãe deslocados para a representação do pai. Daí Haitzmann ter buscado auxílio na Santa Mãe de Deus em Mariazell (Freud 1996, 106).

Freud encerra seu estudo com algumas considerações sobre o curso posterior da neurose do pintor. O inventor da psicanálise destaca que a assinatura do compromisso com o diabo se deveu a morte do pai, o estado melancólico e a incapacidade de trabalhar e, por isso, e não menos importante, a preocupação com a própria sobrevivência. O primeiro exorcismo que pôs fim ao pacto com o diabo de quem havia buscado proteção paterna. Mas, isso não resolveu suas agruras materiais. Essa situação o fez dar livre curso ao desejo de vida abundante que o levou à segunda crise. Fazendo-o retornar a Mariazell para reaver o primeiro compromisso. Tudo se resolveu, por fim, com a entrada na ordem monástica. Ora, como mostra a visada freudiana:

(...) ambas as partes de sua doença demoníaca tinham o mesmo significado. Ele quisera, todo o tempo, simplesmente tornar segura sua vida. Primeiro tentara consegui-lo com a ajuda do demônio, ao custo de sua salvação, e quando isso fracassou e teve de ser abandonado, tentara alcançá-lo com o auxílio do clero, ao custo de sua liberdade e da maioria das possibilidades de prazer na vida. Talvez ele próprio fosse apenas (...) um daqueles tipos de pessoas que são conhecidas como “bebês eternos” – incapazes de arrancar-se do estado beatífico no seio da mãe e que, por toda a vida, persistem na exigência de serem nutridos por alguém. Foi assim que, nessa história de enfermidade, ele seguiu o caminho que levou de seu pai, por intermédio do demônio como substituto paterno, aos piedosos padres da igreja (Freud 1996, 118-119).

Se as neuroses em “homens de negócios” podem ser úteis, no caso de Haitzmann a vida precária intensificou o anseio pelo pai protetor. Entre a vida livre de artista fruidor e a autopreservação ascética entre os Irmãos Hospitalários, ele optou pela segunda. A luta para reaver o primeiro pacto está ligada a essa decisão. Muito embora a tentativa de um novo contrato

com o Diabo irrompesse mesmo depois de ter entrado na ordem monástica. O que acontecia, curiosamente, apenas quando bebia vinho em demasia.

Passado e presente: substituições do pai

A discussão que Michel de Certeau realiza em torno do estudo de Freud sobre uma possessão demoníaca do século XVII se apresenta antes como o que não deseja ser. Ela não é uma dedução da concepção de História de Freud. Tampouco tenta divisar os possíveis equívocos do analista à luz das então recentes (ele escreve em 1970) metodologias de investigação histórica. Seu objetivo é “revelar aquilo a que correspondem e chegam as incursões de Freud na região ‘histórica’ da sua cultura. (...) Como analista, o que faz ele da história?” (Certeau 2011a, 308).

Michel de Certeau não deixa de reconhecer e apontar a contribuição da análise freudiana do século XVII – especialidade do historiador francês – em duas observações. A primeira diz respeito ao aspecto ambivalente de Deus/diabo, pois ele é importante para compreender esse período. Trata-se de uma forma persistente a exemplo do Estado divino e infernal que substituiu a autoridade religiosa que sucumbiu nas guerras religiosas. O que resta da experiência religiosa na Igreja oscila igualmente entre o divino e o diabólico. Na mesma visada, ele destaca que Freud permite entender que tanto no “discurso noturno dos *sabbats*” quanto na vida cívica diurna (por exemplo, o rei) pode-se identificar os substitutos do pai em “estruturas socioculturais diferentes” (Certeau 2011a, 313-316). Entretanto, não são essas contribuições freudianas que Certeau quer destacar.

O historiador francês nos mostra como o ensaio freudiano insere uma outra relação entre História e temporalidade. E nesse mesmo movimento, outro estatuto para o lugar do historiador. Freud destaca que a

possessão demoníaca no século XVII mostra com clareza o problema da neurose que no século XX está obscurecida como doenças do corpo. Diferente daqueles que enxergam a documentação da possessão no século XVII como um arquivo estranho, distante no passado, Freud a reconhece como pertencente à paisagem do seu presente.

Na abertura do seu estudo o psicanalista afirma:

Não precisamos ficar surpresos em descobrir que, ao passo que as neuroses de nossos pouco psicológicos dias de hoje [1922] assumem um aspecto hipocôndriaco e aparecem disfarçadas como enfermidades orgânicas, as neuroses daqueles tempos antigos [século XVII] surgem em trajes demoníacos. (...) A nossos olhos, os demônios são desejos maus e repreensíveis, derivados de impulsos instituais que foram repudiados e reprimidos. Nós simplesmente eliminamos a projeção dessas entidades mentais para o mundo externo, projeção que a Idade Média fazia; em vez disso, encaramo-la como tendo surgido na vida interna do paciente, onde têm sua morada (Freud 1996, 87).

Freud assevera ainda que em seus analisados o demônio como substituto da figura paterna não desempenha mais o papel que tinha na mitologia medieval. Os problemas que ele enfrenta na relação analista/paciente também habitam o *Trophaeum Mariano-Cellense*. Por isso, o psicanalista reverte sua análise dos fragmentos de linguagem como meio de abordagem histórica.

No estudo freudiano do caso Haitzmann não se aplicaria, portanto, a lógica temporal como sucessão dos eventos. O passado, enquanto alteridade, não se encontra sobrepujado pelo presente à semelhança do que gostaria o civilizado em relação ao “primitivo” e o adulto à “criança” (Certeau 2011a, XVI-XVII). Assim, os processos de substituições neuróticas do pai são visíveis como problema demonológico, mas obscuros no século XX. As palavras a serem decifradas apontam uma gênese ligada a um passado ocultado, mas insistente.

Freud lida com o problema no século XVII indicando uma imagem originária (*urbild*) onde o pai-Deus e o pai-diabo foram uma personalidade única, conflitual e ambivalente, como Janus. Essa unidade cindiu-se na dualidade conhecida como diabólica e divina. Instala-se aí um paradoxo em razão do material histórico e psicológico com o qual psicanalista trabalha. Essa origem desaparecida, mas suposta, só pode ser acessada em seu próprio processo de ocultamento posterior.

Para Certeau pode-se muito bem:

(...) comparar esse processo ao que ocorre quando um doente é recebido hoje [1970] num hospital psiquiátrico: legíveis quando da sua entrada, os caracteres da sua neurose se esfumam com sua introdução numa organização médica, imersos na lei da sociedade hospitalária e no corpo social de um saber psiquiátrico. Eles se “enterram” no ritmo do seu “encerramento”, camuflados (Certeau 2011a, 322).

A busca do “pai nutridor” por parte de Haitzmann mostra que o *Urbild* em Freud não significa uma mistificação ou especulação fantasmática, mas um passado que insiste no presente. O pensador vienense mostra que não há uma ruptura (resolvida pelo progresso e de uma vez por todas) entre a “noite arcaica” e o “dia civilizado”, entre o normal e o patológico (Certeau 2011a, 325).

Entretanto, nesse trabalho do tempo histórico-analítico, nem mesmo o lugar de Freud permanece imune ao que ocorre com seu objeto. A visada freudiana não se apresenta como se entre sujeito e objeto houvesse uma separação asséptica. Freud não lança seu objeto no domínio científico depurado e isento dos mesmos impasses de seu campo objetual. Ao contrário, ele os encontra sem escamotear nas substituições do pai presentes nas “estruturas sociais e ideológicas” (Certeau 2011a, 325). Processos insidiosos onde diversos pactos são substitutivos da figura paterna ausente. Como

Certeau afirma, o laço com o diabo é um pacto; a entrada na ordem também é um pacto como sociabilidade; assim como o lucro é um pacto.

Com efeito, do mesmo modo, a prática analítica não deixa de ser um substituto do pai ausente. Mas não sem reconhecer os problemas que daí resultam. Nesse ponto, o lugar de onde Freud enuncia surge como um limiar onde o discurso analítico aparece preso ao problema e não fora dele; interior a história e não exterior a ela. Assim, mais do que simples substituição ingênua, a análise instaura-se ambivalentemente como práxis, ou seja, teoria e prática, ciência e ato. O discurso analítico implica o sujeito do saber em relação a sua ciência, operando um desvio no lugar do historiador.

Considerações finais: duas estratégias do tempo

Voltemos à questão do tempo. Em *Uma neurose demoníaca do século XVII* o outro-passado não está alhures, encerrado no interior da marcha do progresso de onde pode apenas ser exumado. Ao contrário, ele invade a práxis do Freud historiador. Aliás, como alerta Michel de Certeau, no marxismo e no freudismo “não existe análise que não seja integralmente dependente da situação criada por uma relação, social ou analítica” (Certeau 2011a, 64)

No texto *Psicanálise e História* de 1978, Michel de Certeau, de modo significativo, abre a discussão sobre a relação entre esses dois saberes a propósito da questão do tempo. Retomemos parte dos argumentos para apresentar nossas considerações finais. Para o discurso analítico o tempo pode ser pensado a partir de um importante alicerce do freudismo que é o retorno do recalcado. Nessa concepção de tempo a consciência é uma máscara ilusória e um vestígio dos acontecimentos que organizam o presente. O passado-morto não se desprende nem se desfaz do presente-vivo, mas o assombra como fantasma que retorna. O retorno do esquecido, vestígio

mnésico, marca uma ação do passado sobre o presente, produzindo um “resto”, um “lixo”, “a parte maldita.” Uma temporalidade que, como mostrou Andrés Freijomil (2010, 81-83), tem longo período de maturação na obra de Freud.

A história, por outro lado, organiza sua temporalidade em função de uma clivagem entre o passado e o presente. O presente-científico-profissional-técnico opera sobre os elementos inertes do antanho-arquivo. Aqui se estabelece a distribuição hierárquica de poder entre o próprio e impróprio, o mesmo e o outro, sujeito do saber e objeto, em suma, entre o passado e o presente. Não de outro modo vemos que a psicanálise e a história percebem de maneiras distintas a relação entre o passado e o presente. “A primeira reconhece um no outro; enquanto a segunda coloca um ao lado do outro” (Certeau 2011b, 73)

O discurso analítico trabalha com o modelo da imbricação e da repetição segundo um regime de equívocos, mascaradas, jogos, reviravoltas e altercações. Justamente a dinâmica temporal que o inventor da psicanálise explora em *Uma neurose demoníaca do século XVII*. A pergunta do título do ensaio de Michel de Certeau – O que Freud faz da História? – poderia ser respondida da seguinte maneira: Sigmund Freud, como historiador subversivo, introduz um resto temporalizante estranho ao paradigma temporal que entende os eventos a partir da ideia de relação sucessiva, linear, disjuntiva e clivada entre o passado e o presente. Em resumo, introduz no discurso histórico a decisiva e problemática figura psicanalítica da temporalidade da repetição.

Referências bibliográficas

CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: Entre a Ciência e a Ficção*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a.

- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.
- CERTEAU, Michel de. *A Fábula Mística: séculos XVI e XVII (v. 1 e 2)*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- CHAVES, Reginaldo Sousa. Michel de Certeau e a ficção da História. In: CARVALHO, Daniel Alencar de. OLIVEIRA, Gilberto Gilvan Souza *et al.* (Org.). *Em torno da narrativa*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2019.
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. Tradução de Órizon Carneiro Muniz. *Obras psicológicas completas standard*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.
- FREUD, Sigmund. Uma neurose demoníaca do século XVII. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza. *Obras psicológicas completas standard*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- FREUD, Sigmund. Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o Monoteísmo. In: *Moisés e o Monoteísmo, Compêndio de Psicanálise e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- FREUD, Sigmund. Cinco Lições de Psicanálise. *Os Pensadores*. Tradução de Durval Marcondes e J. Barbosa Correia. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- FREUD, Sigmund. História do movimento psicanalítico. *Os Pensadores*. Tradução de Durval Marcondes e J. Barbosa Correia. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- FREIJOMIL, Andrés. Clío, entre Freud y Lacan. El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau. *Prohistoria*, vol.14 Rosario jul./dic. 2010.
- GIARD, Luce. Um Caminho não Traçado. In: CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: Entre a Ciência e a Ficção*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- KATZ, Chaim Samuel. *Complexo de Édipo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

LACAN, Jacques. *Nomes-do-Pai*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ROUDINESCO, Elisabeth. PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org