

Tempo

Volume 11, Nº 1, Ano 2013



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Volume 11, Nº 1, Ano 2013

ISSN 2304-5531

**Publicação oficial da Fepal
(Federação Psicanalítica da América Latina)**

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil,
Montevideo, 11300, Uruguay.
revista@fepal.org

Tel: 54 2707 7342. Telefax: 54 2707 5026.

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

Editores

- Mariano Horenstein (Argentina), Editor-chefe.
- Laura Verissimo de Posadas (Uruguai),
Editora suplente e editora da seção *Argumentos*.
- Ana Maria Andrade de Azevedo (Brasil),
Editora associada.
- Raya Angel Zonana (Brasil), Editora associada suplente e
editora de *Dossiê*.
- Andrea Escobar Altare (Colômbia), Editora associada.
- Jean Marc Tauszik (Venezuela), Editor associado
suplente e editor da seção *Clássica & Moderna*.

Comissão executiva: Jorge Bruce (Peru-Editor da seção *O estrangeiro*), Alberto Cabral (Argentina-Editor da seção *Vórtice*), Gloria Gitaroff (Argentina-Editora da seção *Bitácula*), Admar Horn (Brasil), Marta Labraga de Mirza (Uruguai-Editora da seção *Cidades Invisíveis*), Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil-Editora da seção *De memória*), Fernando Orduz (Colômbia-Editor da seção *Textual*), Lúcia Palazzo (Brasil).

Conselho de editores regionais: César Luís de Souza Brito (SPPA), Helena Surreaux (SBPPA), Candida Holovko (SBPSP), Viviane Frankenthal (SBPRJ), Maria Arleide da Silva (SPR), Miriam Catia Bonini Codorniz (SPMS), Claudia Borensztejn (APA), Cristina Bisson (APdeBA), Eduardo Kopelman (APC), Rosa Amaro (SPM), Mabel Sapino (APR), Julia Braun (SAP), Marta Labraga de Mirza (APU), Marta Guzmán (APCH), Jorge Bruce (SPP), Carlos Gómez-Restrepo (Socolpsi), Rómulo Lander (SpdeC), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Adriana Lira (APG).

Revisão da versão em espanhol: Andrea Escobar Altare.

Revisão da versão em português: Raya Angel Zonana.

Colaboradores: Natalia Mirza (APU), Noemí Chena (APC), Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Regina Weinfeld Reiss (SBPSP), Osvaldo Canosa (APA), Verónica Ester Díaz (APdeBA), Adriana Yankelevich (APdeBA), Eloá Bittencourt Nóbrega (SBPRJ), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (SBPRJ), Luis Grieco (APU), Analía Wald (APA), Felipe Muller (APA), Vivian Schwartzman (SPP), Alfredo Valencia (APM), Helena Surreaux (SBPPA).

Logística & Comercialização: Jorge Federico Gómez.

Tradução e correção:

Denise Mota, Maurício Erramuspe.

Projeto gráfico: Di Pascuale Estudio [www.dipascuale.com].



Federação
Psicanalítica
da América Latina

Comissão Diretora da Fepal

Presidente

Abel Mario Fainstein
(Asoc. Psic. Argentina)
Suplente: Fernando Weissmann
(Asoc. Psic. Argentina)

Secretaria Geral

Jeanette Dryzun
(Asoc. Psic. Argentina)
Suplente: Darío Alberto Arce
(Asoc. Psic. Argentina)

Coordenador Científico

Sergio Lewkowicz
(Soc. Psic. de Porto Alegre)
Suplente: Zelig Libermann
(Soc. Psic. de Porto Alegre)

Diretora da Sede

Susana Garcia Vázquez
(Asoc. Psic. del Uruguay)
Suplente: Ana Maria Chabalgoity
(Asoc. Psic. del Uruguay)

Diretora do Conselho Profissional

Amelia Jassan
(Asoc. Psic. Mexicana, A.C.)
Suplente: Alexis Schreck Schuler
(Asoc. Psic. Mexicana, A.C.)

Diretora de Comunidade e Cultura

Mónica Cardenal
(Asoc. Psic. de Buenos Aires)
Suplente: Nara Amália Caron
(Soc. Psic. de Porto Alegre)

Coordenador de Crianças e Adolescentes

Sérgio Nick
(Soc. Bras. de Psic. do Rio de Janeiro)
Suplente: Maria Cecília Pereira da Silva
(Soc. Brasileira de Psicanálise de São Paulo)

Diretor de Publicações

Luis Alejandro Nagy Urbina
(Soc. Psic. de México, A.C.)
Suplente: Alejandro Martini Morel
(Soc. Psic. de México, A.C.)

- As opiniões dos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade e não refletem necessariamente as dos editores da publicação. Permitida a reprodução, desde que seja citada a fonte e somente com autorização expressa e por escrito dos editores.
- Os editores fizeram o possível para contatar-se com os detentores dos copyrights das imagens utilizadas. Se você é responsável por alguma dessas imagens e não entramos em contato, por favor, comunique-se conosco através do nosso correio.

Índice

6	Editoriais
7	<i>Palavras da Comissão Diretora da Fepal</i>
9	Zeitgeist <i>por Mariano Horenstein</i>
15	Argumentos
16	História, espaço e tempo no processo analítico <i>por Vera L.C. Lamanno-Adamo</i>
31	Sobre tempos e contratempos <i>por Javier García</i>
43	Psicanálise na infância: Em defesa de certo tempo <i>por Celso Gutfreind</i>
53	Vicissitudes do tempo <i>por B. Miguel Leivi</i>
73	Tempo e história na clínica psicanalítica <i>por Bernardo Tanis</i>
93	O estrangeiro
94	Do Tempo o que se diz <i>por Ricardo Kubrusly</i>
105	Textual
106	Uma intelectual de cabotagem <i>Entrevista com Beatriz Sarlo</i>
117	Vórtice: Escritas psicanalíticas <i>(escrever, ler e publicar na América Latina)</i>
118	De “Achados, ideias, problemas”, uma longa viagem até Calibán <i>por Raya Angel Zonana</i>

- 123 **A Revista Latinoamericana de Psicoanálisis,
com o passar dos anos**
por Gloria Gataroff
- 127 **Versões da Revista Latinoamericana de Psicoanálisis
desde a sua fundação até Calibán**
- 129 **Como escrever a psicanálise clínica**
por Eduardo Laverde-Rubio
- 129 **Escrever a psicanálise?**
por Marta Labraga de Mirza
- 136 **Uma revista nova**
por Edmundo Gómez Mango
- 139 **Reencontrando as raízes: Novos ares**
por Luís Carlos Menezes
- 145 **Controvérsias editoriais/Controvérsias em psicanálise**
por Leticia Glocer Fiorini
- 148 **Revista de Psicanálise**
por Ana María Viñoly
- 149 **Revista Brasileira de Psicanálise:
Um sonho transformado em realidade**
por Bernardo Tanis
- 150 **“Yes, nós temos bananas!!?”**
*por Ana Maria Andrade de Azevedo,
Ana Maria Stucchi Vannucchi, Ester Hadassa Sandler*
- 166 **Dossiê: Walter Benjamin**
- 169 **Restos de um naufrágio**
por Diana Sperling
- 175 **Catástrofe e despertar. O tempo em Walter Benjamin**
por Victor J. Krebs & Eduardo Jochamowitz
- 182 **Passagens do sonho ao despertar da história**
por Aléxia Bretas
- 191 **Walter Benjamin e o tempo dos oprimidos**
por Alicia Entel

- 198 **No coração das coisas**
por Roseli Stier Azambuja
- 206 **Aquele anjo ferozmente humano**
por Adriana Yankelevich
- 212 **Os personagens de Benjamin**
por Jean Marc Tauszik
- 216 **Clássica & moderna**
- 218 **Fabio Herrmann e a máquina de pensar de Freud**
por Sandra Lorenzon Schaffa
- 227 **Cidades invisíveis**
- 228 **Bogotá, 2.600 metros mais perto das estrelas**
por Fernando Orduz
- 233 **De memória**
- 234 **“Venha, vamos jogar”**
por Miguel de Azambuja
- 236 ***Sprezzatura* de J.-B. Pontalis**
por Marcelo Marques
- 239 **Pontalis: Tão longe, tão perto**
por Marilú Pelento
- 242 **Bitácula**

Editoriais



Santiago Borja

É um grande prazer prefaciá-lo este segundo número da nossa *Revista Latino-Americana de Psicanálise, Calibán*. Este número dedicado ao “Tempo” nos introduz em um tema de enorme interesse na psicanálise contemporânea. A noção de temporalidade não é alheia ao nosso trabalho terapêutico, e é necessária para que qualquer projeto seja desenvolvido e consolidado. *Calibán* não escapa a isso.

Cada uma das seções inauguradas no número um se renovam em termos temáticos, desta vez, mas mantêm a originalidade de uma revista que reflete, fundamentalmente, a interface entre a psicanálise e o restante da nossa cultura latino-americana através de uma edição muito bem cuidada que faz de cada exemplar um objeto de beleza singular.

Criada durante a gestão presidida por Leopold Nosek, a quem devemos agradecer o entusiasmo imprescindível para lançar esse tipo de projeto, nossa revista latino-americana requer hoje todo o nosso apoio para que seja possível mantê-la e desenvolvê-la. Na Comissão Diretiva da Fepal, estamos empenhados em fazer com que isso seja possível, estimulados pela recepção favorável obtida pelo número um.

Vivemos um momento especialmente fértil para nossas publicações em castelhano e em português. Àquelas que são tradicionalmente editadas por cada sociedade, algumas das quais com muitas décadas de relevante presença no mundo psicanalítico, somam-se as internacionais que, como o *International Journal of Psychoanalysis* e em breve o *Psychoanalytic Quarterly*, possuem seleções anuais em espanhol e em português que facilitaram muito a sua leitura.

Se adicionarmos as múltiplas revistas de outros grupos e sociedades, e as coleções de livros editadas pelas sociedades, teremos um riquíssimo conjunto que reflete a riqueza da nossa psicanálise regional e também dos nossos interesses. Por sua vez, as edições online abrem um território impensado para essa atividade, e *Calibán* já tem sua versão eletrônica, que pode ser consultada através da página da Fepal na internet.

Agora é o momento de trabalhar com os seus conteúdos e é nosso objetivo como Diretiva da Fepal estimular essa atividade. As publicações se enriquecem se podem servir ao nosso ofício cotidiano da psicanálise, em nossos consultórios, em nossas sociedades, nos seminários dos institutos, na universidade e em qualquer outro âmbito da comunidade social propício a essa prática. A diversidade de teorias e práticas que reflete e da qual podemos ter orgulho nos convida a refletir sobre elas, já que suas páginas também se enriquecem com as nossas

leituras e comentários, e estão abertas a novas produções de cada um de nós.

O presente número será seguido pelo de “Excesso”, para que se completem as duas edições previstas por ano, e depois teremos os dois números destinados ao próximo Congresso Psicanalítico Latino-Americano, que estamos organizando em Buenos Aires, em setembro de 2014, e que tem como tema “Realidades e Ficções”.

Convidamos a todos para que se apropriem dessa herança, enviando-nos seus comentários ou trabalhos para serem avaliados para publicação.

Comissão Diretora da Fepal

Abel Fainstein, *presidente*

Jeanette Dryzun, *secretária-geral*

Sergio Lewkowicz, *diretor científico*

Luis Alejandro Nagy, *diretor de publicações*



Santiago Borja

Zeitgeist

Esta nova revista, esta nova versão da nossa *Revista Latino-Americana*, foi planejada a partir de um breve mote que formulamos por alto para os editores: fazer uma revista de psicanálise infiltrada, em consonância com o nosso *Zeitgeist*.

Zeitgeist é uma palavra que vale ser citada no alemão original porque condensa com uma potência inusitada o que, nas línguas românicas, precisaríamos de várias outras palavras para explicar. Tem a ver com o tempo, claro, mas em sua dimensão de contemporaneidade: o “espírito do nosso tempo” é o que reverbera no *Zeitgeist*, algo escorregadio, difícil de apreender porque não se revela em traços explícitos e inquestionáveis, mas sim em matizes, ecos, sutis linhas de força que o porvir desenha no presente.

Nossa disciplina guarda, como poucas outras, um lugar para o passado no presente. Foi a partir daí que Freud se converteu em um dos pensadores mais relevantes do século que acaba de terminar. No entanto, qualquer um que exerça a clínica psicanalítica sabe que o que conta na verdade é o futuro, que não se trata aí, em nossos consultórios, de praticar exercícios de nostalgia nem de um estéril afã de saber histórico, e sim da tentativa desesperada de parir um futuro que escape da repetição. E esse futuro –o de cada um dos nossos pacientes, mas também o de cada analista, o da nossa disciplina, inclusive– se conjuga no presente. Está em jogo, literalmente, a possibilidade que tivermos de capturar –de modo não servil, e sim crítico– algo do contemporâneo, do *Zeitgeist*.

A partir daí, não é casual que o tema deste número seja o Tempo, um tema com múltiplas arestas e facetas, entre as quais abordaremos apenas algumas. Não é nosso objetivo fazer um compêndio tão inabarcável, senão apenas oferecer algumas linhas para pensar o tempo no nosso contexto psicanalítico latino-americano.

Passado e presente

Beatriz Sarlo, a quem apenas com autoironia poderíamos considerar uma “intelectual de cabotagem” –tal como ela mesma se intitula na entrevista que aparece na seção Textual da revista–, escreveu dois textos fundamentais para entender nossa relação com a memória e com o modo como se atualiza: *Tiempo pasado* e *Tiempo presente*. Desde a arte da capa, o trabalho fotográfico do artista argentino Hugo Aveta articula com sutileza passado e presente, memória e *Zeitgeist*.

Permitamo-nos uma breve incursão pelo passado recente de *Calibán* – RLP, apenas a necessária para entender o número que o leitor tem em suas mãos e imaginar –ou conjurar– o futuro.

Parte desse mesmo objetivo aparece em Vórtice –seção destinada a desdobrar, de um modo coral, temas controversos–, dedicada neste número às publicações psicanalíticas latino-americanas. Talvez valha a pena citar aqui R.H. Etchegoyen quando editoralizava, quase 20 anos atrás, no primeiro exemplar da *Revista Latino-Americana*: “Desde a fundação do Copal, no Terceiro Congresso Latino-Americano de Santiago do Chile, em 1960, os analistas latino-americanos pensaram sempre que, para além dos congressos que convidam à discussão e ao intercâmbio, um elemento essencial de unidade e desenvolvimento científico tinha que ser uma revista”. Resenhamos nessa seção a história da Revista Latino-Americana, suas conquistas e fracassos, sua persistência no tempo, seus antigos editores, a tradição que a inerva.

Incluímos também um panorama das três dezenas de revistas societárias que convivem no nosso continente. Essa tradição editorial é o solo fértil do qual se nutre o projeto novo de *Calibán*. Nosso desejo é que essa seção sirva para que cada leitor conheça mais sobre cada uma dessas publicações, para que as leia e comente, para que as analise e critique, para aproximá-las dos psicanalistas para além das fronteiras de cada uma das sociedades que as editam.

Aí, no meio de um feixe de revistas e editores latino-americanos, será percebida a presença de J.-B. Pontalis. Além de homenageá-lo na nossa seção De memória com três belos textos escritos por analistas que se vincularam de um modo íntimo, transferencial, com a sua obra e personalidade, incluímos um texto sobre ele em Vórtice. Nele desenhamos o perfil de Pontalis enquanto editor, do Pontalis que inventou a inovadora *Nouvelle Revue de Psychanalyse* da qual talvez, sem que saibamos completamente, sejamos devedores.

Também aí encontrará o leitor um contraponto onde se debate qual é o modo de escrita que mais convém à psicanálise e testemunhos dos editores das duas publicações latino-americanas com maior trajetória na região: a *Revista de Psicoanálisis*, editada pela APA, em língua espanhola, e a *Revista Brasileira de Psicanálise* –editada pela Febrapsi– em língua portuguesa. Ao lado de artigos que problematizam a estandardização da psicanálise e apresentam as diferentes tradições editoriais, reeditamos um texto publicado no *International Journal of Psychoanalysis* que dialoga com o restante da seção. Como ao longo de toda a revista, os textos se cruzam, dialogam entre si, se contaminam e se fertilizam, vão buscando contrastes ou afinidades e criando cumplicidades.

De alguma maneira, a seção Vórtice inteira tenta reunir elementos de reflexão para a pergunta que de algum modo nos fazemos: o que significa escrever, ler, editar na América Latina? Ou melhor ainda: o que significa escrever, ler, editar em uma língua menor? Porque tanto o castelhano como o português, em psicanálise, são “línguas menores”. Claro que com a ênfase que Deleuze e Guattari lhe dão quando escrevem sobre o poder imenso que têm as “línguas menores”. Talvez um psicanalista “em língua menor” tenha muito a ensinar às “línguas maiores”. Essa é a nossa aposta. Stefano Bolognini, então presidente eleito da IPA, disse em São Paulo meses atrás, enquanto conversávamos sobre essas questões, que na Europa –com poucas exceções– não se lia autores latino-americanos.

Esse dado cru por si só, em contraste direto com a variedade e a vitalidade das nossas publicações e com a quantidade de analistas das nossas associações, justifica os esforços para que uma publicação latino-americana de psicanálise exista.

Em Argumentos, nossa seção doutrinária, publicamos trabalhos de relevantes colegas de Porto Alegre e de São Paulo, de Buenos Aires e de Montevideú, que trabalham o tema central a partir de diversas perspectivas. Junto a eles incluímos o trabalho que obteve o prêmio Psicanálise e Liberdade. Nos próximos números, iremos publicando os outros trabalhos premiados pela Fepal.

Continuamos a traçar a cartografia imaginária das cidades analíticas latino-americanas, na seção Cidades invisíveis, desta vez com uma crônica sobre Bogotá. E, na seção Clássica & moderna, publicamos uma revisão do pensamento fecundo de Fabio Herrmann, muito conhecido no Brasil, ainda que muito menos entre os psicanalistas de língua castelhana.

Neste número recorremos a intelectuais de distintos países da região para traçar um esboço biográfico de Walter Benjamin, pensador cada vez mais fértil aos analistas para problematizar a nossa prática. À frente do seu tempo, soube capturar o *Zeitgeist* como poucos, e talvez por isso sua leitura interessa ainda hoje, tantos anos depois da sua morte. Em um dos textos, Roseli Azambuja sente falta da sua presença para pensar as contradições do nosso tempo. Tanto como nós podemos sentir agora a falta de Roseli, de conhecê-la, de levar a ela uma revista em mãos e escutar suas opiniões. Acabávamos de receber esse belo texto chamado “No coração das coisas” quando soubemos do seu falecimento, quase uma concretização do que a questão do tempo evoca, no fundo: o ineludível tema da finitude e da morte.

Uma introdução de Diana Sperling e dois textos escritos por analistas integrantes da equipe de *Calibán* ajudarão o leitor a articular o complexo pensamento de Benjamin com a nossa prática e com o que tem para ensinar a nós, analistas. No final das contas, poderíamos nos considerar parte dessa “comunidade dos que têm o ouvido alerta”, à qual sem dúvida pertenciamos.

Tanto o Dossiê como a entrevista com Beatriz Sarlo e o ensaio escrito por Ricardo Kubrusly, matemático e poeta carioca que publicamos em O estrangeiro, formam esse espaço forasteiro que imaginamos na revista para poder pensar velhos temas de um modo novo.

Confissões de um leitor

Sempre é incerto o destino das revistas. Há quem as colecionem sem a necessidade de lê-las, bastando saber que estão ali em sua biblioteca, inclusive como fetiches. Às vezes, permanecem prontas para uma busca, para um chamado. Em outras, acontecem encontros inesperados com algum artigo que, sem que tenha sido procurado, subitamente nos ilumina. Frequentemente apenas as folheamos e acreditamos que isso é o suficiente para ter um panorama rápido das discussões atuais. Posso me reconhecer, enquanto leitor, em qualquer uma dessas variantes, à qual acrescentaria outra que experimentei com um quê de surpresa.

Ainda que houvesse lido e relido –como editor– todos os trabalhos, quando tive o número anterior de *Calibán* já publicado em mãos li a revista inteira outra vez. Dessa vez, não o fiz como editor, com os vícios que adquirimos os

psicanalistas quando trabalhamos nessa função e que frequentemente contaminam, quando não arruinam, o prazer do texto. Refiro-me a encontrar com uma passada de olhos o erro, a inconsistência, a repetição, as fraquezas de um trabalho sempre imperfeito que passa por muitas etapas e onde intervêm muitas pessoas. Li-a inteira de novo, de uma só vez, como leitor. E me surpreendi ao desfrutá-la. Tomara que tenha acontecido a mesma coisa com outras pessoas.

Esta revista é produzida, em maior ou menor medida, por um grupo crescente de colaboradores que vivem em vários países, que falam distintas línguas. Nós nos propusemos a fazer um trabalho editorial que abarque os matizes da psicanálise em toda a região, que teça cada número de *Calibán* com distintos fios, com distintas consistências e texturas.

Apesar de essa heterogeneidade inicial talvez dificultar a tarefa, confiamos que resultará em uma maior riqueza à medida que o processo vá avançando.

No final das contas, uma revista é também um gesto, uma intervenção em um campo, no nosso caso o da psicanálise, sobre o qual ainda é cedo para arriscar dizer algo sobre os seus efeitos. Uma intervenção em muitos sentidos, inclusive no artístico, como aquela de Santiago Borja no *Freud Museum* de Londres, onde substituiu os preciosos tapetes orientais que cobriam o divã de Freud por outros que havia levado consigo desde o longínquo México, tecidos pelos indígenas huichóis e fabricados com a matéria dos seus próprios sonhos. Gostaríamos de pensar que a cada novo número de *Calibán* contribuimos para esse outro tecido coletivo que é a psicanálise pensada a partir da América Latina.

Esta revista nasceu embalada tanto pelo desejo de muitos como pela necessidade –à qual parecemos condenados em nosso continente– de potenciar a imaginação para que algo exista e perdure. Frente a inúmeras dificuldades, começou a circular, vai viajando através das fronteiras dos nossos países de mão em mão, em caminhões, em aviões, como se tratasse de um contrabando, voando como excesso de peso em bagagens cúmplices. Para cada um daqueles que tornaram possível a existência deste número de *Calibán*, vai nosso imenso agradecimento.

A sorte de qualquer publicação, para além das vicissitudes institucionais, para além das dificuldades que deva enfrentar em seu caminho, está, definitivamente, nas mãos de cada leitor. Cada um de vocês é quem decidirá –assinando, enviando trabalhos, lendo-a, criticando-a, comentando ou recomendando esta revista– se vale a pena ou não que continue a existir.

Mariano Horenstein
Editor-chefe *Calibán-RLP*

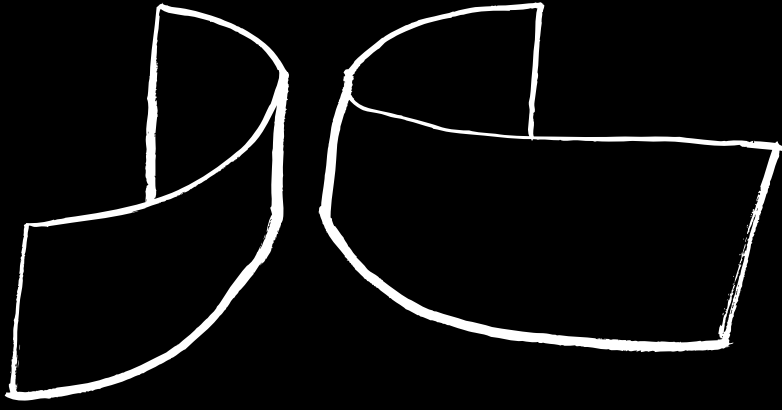
Vision ①



1. Pillow
2. Cushion
3. Backrest
4. Footrest
5. Armrest
6. Base



Santiago Borja



Argumentos

História, espaço e tempo no processo analítico

*Uma história é, no fundo,
um pensamento sobre a vida.*

ANDRÉIA M. SIMÃO,
roteirista e diretora

Construindo a poética de um espaço analítico

Assim que Diego chegou ao consultório de sua analista, na primeira entrevista, foi logo dizendo: “Cheguei, aqui é o meu lugar”!

A que espaço Diego imagina ter chegado? De onde estaria vindo? Em que tempo estaria Diego?

Quem sabe Diego possa ter se imaginado chegando “a uma casa como ponto de referência no mundo, como signo de habitação e proteção, a uma casa que abriga o devaneio, que protege o sonhador, a casa que nos permite sonhar em paz, a casa, nosso canto de mundo”, lugar onde se integram pensamento, lembrança e sonho (Bachelard, 1996).

Pode ser que Diego tenha imaginado ter chegado “a um ninho, sua penugem externa, o abrigo onde ele pode se encolher no seu canto, sua morada quente. Ou a uma concha, espaço singular que cresce e se constrói na mesma medida de seu morador. Quem sabe, a uma floresta, um antes de mim, um antes de nós, como se sempre tivesse sido velha” (Bachelard, 1996).

Talvez Diego pudesse ter se imaginado chegando a um pequeno canto de uma sala: “Todo canto de uma casa, todo ângulo de um aposento, todo espaço reduzido onde gostamos de nos esconder, de confabular, é, para a imaginação, uma solidão, ou seja, o germe de um aposento, um germe de uma casa” (Bachelard, 1996, p. 84).

Em tempos de desamparo, necessitamos de um espaço como ponto de referência, lugar que abriga o devaneio, que protege os sonhos e favorece integrá-los com o desejo e o pensamento. Em tempos de “nervos à flor da pele”, necessitamos de um ninho, penugem externa, uma morada quente, uma concha. Em tempos de introspecção,

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e Grupo de Estudos Psicanalíticos (GEP) de Campinas. Trabalho vencedor do prêmio Psicanálise e Liberdade, Fepal, 2012.

queremos um canto de uma sala, um espaço reduzido. Em tempos de expansão, é uma floresta que desejamos, um antes de nós, um antes da civilização e da urbanização.

Discorrendo sobre os encontros e solidões do nosso tempo, Silvia Corbella (2008) utiliza o porto como metáfora para o espaço analítico.

Quem chega pelo mar, diz, depois de ter afrontado ventos e tempestades ou uma calmaria desesperadora, deve poder aportar, pelo tempo que for necessário, para restaurar os danos provocados pela navegação: “Para cada problema deverá ser buscada uma solução adequada, tolerando longos períodos de espera, de não entendimento, de navegação orientada apenas pelos olhos, de perda da bússola” (p. 165).

Bolognini (2004) retrata alguns bares que aparecem nos filmes *on the road*, dos anos 1970, tendo como protagonistas os jovens que viajam de moto ou em velhos automóveis atravessando intermináveis desertos norte-americanos e nos lugares mais incríveis encontram um bar em um barracão de madeira. Em geral, os garçons desses bares têm a característica de não se surpreenderem com nada, eles “estão lá” e veem os mais diversos personagens passarem, alguns descarregam em cima do balcão as mais estranhas histórias humanas, e o garçom mantém sempre a porta aberta, e muitos retornam várias vezes contando suas histórias. São muitas as situações, os encontros, brigas, atmosferas persecutórias, alguém que está sendo perseguido, que é procurado pela polícia ou que está procurando alguém, e o garçom continua firme, mantém seu bar aberto no deserto e é reservado, mas disponível para todas as histórias: “O garçom do bar no deserto é, às vezes, um outro no sentido de ‘não-eu’, às vezes, um outro como self-objeto, mas nunca protagonista” (p. 262).

O filme *Bagdá café*, de Percy Adlon, trata sobre a vida em um desses bares de que nos fala Bolognini. O conjunto Bagdá é um estabelecimento incomum situado no deserto de Mojave, perto de Las Vegas. Um estranho café que, aparentemente, tem quase nada para oferecer aos seus clientes. Os quartos são simples, o posto de gasolina parece mais seco do que os poucos carros que aparecem ali para abastecer. Não há lucro financeiro, apenas uma possibilidade de sobrevivência. Esse local na beira da estrada funciona como ponto de intersecção de algumas vidas: a desleixada proprietária, sua filha espirituosa e vulgar, seu filho músico incompreendido em sua arte, um ex-ator de Hollywood e pintor, uma mulher que faz tatuagens. É aí que vai parar a alemã Jasmin, depois de ter sido largada no meio da estrada, pelo marido, após uma séria discussão entre eles.

Uma alemã observadora, mulher com alma solidária, delicada e atenta, impossível de ser decifrada num simples contato superficial. Trata-se de uma mulher singular, que causa estranheza em um lugar onde as relações são rudes e truncadas, onde a família se relaciona com aspereza e onde não se vê futuro nem alegria. Sua chegada muda o café fisicamente, assim como a maneira de servir os clientes e, principalmente, a forma de as pessoas encararem a vida. A música

Calling you, interpretada por Jevetta Steele, expressa a atmosfera desse deserto de possibilidades: “Há uma estrada que vai de Vegas para nenhum lugar, um lugar melhor do que você já esteve, eu estou te chamando, pode me ouvir?”.

Cada navegador, cada viajante *on the road* tem uma história a contar. A restauração dos danos provocados pelos ventos fortes, tempestades, calmarias desesperadoras, cantos de sereia, motins devastadores ou travessias na aridez do deserto, a monotonia da paisagem sem relevo, a seca, a sede, a viagem solitária é feita a partir da história construída sobre o espaço em que se está e o espaço em que se esteve. Uma história sobre a existência revestida de espaço interno, um espaço que tem tanto o ser do analista como o ser do analisando.

Tornar um personagem “vivo”, diz Kundera (2009), significa ir até o fim de sua problemática existencial. O que quer dizer ir até o fim de algumas situações, alguns motivos, algumas palavras que o moldam. Assim, um romance não examina a realidade, mas sim a existência, o campo das possibilidades humanas, tudo aquilo que o homem pode se tornar, tudo aquilo de que é capaz. O romancista desenha o *mapa da existência*, descobrindo esta ou aquela possibilidade humana. “Existir, isto quer dizer: ser-no-mundo. O romancista não é nem historiador, nem profeta: ele é um explorador da existência” (p. 21). Existir é ser-no-mundo em um determinado espaço e tempo. Existir é histórico, é fruto de uma história construída em determinados espaços e tempos.

A História de Gabriel Joaquim dos Santos

Gabriel Joaquim dos Santos, um homem pobre, negro, trabalhador das salinas da região de São Pedro da Aldeia, no Rio de Janeiro, entre 1923 e 1985, quando morreu com 92 anos de idade, foi embelezando seu lar com materiais recolhidos no lixo doméstico e no refugo das obras civis do local.

Desde criança Gabriel, de temperamento artístico, pressentia que teria que dar vazão à sua grande criatividade. Já rapaz, em 1912, começou a construção de uma casa próxima ao lar da família: pequena, de pé-direito baixo e três cômodos apenas: sala, quarto e depósito para guardar quinquilharias. Lentamente, à medida que ia conseguindo o material, foi erguendo a casa de pau-a-pique, utilizando também pedras para o assoalho e algumas paredes.

Sonhador, anteviu um dia, em 1923, enquanto dormia, a imagem de um enfeite que embelezava a casa. Como não tinha recursos para comprar o material necessário, surgiu em sua mente uma ideia, que de tão bizarra fez com que muitos parentes e vizinhos passassem a olhá-lo com estranheza: usar o lixo abandonado nas estradinhas da região, garimpar nesses montes de detritos –de que todos se afastam– cacos de cerâmica, de louça, de vidros, de ladrilhos e de toda uma série de objetos considerados imprestáveis para o uso, tais como velhos bibelôs, lâmpadas queimadas, conchas, pedrinhas, correntes, tampas de metal, manilhas, faróis de automóveis...

Inspirado por sonhos e devaneios, passou a criar flores, folhas, mosaicos, cachos de uva, colunas e esculturas fantásticas, que ia fixando dentro e fora da casa. Inventava luminárias com lâmpadas queimadas; vidros para proteção de um osso de baleia e de alguns bibelôs mais bonitos; molduras para retratos fixados na parede; uma estante chamada por ele de “altar dos livros”; bancos e armários de alvenaria, sensualmente aplicados, cobertos de ladrilhos coloridos. Não havia materiais nobres: o imprestável, o estragado, o feio, o inútil se transformavam através de seus olhos em matéria preciosa para a criação artística.

Em uma entrevista com Amélia Zaluar, Gabriel disse: “De noite, acendo a lamparina, me sento nessa cadeira, oh, que alegria para mim! Quando eu vejo tudo prateado, fico tão satisfeito... Tudo caquinho transformado em beleza”.

Gabriel tinha o hábito de anotar em cadernos simples e baratos, escritos em letras de forma, todos os acontecimentos que o impressionavam. Até aprender a ler, com um menino vizinho, aos 36 anos, gravava na memória tais fatos, mas, alfabetizado, passou a escrever os acontecimentos do seu dia a dia. Escrevia nascimentos e mortes como, por exemplo, o dia em que mandou sacrificar a sua cachorrinha Diamante, casamentos de parentes e conhecidos, suas próprias doenças e consultas a médicos e hospitais, os presentes dados e recebidos, os enfeites criados para a sua casa e os objetos doados para decoração, seus salários recebidos durante anos e os problemas relacionados com o trabalho nas salinas, graves tragédias (incêndios, temporais e naufrágios). Anotava ainda, com o rigor de um historiador, alguns dos grandes fatos políticos da história do país: “Getúlio Vargas enviou forças brasileiras pra guerra na Europa no dia 13 de setembro de 1943. A ponte do Cabo Frio foi feita no ano de 1926. Gabriel botou vidro de carro em cima da casa no dia 19 de junho de 1978 botou garrafas nas manilhas no dia 20-06-78 botou azulejos na cama dia 11 julho-78” (www.casadaflor.com.br).

Mas o caderno de apontamentos de Gabriel não informa apenas os fatos e acontecimentos do seu cotidiano, contém também a sua poética: “Eu tenho um pensamento vivo, a casa depende do espírito, é uma casa espiritual, aquelas flores é feita de caco, caco de pedaço de pedra, porque quero fazer que fique aí, não se desmanche. A chuva bate, lava, é uma sempre-viva, aquilo. Vem uma pessoa com um azulejo, eu boto. Vem uma pessoa com um caramujo, eu boto. Vem uma pessoa com um prato quebrado, quebra uma jarra, eu faço aquela ramagenzinha, uma rosa, boto pra enfeitar. Esta casa não é uma casa é uma história, é uma história porque foi feita de pensamento e sonho”.

Dispositivos clínicos utilizados na construção de uma história analítica

O analista se inclina, narra, descreve, sonha e pensa o invisível da vida psíquica de seu paciente. Sua sala, às vezes, é o porto seguro

amalgamam para constituir um texto mais longo. Um livro se transforma em dois livros” (p. 8).

Assim, também, o analista constrói sua história analítica ao longo dos anos de seu ofício. Fragmentos da história com um paciente re parecem com outros. Uma história se transforma em duas. A sua história com um paciente ressurg e integrada em uma história com outro ou é reunida no conjunto de outras. O livro *Cogitaciones* (Bion, 1996) é um exemplo disso. Nesse livro encontramos anotações surgidas de sua clínica, suas inquietações, reflexões, seus questionamentos, sementes de concepções originais desenvolvidas posteriormente em seus textos, além de outras cogitações que nunca foram desenvolvidas e publicadas.

Em relatório apresentado no XXIX Congresso de Psicanálise em 1975, Green, citado por Candi (2010), enfatiza a essência do trabalho do psicanalista. Tal como acontece com o sono e o sonho, a finalidade do dispositivo acionado pelo enquadre analítico é implantar as condições necessárias e suficientes para estruturar um processo de simbolização. Ressurgidos do inconsciente ou produzidos pelo encontro analítico, esses símbolos devem poder gerar significados que possam ser traduzidos em pensamentos, palavras e interpretações abrindo espaço para a elaboração das experiências afetivas.

A construção da poética de um espaço analítico, isto é, a construção de um campo com condições necessárias e suficientes para estruturar um processo de simbolização envolve uma comunicação de inconsciente para inconsciente entre o par, já mencionada por Freud, correspondente às identificações projetivas e introjetivas formuladas pela teoria das relações objetais, como também a função continente e de rêverie elaboradas por Bion. A função continente (Bion, 1962) implica uma capacidade do analista de conviver com as próprias angústias com razoável conforto e naturalidade para poder conter e transformar as diversas experiências sensoriais e emocionais de seus pacientes.

À função continente adiciona-se o fator rêverie (Bion, 1962), isto é, uma capacidade de sensibilidade e receptividade emocional às projeções em busca de sentido. Um continente com capacidade de rêverie transforma as impressões sensoriais e as experiências emocionais em estado bruto em elementos utilizáveis para a formação de imagens, ideias, palavras, memórias; elementos essenciais para o trabalho do sonho, simbolização e pensamento.

O analista pode se comover ao ouvir um paciente incapaz de expressar sua dor (“choros interrompidos”) ou de se lembrar dos sonhos, ou cuja capacidade para sonhar é afetada porque seu sonho é interrompido por uma ansiedade intensa ou por um pesadelo enquanto dorme; o paciente também pode ter terrores noturnos, o que é ainda mais sério (Ogden, 2005). O analista “empresta”, por assim dizer, para seu paciente sua própria capacidade de sonhar. O funcionamento mental do paciente fica muitas vezes perturbado pela natureza violenta de algumas fantasias, essas fantasias são como fragmentos de

ideias em busca de um autor, assim a essência do trabalho analítico fica sendo a restauração da capacidade de sonhar do paciente. Um trabalho feito a quatro mãos. Mas isso não foi sempre assim.

Tradição e transformação da técnica psicanalítica

Por volta de 1994 iniciei o trabalho com Luís, um paciente de 17 anos. Era um rapaz alto, magro, com postura e jeito de andar que me faziam lembrar de um boneco de pano, desajeitado e amolecido. Sua pele era de uma textura fina e branca como a de um papel de seda. Segundo a mãe, que o acompanhou durante a primeira entrevista, Luís sempre foi um menino fechado, na escola ficava num canto e não brincava com as outras crianças. Tinha muitos pesadelos e muitos medos durante a infância, que se suavizaram entre as idades de sete a doze anos, mas que tomaram a forma de pânico após esse período. Ele levou mais ou menos um ano para falar aos pais a respeito. Chegava ao portão da escola, era invadido por uma ansiedade aguda e então batia em retirada, ia para casa e se fechava em seu quarto só saindo dali ao entardecer, quando seus pais estavam voltando do trabalho.

Conjetei na época que, com um frágil senso de existência, Luís não conseguia tolerar as mudanças próprias da adolescência e que, possivelmente, refugiava-se em sua cama tentando recriar os momentos iniciais de sono da mãe com seu bebê, através dos quais pudesse adquirir um senso de existência, continuidade e realidade. Mas o que mais me chamava a atenção era que rotineiramente ele se deitava no divã e dizia: “Hoje vou cortar o cabelo... amanhã vou a uma festa... meu pai está com enxaqueca... meu avô não quer tomar banho”. Essas frases se repetiam sessão após sessão, com pouca, quase nenhuma alteração no repertório. Eram ditas em intervalos de cinco, dez, quinze minutos entre elas. Não parecia existir um elo dinâmico entre essas frases. Pareciam vagar numa zona morta, indistinguíveis em si e entre si.

Eu iniciava nossos encontros com um certo entusiasmo, mas frente a esse estado amorfo, letárgico de Luís, eu também caía em um estado de apatia, sem curiosidade, sentindo cada vez mais o equivalente a uma perda das minhas funções mentais.

Durante a análise, Luís terminou o terceiro colegial e dizia querer ser advogado. Perguntei o porquê. Ele não sabia responder. Tinha que cursar uma faculdade, e advocacia seria uma boa profissão.

Certa vez, deitou-se calmamente no divã, como de hábito, e disse: “Minha avó morreu ontem”. Não disse mais nada. Ficou em silêncio por muito tempo. Perguntei-lhe se era muito ligado à sua avó, se estava triste, ao que ele formalmente respondeu: “Gente fica triste quando as pessoas morrem”. O seu querer era tão vago, não parecia lhe pertencer, assim como ele mesmo não parecia pertencer ao mundo daqueles que ficam tristes quando perdem pessoas que gostam. Luís apresentava-se quase que totalmente adormecido aos problemas e conflitos inerentes à condição humana. Uma espécie de clone, pensei muitas vezes, enquanto o atendia. Uma outra característica marcante

dos nossos encontros: às minhas tentativas de dizer algo que pudesse trazer algum sentido às suas vivência, Luís dizia: “É verdade, é verdade”. Em seguida, após uma breve pausa, ele reiniciava a sua fala de sempre: “Meu pai está com enxaqueca”. E eu arriscava: “Dói a cabeça falar e pensar sobre seus dilemas, suas dores, seu sofrimento”. E Luís então respondia: “É verdade... é verdade”.

Lembro que nessa época estava em formação e cursando seminário sobre Melanie Klein. Chamou a minha atenção o fato de que Luís não parecia se “enquadrar” no mundo do amor e ódio, ciúmes, inveja, desejo de vingança, medo de retaliação, fantasias assassinas, tão bem esclarecidas por Klein. O que predominava em nossos encontros eram o vácuo e um sentimento de inutilidade.

Algumas elaborações de Green (1997) me acompanharam nesse período. Em especial sua formulação sobre um negativo potencialmente criativo que o sofrimento, a raiva, a impotência travestiram e transformaram em paralisia psíquica. Uma paralisia que subsidia e é subsidiada pela positivação do nada, a ausência se tornando a modalidade mais forte e mesmo a única manifestação possível da realidade. A ausência é mais real do que a possibilidade de uso, por exemplo, do analista e do setting analítico.

Desde então tenho tido a oportunidade de trabalhar com alguns pacientes que apresentam recursos simbólicos precários, pobreza imaginativa, apego à concretude, incapacidade para utilizar a livre associação de ideias. Apresentam uma impossibilidade continuada de sonhar seus afetos, sensações, emoções e a presença do analista em todas as suas manifestações. Mas procuram tratamento, solicitam algum tipo de ajuda e, fundamentalmente, me estimulam a pensar em como transformar o *nada*, a paralisia psíquica, numa *casa da flor sempre viva*. Como construir e criar uma narrativa que introduz o tempo e a história na vida desses pacientes, pois, não possuindo um movimento mental significativo, a noção de história, espaço e tempo fica quase totalmente anulada. A técnica tradicional (atenção fluente, associação livre de ideias e interpretação) não era suficiente para gerar insight, pelo contrário, fortalecia o escudo de imobilidade psíquica. Paradoxalmente, foi com esses pacientes que a noção de construção e criação da história, espaço e tempo no processo analítico alcançou singularidade.

A partir dessas experiências clínicas escrevi alguns artigos (Adamo & Lamanno-Adamo, 1977, e Lamanno-Adamo, 2006, 2010a, 2010b) enfatizando as fantasias inconscientes e o sistema de defesas altamente organizado e vigorosamente mantido contra as agonias e os terrores impensáveis, que roubam do indivíduo a possibilidade de trabalho de sonho (Bion, 1962, Grotstein, 2007, Ogden, 1996) e pensamento onírico de vigília (Bion, 1962, 1965, 1996), e, consequentemente, a pré-condição para o impulso e o viver criativo. No presente texto foco uma outra questão: as transformações que foram ocorrendo na técnica para o tratamento desses pacientes.

A expressão mais típica do *modo observacional* foi o cinema direto norte-americano, que procurou comunicar um sentido de acesso imediato ao mundo, situando o espectador na posição de observador ideal; defendeu radicalmente a não intervenção; suprimiu o roteiro e minimizou a atuação do diretor durante a filmagem; desenvolveu métodos de trabalho que transmitiam a impressão de invisibilidade da equipe técnica; privilegiou o plano-sequência com imagem e som em sincronismo; adotou uma montagem que enfatizava a duração da observação; evitou o comentário, a música *off*, os letreiros e as entrevistas.

O *modo interativo* enfatiza a intervenção do cineasta, ao invés de procurar suprimi-la. A interação entre a equipe e os “atores sociais” assume o primeiro plano, na forma de interpelação ou depoimento. A montagem articula a continuidade espaço-temporal desse encontro e explicita os pontos de vista em jogo. Ao contrário de um texto impessoal em *off*, a voz do cineasta é dirigida aos próprios participantes da filmagem. A subjetividade do realizador e dos atores sociais é plenamente assumida.

O *modo reflexivo* surgiu como resposta ao ceticismo frente à possibilidade de uma representação objetiva do mundo e procurou explicitar as convenções que regem o processo de representação. Juntamente com o produto, os filmes reflexivos apresentam o produtor e o processo de produção, evidenciando o caráter de artefato do documentário. O modo reflexivo assimila os recursos técnicos desenvolvidos ao longo da história do documentário e produz uma inflexão deles sobre si mesmos, problematizando suas limitações.

Analisando a técnica psicanalítica desde Freud constata-se que as recomendações por ele formuladas durante o período de 1912 a 1915 permanecem vigentes (a livre associação de ideias, a abstinência, a neutralidade e a atenção flutuante), no entanto, vêm passando por significativas transformações ao longo dos anos, à medida que a própria ideologia da psicanálise também está passando por sucessivas e profundas modificações por intermédio de expansões epistemológicas.

Assim, em um primeiro momento, no *momento expositivo*, Freud tenta veicular nas sessões os seus argumentos sobre o inconsciente, solicitando ao paciente a associação livre de ideias, mas ainda sem o conhecimento do processo transferencial/contratransferencial. Permanece uma impressão de objetividade, o analista sendo considerado como um observador imparcial.

Em um segundo momento, o *momento pulsional*, como ocorreu com o modo *observacional* do documentário, o analista situa-se como o espectador em uma posição de observador ideal, e todo o seu enfoque está centrado exclusivamente na pessoa do analisando (o analista é o *diretor* com atuação minimizada, transmitindo a impressão de invisibilidade da “equipe técnica”).

Na fase posterior, inaugurada por Klein, que podemos denominar de *momento objetal*, o interesse do psicanalista fica predominante-

Essa luta se dá na presença de alguém que está, às vezes de forma muito vigilante, ouvindo e monitorando os sinais do estado interno do analista. O reconhecimento, por parte do analista, pode ser, segundo ela, um modo de demonstrar um senso de solidez que permita tolerar o escrutínio do outro, transformar o vaivém complementar da culpa e convidar o paciente a ser um intérprete do analista e alguém que cria o diálogo conjunto, e, assim, desenvolver seu próprio senso de mediação e responsabilidade. Admitir as próprias falhas ao paciente tem como objetivo mostrar que o analista pode mudar o processo de transformação. E que, ao revelar seu esforço para fazer isso, também transforma o processo analítico em um mútuo escutar a múltiplas vozes. Essas ideias correspondem a uma expansão do conceito do terceiro analítico elaborado por Ogden (1996) e têm também uma curiosa proximidade com o modo reflexivo do documentário.

No modo reflexivo passa a existir no corpo dos documentários a problematização das questões da sua realização. Não satisfeito em simplesmente expor um argumento sobre seu objeto, o cineasta passa a se engajar em um metacomentário sobre os mecanismos que dão forma a esse argumento. É um momento de recusa à “documentação”, ou seja, uma recusa a uma utópica reprodução de uma cultura, induzindo o espectador a uma consciência mais elevada de suas relações com o texto e da relação problemática entre o texto e aquilo que representa. Essa também me parece ser a essência das ideias de Jéssica Benjamin, quando enfatiza que o reconhecimento do analista de suas falhas convida o paciente a ser intérprete do analista, cria o diálogo conjunto e desenvolve um senso de mediação e responsabilidade.

Cada um desses *momentos* da técnica psicanalítica não se presta a uma aplicação mecânica e excludente. Tampouco essa classificação está comprometida com a ideia de sucessão ou evolução. Cada vez mais a psicanálise vem concebendo o espaço psíquico como um universo em constante expansão e retração constituído por um conjunto de sistemas inter-relacionados, por estruturas estagnadas, por soterramentos traumáticos, convivendo com estruturas nascentes, por vazios a serem preenchidos, por espaços “urbanizados”. Assim, podemos encontrar em uma análise e, até mesmo em uma única sessão, evidências de cada um dos *momentos* descritos acima.

Não se pode prescindir do nível de escuta sobre a qual a técnica psicanalítica se alicerça de modo predominante: edípico, pré-edípico, de angústias psicóticas ou de níveis ainda mais subterrâneos, funcionamentos possíveis da mente. Cada uma dessas escolhas implica, naturalmente, estratégias diferentes, desde as que dão mais relevo ao conteúdo (recalcamentos, conflitos) até aquelas em que o mais importante é aumentar a voltagem emocional tolerável pela mente, por meio do desenvolvimento de instrumentos para pensar (Ferro, 2008).

Com alguns pacientes ou em alguns períodos da análise, o mundo das representações não é o importante, e sim “o que da palavra é corpo, isto é, seu gosto, seu cheiro, seu tamanho, seus ritmos e intensidades.

Trata-se de recolher as pegadas do paciente deixadas no caminho, reconhecê-las, nomeá-las e, dessa forma, atestar-lhes existência. Interpretar, nesses casos, no sentido tradicional concebido por Freud, é correr o risco de rasgar o fino tecido que protege a intimidade desses pacientes, deixando-lhes o vazio do ser à mostra. A luta que se dá aqui não é por significado, mas por sobrevivência psíquica. Isso implica uma transformação na posição do analista para possibilitar as condições necessárias para a construção e criação da noção de espaço e de tempo, para a estruturação do mundo das representações e das trocas simbólicas” (Calmon du Pin & Almeida, 2001, p. 3).

Desde Freud a psicanálise, por ser ao mesmo tempo um método de investigação, uma forma de tratamento e um método de teorização, vem validando, expandindo e reformulando de forma intensa sua teoria e sua técnica. O corpo das ideias analíticas vem sofrendo uma revisão e ampliação substancial.

Vários analistas experientes, às vezes trabalhando em colaboração com colegas, são capazes de conservar em mente, colocar em questão e revisar uma parte significativa de seu sistema teórico e, ao mesmo tempo, trabalhar com casos particulares. É o caso de Melanie Klein, com sua análise de crianças. Rosenfeld, Segal, Bion e Winnicott, com os pacientes psicóticos. Tustin e Meltzer, com crianças autistas.

A clínica com pacientes antes considerados intratáveis pelo trabalho analítico forjou novos dispositivos clínicos, novas formas de pensar para avançar a teoria da técnica. A liberdade e a coragem desses analistas para desbravar território até então desconhecido trouxe uma nova visibilidade a acontecimentos que sempre estiveram presentes no campo analítico, mas que ainda não tinham sido conceituados para um estudo aprofundado.

Resumo

História, espaço e tempo no processo analítico

A autora tece considerações sobre história, espaço e tempo no processo analítico, apoiada na experiência clínica, na literatura e em uma história de vida real. Enfatiza os dispositivos clínicos utilizados pelo analista na criação de uma narrativa que possibilite a construção da história do analisando, inscrita em determinados tempos e espaços. Fazendo um paralelo com a história do documentário, consideram-se as transformações que ocorreram na técnica psicanalítica distinguindo quatro momentos: o expositivo, o pulsional, o objetal e o reflexivo. Cada um desses momentos da técnica não se presta a uma explicação mecânica e excludente, tampouco a uma ideia de sucessão ou evolução.

Palavras-chave: História, Espaço, Tempo, Processo psicanalítico, Transformações.

Abstract

The history, space and time in the analytic process

The author considers the history, the space and the time in the analytic process based in the clinical experience, literature and in a history of a real life. It is also pointed out some clinical devices used by the analyst in the creation of a narrative which can build up the history of the patient in different times and spaces. In parallel with the history of the documentary it is taken into consideration the transformations that occurred in the psychoanalytic technique. The author differentiates four moments: the expositive moment, the moment of the pulsion, the moment of the object relation and the reflexive moment. None of them is to be taken in a mechanical, excluding and restricted way. None of them relies in an idea of evolution or sequence.

Keywords: History, Space, Time, Psychoanalytic process, Transformations.

Referências

- Adamo, F. & Lamanno-Adamo, V.L.C. (1977). O continente flácido: Aspectos de uma dinâmica narcotizante. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 31(4), 959-972.
- Bachelard, G. (1996). *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- Benjamin, J. (2011). Uma perspectiva da psicanálise relacional sobre a necessidade de admissão da falha com a finalidade de restaurar os fatores contínuos e facilitadores do relacionamento intersubjetivo (o terceiro compartilhado). *Livro Anual de Psicanálise*, XXV, 45-53.
- Bion, W.R. (1962). *Aprendendo com a experiência*. Rio de Janeiro: Imago.
- Bion, W.R. (1965). *Transformações*. Rio de Janeiro: Imago.
- Bion, W.R. (1996). *Cogitaciones*. Valencia: Promolibro.
- Bolognini, S. (2004). O bar no deserto. Simetria e assimetria no tratamento de adolescentes difíceis. *Rev. Bras. Psicanal.* 38(2), 259-270.
- Calmon du Pin & Almeida, M. (2001). *Clínica psicanalítica: Um ponto secreto entre a anedota da vida e o aforismo do pensamento*. Recuperado de www.redepsi.com.br/portal/module

-
- Candi, T.S. (2010). O que está em jogo no processo analítico? As contribuições de André Green para a metapsicologia da situação analítica. *Rev. Bras. Psicanal.* 44(2), 111-122.
-
- Corbella, S. (2008). Encontros e solidões no nosso tempo. *Rev. Bras. Psicanal.* 42(3), 149-167.
-
- Da-Rin, S. (2006). *Espelho partido: Tradição e transformação do documentário*. Rio de Janeiro: Azougue.
-
- Ferro, A. (2002). Some implications of Bion's thoughts: The waking dream and the narrative derivatives. *Int. J. Psychoanal.*, 83, 597-607.
-
- Ferro, A. (2008). The patient as the analyst's best colleague: Transformation into dream and narrative transformation. *The Italian Psychoanalytical Annual*, 199-205.
-
- Gagnebin, J.M. (2009). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34.
-
- Galvão, W.N. (1995). *Clarice Lispector: Melhores contos*. São Paulo: Editora Global.
-
- Green, A. (1997). A intuição do negativo em o brincar e a realidade. *Livro Anual de Psicanálise*, XIII, 239-251.
-
- Grotstein, J.S. (2007). *Um facho na escuridão: O legado de Wilfred Bion à psicanálise*. Porto Alegre: Artmed.
-
- Kundera, M. (2009). *A arte do romance*. São Paulo: Editora de Bolso.
-
- Lamanno-Adamo, V.L.C. (2006). Aspects of a complaisant container. *International Journal of Psychoanalysis*, 87, 369-382.
-
- Lamanno-Adamo, V.L.C. (2010a). Conjeturas sobre o splitting entre animado e inanimado. *Revista Alter*, 28(2),73-84.
-
- Lamanno-Adamo, V.L.C. (2010b). Clone: O inferno do si mesmo. *Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 9, 40-50.
-
- Ogden, T. (1996). *Os sujeitos da psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
-
- Ogden, T. (2005). *Esta arte da psicanálise*. Porto Alegre: Artmed.
-
- Zaluar, A. *A casa da flor de Gabriel Joaquim dos Santos*. Recuperado de <http://www.casadaflor.com.br>
-

Sobre tempos e contratempos

Os temas sobre os quais me proponho refletir se referem à ação recíproca de diferentes temporalidades: históricas, culturais, naturais e psíquicas, mas especialmente em suas interações com o sujeito que, ao estar em um tempo (época), por sua vez, temporaliza. A psicanálise introduziu uma variante decisiva na ideia de sujeito ao descentralizar seu núcleo determinante do Eu temporizador, situando-o no inconsciente atemporal que aparece nos “contratempos” inesperados do sintoma, do sonho, dos lapsos etc.

Não estou muito convencido sobre como designar nem como caracterizar essas temporalidades às quais me refiro, porque a ideia de tempo não é necessariamente determinada por cada um desses referentes múltiplos que a provocam (histórico, biológico, psíquico...), na medida em que o tempo não é independente nem do sistema de referência onde se encontra o observador (mecânica relativista) nem do aparelho com que são captadas as diferentes realidades que o determinam. Ambas condicionantes falam do observador e do seu contexto produzindo a ideia de tempo, mas também dos observadores produzidos pelos tempos e situados, influenciados, pelo tempo ou pela época que habitam. Todos esses matizes e complexidades nos autorizam a pluralizar a ideia de tempo em diferentes temporalidades.

Trata-se de um fenômeno do mundo, da realidade material com que trabalha a física ou a biologia, por exemplo, ou se trata de um fenômeno do aparelho que percebe, organiza e pensa essa realidade? Mas será que esse aparelho psíquico não é, ele mesmo, ordenado por um contexto preestruturado, entre outras coisas, temporalmente? E o contexto e o mundo material não são porventura percebidos e pensados por mentes que o ordenam e “imaginarizam”? Talvez seja adequado começar rompendo ou, pelo menos, evitando, “driblando” essa antinomia, sustentando o paradoxo de que o tempo é ao mesmo tempo o que há de mais objetivo e subjetivo. Talvez também o que há de mais universal e mais singular. Como escreveu Borges (1989):

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

“O tempo é a substância de que sou feito. O tempo é um rio que me arrasta, mas eu sou o rio; é um tigre que me destrói, mas eu sou o tigre; é um fogo que me consome, mas eu sou o fogo. O mundo, infelizmente, é real; eu, infelizmente, sou Borges” (p. 149).

Não só se encontram esses supostos vértices da matéria objetiva de um lado, e o singular objetivo, de outro. A cultura, onde habita o material e se constrói o subjetivo na singularidade, é como um tear que estabelece sua ordem, suas sequências, seus intervalos entre pausas, seu ritmo. Assim, as temporalidades sofrem efeitos culturais, ou podemos pensá-las como elas mesmas tecendo essas transformações no tear cultural.

Hoje, a partir de diferentes lugares, insiste-se nas transformações como a perda da força de uma dimensão histórica, assim como da recordação e dos seus espaços íntimos (lar, família, amigos, colegas do passado etc.) e a acentuação e expansão da dimensão do atual. Assim, parece que na nossa época tenha sido produzido um encolhimento da dimensão longitudinal do tempo, onde a disponibilidade do passado histórico e a projeção ao futuro perdem espaço a favor da atualidade. Talvez possamos pensá-lo como atualidades em estrutura de colagem, como presença de múltiplas imagens caleidoscópicas, em multiplicação do instantâneo. A chamada “cultura do zapping”, que tem sua origem na televisão, mas também na navegação pela internet, no “googlar”, ou nas colagens audiovisuais como os vídeos, parece fazer coexistir a sequência em um instante fragmentado e multiplicado.

Esses novos formatos não carecem de ordem interna nem são necessariamente menos simbólicos que os anteriores. O que há de sequencial neles parece ter se acoplado telescopicamente a um instante fugaz, mas pleno de eficácia metafórica. A vida em “flashes”, a aceleração do tempo tanto na vida social como na íntima e na própria impressão subjetiva do tempo somam-se à invasão de fronteiras de espaços –tempos privados tanto pelo bombardeio de imagens da televisão em suas múltiplas ofertas como pelos computadores que navegam pela internet. Esse efeito sobre um imaginário anterior do tempo –sequencial e contínuo— parece ter sido solidário com outras transformações, como o excesso de ofertas tanto comunicacionais como informativas e de objetos em geral no mercado.

As ofertas excessivas requeriam uma forma de processamento diferente, nesse caso através do deslizamento em superfícies (Lipovetski descreveu-o em 1983 como a era dos esportes de deslizamento: asa delta, surf, esqui, skate) e da busca de uma sucessão de saltos. Nesse sentido, a modalidade parece se situar como um recurso frente ao excesso de oferta de objetos em geral e de canais de televisão em particular.

O recurso adequado parece consistir na seleção, mas, é claro, esse deslizamento rastreador também pode sustentar a ilusão de poder dispor de todos os objetos oferecidos. Agora, na medida em

que esse procedimento se torna possível a partir da introdução do controle remoto, que o permite, também parece abarcar a prática de uma maior intervenção do usuário, que aqui aparece como sujeito que busca, e não apenas recebe passivamente o que lhe é oferecido em sua totalidade, o que representaria uma maior interatividade¹. Trata-se de uma conquista de liberdade em relação a uma posição anterior do sujeito, mais passiva, tanto diante do televisor como diante de um “Mestre”, por exemplo? Trata-se de uma perda da historicidade e de uma dessubjetivação por conta de um fenômeno de fragmentação e redução, tanto por parte daquele que consome como daquele que oferece? Essas e outras perguntas não têm uma só resposta, e os diferentes matizes dependerão de como esteja situado em cada momento o sujeito em questão.

No entanto, parece necessário dizer que, frente ao fato de que esse funcionamento por saltos e deslizamentos superficiais é visto justamente como uma superficialização da vida, com perdas tanto no recordar, no historicizar, no relatar e na experiência humana, também é constatável que o funcionamento e as produções que permite (audiovisuais ou digitais, por exemplo) dão abertura –ou podem dar abertura— a novas formas simbólicas de transmissão que permitem inumeráveis e riquíssimos efeitos nos sujeitos aos quais chegam. O que nos coloca em situação de transformações significativas, independentes de como pensemos seus distintos efeitos. As imagens com que lidamos, muitas vezes em excesso, são produções altamente complexas de sistemas tecnológicos que são produto de desenvolvimentos também altamente simbólicos. Os usuários não dispomos, necessariamente, do conhecimento que permite a produção dessas imagens, mas isso não quer dizer que as tomemos como percepção de realidades naturais. Em certa medida, essas imagens de que dispomos e usamos têm algo das imagens dos sonhos: elas são produzidas por um sistema complexo e a sua percepção não permite que nos situemos em uma realidade natural existente.

Tempo e transitoriedade

A noção de tempo (Ferrater Mora, 1979) apareceu, desde o início, vinculada à duração da vida e, com ela, à morte. A palavra latina “*saeculum*” era frequentemente ligada, pelos romanos, à ideia de uma geração humana (Ferrater Mora, 1979). A ideia de “tempo” é inseparável da ideia de transitoriedade. Diz Le Goff (1991b): “A distinção entre passado e presente é um elemento essencial da concepção do tempo” (p. 174). O ordenamento temporal em suas diversas representações fixa pontos, referências, dentro de um ordenamento simbólico. Luz e sombra, o dia, célula mínima do tempo do calendário.

1. Esses temas são trabalhados por Roberto Balaguer Prestes em “Zapping, navegación, nomadismo y cultura digital”, publicado em *Razón y palabra*.

Trabalho e tempo livre, a semana, “grande invenção humana no calendário, ao que tudo indica, dos hebreus, vinculada aos conhecimentos astronômicos e da qual há testemunho no Antigo Testamento com os sete dias da Criação no Gênesis” (Le Goff, 1991a, p. 212). Calor e frio, as estações, que ficam depois também vinculadas à atividade agrícola. São oposições ordenadoras que mantêm um laço próximo da experiência no mundo.

É possível situar um passado e, com ele, uma dimensão histórica. É possível tentar antecipar o futuro, prevê-lo, organizá-lo. As datas de aniversários, de comemorações significativas de cada história individual bem como da coletiva, as marcas estabelecidas pela própria organização temporal, como o fim do ano, do século, do milênio, indicam ciclos compreendidos entre um começo e um fim, sequências ordenadoras de uma continuidade. A continuidade indica o que é completo e eterno. O perecível indica ciclos, fim, perdas, ao mesmo tempo em que indica rupturas e limites.

Mas há noções mais encarnadas do tempo, sem as quais sua função simbólica não seria a mesma. Aparição e reaparição das necessidades corporais, calor e frio, luz e escuridão, ciclo vigília-sonho, crescimento, envelhecimento, ciclo de uma gestação etc. Elas nos permitem apreciar os enclaves corporais, como anteriormente mencionei os do mundo, de noções eminentemente simbólicas.

Como ordenadora, está na base de outros grandes ordenadores como a linguagem e, por sua vez, inextricavelmente unida a ela. Se é que a temporalidade permite a linguagem ou esta última instala a dimensão temporal humana são na verdade opções causais que podem nos colocar em um beco sem saída. Certo é que ambas são substanciais.

Sobre essas materializações corporais e das referências do mundo mencionadas é que se constrói uma ordem complexa e suas noções mais abstratas ou imaterializadas. Assim, a ideia de dividir o tempo histórico em períodos de cem anos aparece apenas no século XVI e foi aplicada pelos historiadores, de fato, no século XVIII. “Tudo devia então seguir esse molde artificial, como se os séculos fossem dotados de uma existência, tivessem uma unidade, como se as coisas mudassem de um século para o outro” (Ferrater Mora, 1979). De repente essa criação humana, “resultado de um diálogo complexo entre natureza e cultura” (Ferrater Mora, 1979), surte efeitos sobre os sujeitos e seus acontecimentos. O calendário e a história, individual e coletiva, têm uma relação interdependente. Há uma ação da história sobre o calendário, e uma ação do calendário sobre o homem.

As noções de século e, mais além, a de milênio mantêm nexos com os ancoradouros mencionados para poder ter essa efetividade simbólica entre tempo e história individual e coletiva. Mas essas noções são mais abstratas e mantêm um vínculo mais frouxo tal como Freud (1915/1979c) apresentava na linguagem para o filosofar abstrato com relação à “representação-coisa” (pp. 200-201). Diferente-

mente do não simbólico, como o pensamento psicótico, conserva nexos que o enraízam. Nesses nexos, podemos ver as afetações que produzem essas marcas temporais (os finais de ano, as comemorações significativas, e os fins de século e milênios). Essas marcas em si mesmas não implicam nenhum final nem perdas, mas remetem às raízes da noção vivencial de tempo e aos registros de vivências significativas, elas sim vinculadas a perdas.

Não é novidade para os que estamos vinculados à saúde mental que, perto dos finais de ano, aumentam as consultas e internações por síndromes depressivas em suas distintas expressões e manifestações maníacas ou maniformes. Também não é socialmente novidade que nesse ambiente de fim de ano as tristezas apareçam ou aumentem, revivendo perdas já ocorridas. Por outro lado, o festivo, cria-se um clima maníaco observável em múltiplos desentendimentos grupais ou pessoais. Em uma dimensão individual, também as comemorações de diversos tipos são passíveis de evocar perdas.

Estabelece-se aí, *grosso modo*, uma relação entre marcas temporais e luto, que necessita ser pensada para além dessa aproximação descritiva.

Tanto no individual como no coletivo, os finais de ciclos nos questionam quanto ao estado de satisfação ou não das expectativas que povoaram esse período. A mesma instância que Freud atribuiu à autopercepção do tempo cronológico, o “ideal do eu”, é a que indicou as metas aspiradas e a que cabe nessa avaliação de conquistas. Parece claro que não podemos esperar maior benevolência do seu juízo do que o tamanho narcisista de suas próprias aspirações. Comprovar os limites humanos desses ideais é inseparável da vivência da perda e, conseqüentemente, do luto. Nada foi perdido, ou tudo se perdeu, mas não tinha valor, ou já vimos o fim parecem se situar como desvios com relação ao luto. A vivência apocalíptica, em sua dimensão de catástrofe-morte, parece personificar a “sombra” dos objetos idealizados perdidos, no Eu. O reconhecimento dos limites da nossa capacidade construtiva bem como da existência de uma forte capacidade destrutiva não está isento de dor.

Que a vida, os objetos, os fenômenos naturais e as experiências humanas sejam transitórias, isso está inextricavelmente unido à ideia de tempo. O fim dos objetos naturais, das conquistas da cultura, mas também dos ideais humanos que acreditávamos já estabelecidos e permanentes nos remete ao luto “pela perda de algo que amamos ou admiramos” (Freud, 1915/1979d, p. 310). A transitoriedade da vida, a “inevitável caducidade”, como apontou Freud, pode levar a dois estados afetivos: “ao doloroso fastio do mundo” e “à revolta contra essa facticidade afirmada” (p. 309).

No primeiro caso, nada mais tem valor, a criação e recriação não encontram estímulo frente à magnitude do que foi perdido ou do que é perdível, o novo nunca será como o antigo, bem como a esperança sucumbe à saudade. Na “revolta” contra a caducidade coexistem

crenças negadoras das perdas: nada foi perdido, ou melhor, o que foi perdido voltará, ou melhor, não existiu nada e, portanto, não foi perdido. “Mas”, diz Freud (1915/1979d), “essa exigência de eternidade deixa entrever demais que é um produto da nossa vida desiderativa para poder reclamar um valor de realidade” (p. 310). Vemos assim a versão depressiva e a maníaca frente à perda ou à ameaça da perda e sua relação com o transitório, ligado à ideia do tempo.

No final do século e milênio passados, a mitologia depressiva que costuma se apoderar do estado de espírito nos finais dos ciclos adquiriu outra forma de expressão em nossa cultura: fim da história (F. Fukuyama), fim das ideologias (D. Bell), fim da ilusão, fim da experiência humana (G. Agamben), fim do sujeito... Na psicanálise, pareceu ganhar a forma do fim da neurose, do fim da sexualidade... e, com o fim do sujeito, o fim não só da história como também da psicanálise.

Diz Baudrillard (1993): “O fim das ideologias, o fim da história constituem, eles mesmos, uma catástrofe [...]. A gestão do fim se confunde com a gestão das catástrofes” (p. 104). A variante é antecipatória. O fim fantasmaticamente temido já se produziu. Mais ainda, foi decretado. Sobrevivemos à morte, como quem assiste ao seu próprio velório. O lucro imaginário é uma ilusão de imortalidade.

Escreveu Baudrillard: “[...] Neste fim de milênio voltamos a ser milenaristas; queremos a perpetuidade imediata da existência, exatamente como os medievais queriam o paraíso no tempo real, o Reino de Deus na Terra” (p. 137). “[...] Queremos essa imortalidade *hic et nunc*, aqui e agora, esse além do fim em tempo real, sem ter resolvido o problema do fim (... simplesmente porque o problema é insolúvel). Pois não há fim no tempo real, não há tempo real da morte. Isso é um absurdo. O fim sempre é vivido depois, em sua operação simbólica [...]. Não há nenhum fim concebível, nem sequer o da história, o que faz com que não tenhamos outra alternativa a não ser manipular o além do fim, a imortalidade técnica, sem ter passado pela morte, pela operação simbólica do fim” (pp. 137-139).

De acordo com as leis freudianas mencionadas podemos pensar que não estamos realmente confrontados com o fim desses ideais *in toto*, nem com os núcleos das ideologias que os reúnem, mas sim com o fracasso do que eles carregavam de fantasias desiderativas em *idealizações*, que em muitos casos foi predominante. Como se a esperança houvesse residido no fato de que os sistemas de ideias pre-valetentes tivessem que ser perfeitos e eternos para dispor de valor como contribuição ao pensamento humano. Mas, ao mesmo tempo, a queda de alguns sistemas de ideias nos mostrou a dimensão dessas idealizações com relação à contribuição que essas ideias produziram. Em certa medida, podemos dizer que essas idealizações são tão humanas como atraentes. É muito difícil saber, a cada momento, a diferença entre uma necessária ilusão e uma excessiva idealização. Da mesma forma, depois da perda de uma idealização, é difícil discernir se com ela se perdeu toda ilusão. São os tempos e caminhos do luto,

da dor da esperança perdida, que requerem espera para voltar a se embriagar de ilusão.

Tempo cronológico e atemporalidade na psicanálise

Na psicanálise, a questão do tempo tem seu centro de gravidade na noção de *après-coup*, que expressa de modo inovador a complexidade da intersecção da temporalidade cronológica do Prcc-Cc e a atemporalidade do Icc, em um mecanismo complexo que nos permite pensar o funcionamento psíquico da significação-ressignificação rompendo com uma linha causal. A “sem-cronia” insistente e repetitiva do inconsciente freudiano fica “incrustada” em um regime de sucessões que adia a satisfação ao mesmo tempo em que produz substituições metafóricas. Desse tipo de funcionamentos não só há antecedentes na literatura e na filosofia, também em outras disciplinas como na física. Hawking formulou o conceito de um tempo de tipo circular que rompe com o princípio de causalidade, razão pela qual não se poderia pensar em uma causa que precede um efeito. O vetor causa-efeito se referiria a um tempo linear. A ruptura com essa lógica implica a possibilidade de que o efeito volte sobre a causa, de que o percurso do tempo rompa com a linearidade causal e que poderia ser circular, o que faz com que seja possível que algo que ainda não aconteceu aja como causa de algo já acontecido, em um emaranhado onde a separação entre futuro e passado já não é possível (Hawking & Ellis, 1975). Também o conceito de “tempo imaginário” de Hawking desvia das ideias de princípio e fim do universo.

A noção de tempo cronológico na psicanálise, ainda que não tenha sido trabalhada extensamente por Freud, teve suas menções e evocações. Farei um panorama. Quando Freud (1911/1979a) formula suas ideias sobre a origem do pensamento, em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, como suporte da “tensão elevada do estímulo durante o adiamento do processo de descarga” (p. 226), evoca, na minha opinião, a questão do tempo cronológico e de sua origem. O pensar, diz aí Freud, é “uma ação experimental em que são deslocadas quantidades menores de investimento, com menor dispêndio (descarga) delas” (p. 226). Permite postergar a descarga, gerando uma espera, em cuja amplitude se desenrola uma espessura de atividades psíquicas simbólicas: representações, linguagem, pensamento. Adiar alude a um “prazo”, a uma referência temporal que, para o psiquismo, parece se instalar nesse ato de postergação e espera. O pensamento que aí se instala permite os deslocamentos de pequenas quantidades de investidura.²

2. A inibição à proclividade da descarga do Icc é uma característica do Prcc, tal como Freud descreve em “O inconsciente” (Vol. 14, p. 185), e é consequente com a existência de representações investidas. “Quando o processo passa de uma representação a outra – diz aí S. Freud –, a primeira retém uma parte de sua investidura e só uma pequena proporção experimental o deslocamento” (p. 185). Várias vezes atribui ao pré-consciente o ordenamento temporal das representações.

Memória, pensamento, linguagem e tempo são noções que em seu funcionamento psíquico ficam estreitamente vinculadas. Em “Notas sobre o bloco mágico” (Freud, 1924/1979f), a consciência depende de uma descontinuidade das investidas do sistema P-Cc. É no momento da investida do sistema que é possível a consciência das percepções, e esta se extingue quando são retiradas. O Icc é quem envia “golpes periódicos rápidos” ao sistema P-Cc, como se “estendesse ao encontro do mundo exterior antenas que retirará rapidamente depois que elas capturaram amostras de suas excitações” (p. 247). Esse movimento periódico das investidas funciona, para Freud, como o movimento que no bloco mágico separa periodicamente a folha de cobertura da prancha de cera. É esse momento de separação que permite que a superfície fique “isenta de escrita, receptiva de novo” (p. 246), ao mesmo tempo em que o registro fica atrás como rastros duradouros (memória).

Apesar de o Icc “golpear” a partir de uma atemporalidade, seu impacto “periódico” na P-Cc parece introduzir um ritmo organizador em seus efeitos. Assim, de modo muito breve, S. Freud conclui esse artigo dizendo que “nesse modo de trabalho descontínuo do sistema P-Cc se baseia a gênese da representação do tempo” (p. 247).

Em “Além do princípio de prazer” (Freud, 1920/1979e), trabalhando do mesmo modo que em “Notas sobre um bloco mágico” a barreira de proteção antiestímulo, Freud diz que os processos psíquicos Icc são atemporais e que nossa “ideia abstrata de tempo parece ser integralmente derivada do método de funcionamento do P-Cc, e corresponder a uma percepção de sua própria parte nesse método” (p. 28).

Em “Introdução ao narcisismo” (Freud, 1914/1979b), atribui a observação anterior à consciência moral e vincula, no rodapé, essa função com a memória subjetiva e com a temporalização (p. 93). Depois ficará vinculada ao “ideal do eu”.

Até aqui, trata-se de um movimento pulsional, rítmico e endógeno, tal como esses conceitos são priorizados na teoria freudiana. Com a contribuição posterior que significou a introdução teórica por diferentes escolas do conceito de “objeto” e “grande Outro”, acreditava ser importante acrescentar que não é menor para a noção de tempo a função do objeto, em sua oscilação presença-ausência e em suas investidas de desejo (o objeto enquanto um Outro desejante). Ao mesmo tempo em que estabelece uma oposição organizadora, com a ausência dispara o movimento do desejo do sujeito por rastros como ponto de partida de uma cadeia de deslocamentos (alucinação, fantasias, pensamentos).

Na concepção freudiana, a representação depende da percepção, da qual é sua consequência (seu registro). Também é verdade que a representação tem sentido por conta da fugacidade da consciência perceptiva, por conta de sua intermitência, que não necessariamente corresponde à ausência do objeto real do mundo. É nessa ausência

de consciência perceptiva onde adquire realidade psíquica o rastro e onde se realiza o movimento do desejo (*moção de desejo*). Presença-ausência do objeto para o sujeito fica assim vinculada à percepção-representação ou percepto-rastro.

Apesar de isso levar a pensar que o aparelho se estrutura para evitar a ausência do objeto, também é certo dizer que o aparelho é testemunha da fugacidade da presença e, portanto, da ausência como causa do desejo.

O ritmo que gera a alternância do objeto se relaciona com o ritmo de investidura que exerce o Icc sobre o sistema P-Cc, pois é durante o estado investido da P-Cc (atenção) que se pode ter consciência da sua percepção.

Quais derivações conceituais possui essa concordância rítmica impressa pelo Icc e pelo objeto do mundo? Em primeiro lugar, parece claro que pode-se falar de concordância só no momento da consciência perceptiva. Quando há investidura do Icc sobre a P-Cc em ausência de objeto, não há consciência perceptiva. Quando o objeto está em um momento em que a P-Cc não está investida, também não. Da primeira dessas alternativas deriva a investidura nos rastros e gera efeitos psíquicos do movimento do desejo: fantasias, pensamentos etc. Da segunda, a barreira antiestímulo que preserva o sistema dos estímulos externos. A primeira gera todo movimento de substituição metafórica e elaboração, mas também pode derivar em transtornos perceptivos como a alucinação; a segunda, em proteger o funcionamento do psiquismo e, no seu extremo, em fenômenos autistas.

Uma derivação conceitual dessa concordância entre investidura do Icc e presença do objeto é a marca psíquica que deixa: um rastro investido. A origem do rastro, ao mesmo tempo “endógena” e “exógena” com relação ao psiquismo, relativiza as separações radicais “dentro-fora”, situando toda marca como o resultado da investidura pulsional do sujeito em questão e o estímulo que provém de moções de desejo do objeto. Mas será que essas duas “causas” sexuais (pulsão do sujeito e estímulo-pulsão do objeto) devem ser consideradas separadamente? Seria o ímpeto e ritmo pulsional independente do desejo do objeto e vice-versa? Os efeitos no psiquismo da criança com pais depressivos que investem escassamente ou os efeitos no desejo dos pais por conta da falta de resposta de um filho autista nos falam como exemplos extremos dessa interdependência.

A complexidade descrita seria a que se materializa em rastros que inauguram um “espaço-tempo” que, tendo suas relações com os ritmos biológicos e com os ritmos do mundo (natural e cultural), se constitui psiquicamente com particularidades próprias.

A temporalidade psíquica (cronológica), a situamos assim como *complexidade*, onde intervêm os ritmos biológicos, os tempos da cultura, as moções pulsionais e os objetos de desejo. Qualquer um dos fatores interventores pode modificá-la e agir, por sua vez, sobre os outros. Temos exemplos disso nas modificações de ritmos biológicos

(cardíaco, respiratório, circadiano, de aparecimento das necessidades etc.) por causas psíquicas e vice-versa, bem como nas modificações do funcionamento psíquico por efeito da cultura e vice-versa. Podemos formular uma noção de *construção psíquica da(s) ideia(s) de tempo*, através das experiências subjetivas com os objetos nas diferentes fases do desenvolvimento libidinal. Ritmos orais, anais e fálicos vão conformando uma experiência corporal-erógena de temporalidades.³

Freud se referia ao fato de que a autopercepção do funcionamento do sistema P-Cc é o que nos permite a ideia de cronologia temporal. No entanto, não creio que seja suficiente para nós uma observação do próprio funcionamento perceptivo e de seus ritmos. O ritmo que impõe a investidura Icc sobre a P-Cc é inseparável das características da pulsão, em especial do seu ímpeto. Em psicanálise, devemos afirmar que um ato perceptivo é um ato pulsional a princípio. A ritmicidade de investidas pulsionais parece nos habilitar a pensar a pulsão em um estado de positividade e outro de negativização. A ideia de “ímpeto” parece solidária com a de negativização, já que é difícil pensar em um ímpeto permanente, sem ritmo.

Não nos importa menos a necessidade de objetos para a pulsão: o ímpeto acontece com relação a um objeto. A transitoriedade da presença do objeto se relaciona com a dimensão transicional do tempo e é mais um aspecto de tudo o que a pulsão busca e não encontra, de uma satisfação com resto, de uma apropriação impossível que faz com que a pulsão contorne e escape do objeto para voltar à sua fonte, reciclando ritmicamente seu ímpeto. Parece nos revelar aí o caráter pulsante, rítmico da temporalidade (Schneider, 1996, pp. 345-352). O caminho entre a fonte e o objeto, entre o ímpeto e sua satisfação parcial, corresponde graficamente à curva que descreve a tensão de acordo com o princípio de desprazer-prazer, que se constitui também nessa autopercepção do tempo.

3. Na investigação das experiências de privação sensorial, onde não se dispõem de referentes externos tanto naturais como culturais da temporalidade, os referentes internos passam a ter um papel vital para sustentar o funcionamento psíquico. Ainda que em um primeiro momento nos pareça que descobrimos neles os ritmos biológicos, as singularidades em que eles se estruturam permitem que os concebamos como ritmos do “*corpo-erógeno*”.

Resumo

O texto propõe a reflexão sobre distintas temporalidades: históricas, culturais, naturais e psíquicas em sua ação recíproca, especialmente em suas interações com o sujeito que, estando em um tempo (época), por sua vez, temporaliza. A psicanálise introduziu uma variante decisiva à ideia de sujeito ao descentralizar o seu núcleo determinante do Eu temporalizador, situando-o no inconsciente atemporal que aparece nos “contratempos” inesperados do sintoma, do sonho, dos lapsos etc.

São percorridos os distintos momentos da obra freudiana onde pode ser pensada a ideia de tempo cronológico em psicanálise em relação com o objeto do mundo, a percepção, a representação e a investidura pulsional. Tanto a presença-ausência do objeto como a alternância da investidura pulsional marcam um ritmo e na autopercepção desse ritmo parece radicar a ideia de tempo cronológico.

Essa ideia de tempo pode ser modificada tanto por razões que poderíamos chamar de “internas”, pulsionais, representacionais, elaborativas (diferentes incidências, por exemplo, de momentos ou estados de ansiedade, angústia, depressão, inibições etc.), como por razões do mundo vinculadas aos outros e sua interrelação na cultura (desejo do Outro, sistemas de intercâmbio, qualidade dos objetos produzidos etc.). Percebemos na nossa época um encolhimento das sequências temporais cronológicas e um deslizamento e salto na relação com os objetos e no pensamento. No entanto, é notório que esse funcionamento, que pode evocar um esmagamento elaborativo, também introduziu maior liberdade de eleição e uma forma de processar o excesso de objetos oferecidos, e também produziu diferentes formas de produção metafórica altamente simbólicas. Para a psicanálise o desafio é encontrar nessas novas formas de funcionamentos as novas ordens com que se constroem fantasias, pensamentos e sintomas, novos caminhos e formas da sexualidade, além de produções artísticas.

Palavras-chave: Tempo, Temporalidade, Pulsão, Representação.

Candidata a palavra-chave: Après-coup.

Abstract

The text opens the reflection on different temporariness: historic, cultural, natural and psychic in their reciprocal action, especially in their interactions with the subject, who being on a time (age), at the same time, temporizes. The psychoanalysis has introduced a decisive variant to the idea of subject when decentralizing its Self temporizing determinant nucleus, locating it at a-temporal unconscious which appears in the unexpected reverses of the symptom, the dream, lapsus etc.

A journey through the different moments of the Freudian work is made where the idea of the chronological time in psychoanalysis related with the world object can be thought, the perception, the representation and the impulse investiture. The presence-absence of the object as well as the alternation of the impulse investiture mark a rhythm and in the auto perception of this rhythm seems to be the idea of the chronological time.

Psicanálise na infância: Em defesa de certo tempo

“Sim, eu entendo. Sem transformação, o homem é um lobo sempre que há ocasião.”

BYRON¹

Há quem defenda a arte, literatura em especial, como uma profecia. Seriam páginas ciganas, lendo destinos nas mãos dos olhos que leem. E são, porque, às vezes, acontece.

Vinte mil léguas submarinas antecipou a invenção do submarino. 1984, um mundo mais voyeurista e menos humano.

Até pode ser exagero dizer que *Édipo rei* profetizou a psicanálise, e que Sófocles previu Freud, mas, se Freud não visse o que Sófocles vira, a psicanálise seria menos olhada.

A literatura tem algo de tempos fusionados, como no inconsciente, presente, passado e futuro na mesma dimensão. Ainda ontem, Shakespeare e Hamlet previram a ambivalência de hoje.

Toda grande obra prevê. Talvez porque esteja próxima do sonho, que está perto do inconsciente, que fala de um futuro como se fosse passado. E só o presente da leitura existe.

J.M. Barrie (2006), com *Peter Pan*, previu. Autor e obra estão banhados de contemporaneidade. Barrie previu o que, anos depois, Golse e Braconnier (2008) chamariam de “criança sem direito à infância”.

É o que vemos em crianças de famílias mais carentes e o quanto têm de trabalhar em casa ou na rua. Em crianças de famílias mais abastadas e o quanto têm de cumprir ferrenha agenda, com pouco espaço para o que mais necessitam: brincar.

Sem direito à infância também pode ser definido como a necessidade de atender ao desejo alheio (parental) de terceirizar realizações não obtidas e ter de abrir mão do seu: ser desejado, amado, cuidado. E, novamente, brincar.

Às vezes, um tratamento analítico com uma criança pode ser resumido pela máxima: restituir o espaço de direito à infância através do brincar e da redução da projeção de fantasmas patogênicos

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.

1. Tradução de Augusto de Campos.

dos pais nos filhos. E, sobretudo, restituir o tempo, objeto escasso na contemporaneidade.

Freud (1914/1996), outro literato profeta, previu isso, ao descrever os bebês como majestades que surgem para redimir o desejo (narcisista) de seus pais e vivendo o drama de uma vida que não é a sua. Aqui, a Terra do Nunca é o paraíso, a possibilidade de dizer *não* a demandas alheias.

A psicanálise, na infância, também constrói essa terra, espaço onde se recupera a autoria de um desejo. E de um tempo. Entre o nunca e o sempre –terra do às vezes–, ela oferece momentos sagrados de encontro e elaboração –tempo– da independência emocional. Beber do outro para achar a sede de si.

A falta de direito à infância está presente no começo do livro. O começo de *Peter Pan* não é brincadeira. João, Miguel e Wendy são três crianças inundadas pelas preocupações de seus pais. Não é fácil sustentar uma família na Inglaterra do século XX. Isso é atual. E universal.

Referimo-nos à versão completa (do livro)¹, na exímia tradução para a língua portuguesa de Ana Maria Machado. Detivemo-nos pouco no cinema. Depois explicaremos por quê.

No princípio, o embate está criado. Endereçado à alma da criança, constrói a intriga necessária para representar a infância: o bem (Peter Pan, Wendy, seus irmãos, os meninos perdidos) contra o mal (Capitão Gancho, Barrica, Metido a Besta, piratas). Assim, expõe a casca da metáfora de um embate maior, com mais lados.

De um lado, o mundo adulto, sem paciência para as crianças. Porque a vida é dura. Há despesas, são três os filhos. Porque os adultos cresceram e agora brincam menos. O cotidiano pesa; ele até mata, segundo Maiakovski (citado por Jakobson, 1931), especificamente, e os amantes em geral. Há um exército a postos no princípio da realidade.

Por outro lado, há o desejo de ser criança. Perder tempo. Não trabalhar. Inventar. Fazer o que se quer, rançar com o que não quer, como a psicanálise tenta restabelecer junto às famílias. O frescor do exército posto no princípio do prazer.

Os dois exércitos estão em alerta. Olham-se. Examinam-se. Medem forças, e ambos são frágeis. Haverá guerra. A guerra da vida e da morte. Da infância e do crescimento. A batalha inevitável das gerações entre a possibilidade de continuar (Eros) e de estancar (Tanatos).

A mãe, suficientemente boa (Winnicott, 1965), toma partido das crianças. A empregada, também. A babá, um cachorro São Bernardo chamado Naná, idem.

Brinca-se com as palavras, como em *Alice no país das maravilhas* (Carrol, 1961). Com o sentido, como nas boas histórias. Perde-se tempo para ganhar espaço mental. A infância também é maravilhosa.

2. As citações do livro infantil são sempre de Barrie, J.M. (2006). *Peter Pan*. (A.M. Machado, Trad.). São Paulo: Salamandra.

E com sentido. Brinca-se com as sombras. A infância também é assustadora, sombria.

A luta é dura, a realidade tem ombros largos, músculos de tédio, lascas de destruição prestes a ser maciça; é feita de perdas e ganhos, e ambos doem.

Precisa reforço de gente (matriz de apoio) e de lugar (espaço psíquico) para não perder com depressão ou angústia. Para perder com tristeza digna (da vida) a fim de ganhar o que é de direito e desejo.

Aí aparece Peter Pan e a sua terra:

“[...] A Terra do Nunca é, sempre, mais ou menos uma ilha, com manchas surpreendentes de cores aqui e ali, com recifes de coral e embarcações cheias de mastros se fazendo ao largo, com selvagens e covis solitários, com gnomos que quase sempre são alfaiates, com cavernas por onde correm rios, com príncipes que têm seis irmãos mais velhos, e uma cabana que está caindo aos pedaços e uma velha muito velha de nariz torto” (p. 15).

O cenário é mais interessante do que a realidade, que os números do pai, que a prosa do cotidiano. Compõe a poesia da beleza de que precisamos todos, desde bebês.

A Terra do Nunca se presta a ser um esboço do espaço potencial, descrito por Winnicott (1971), o mais poeta dos psicanalistas. Ele soube descrever esse lugar, onde “não tem distâncias chatas entre uma aventura e outra” (p. 16).

É como se toda segunda-feira fosse o prolongamento do domingo, não se acordasse de manhã cedo, não tivesse tema nem banho ou a necessidade de vestir a roupa que não se quer vestir, escovar os dentes, cumprimentar os padrinhos. Tomar vacina de vez em quando ou leite todos os dias.

Há um detalhe importante. A senhora Darling, mãe das crianças, nunca duvidou da existência de Peter Pan. Soube se iludir até vê-lo e, assim, poder iludir. O espaço potencial de ilusão sucede-se a cada frase: “Se você, ou eu, ou Wendy, qualquer um de nós, estivesse lá acordado nessa hora, teríamos visto que ele era muito parecido com o beijo da senhora Darling” (p. 21).

Trata-se de algo que se constrói entre o ego em formação e a mãe. Está longe dela, mas guarda rastro do seu cheiro, como um pano amassado, babado. E fundamental para as despedidas desta vida.

Há outras confirmações na poesia das frases. O psicanalista Pavlovsky (1980) também fez poesia ao valorizar a importância de um espaço lúdico, construído na infância e na psicanálise da infância. Ele nasce na brincadeira de um grupo que compartilha a ilusão, ou entre a dupla analista-paciente. Internamente, acreditam nela. Externamente, saem fortalecidos: “A diferença entre ele (Peter Pan) e os outros meninos, nessas horas, é que os outros sabiam que era faz-

de-conta, mas, para ele, faz-de-conta e de-verdade eram exatamente a mesma coisa” (p. 102).

Que lição de infância e elogio a ela: “[...] A coisa mais encantadora nele era que tinha todos os dentes de leite” (p. 21).

A obra passa páginas, mostrando que conhece uma criança, essa que fomos e somos ao acreditar na fantasia para digerir a realidade. Tem de brigar com leões soltos nas ruas, índios nos desfiladeiros, nomear conteúdos sanguinolentos até acalmar-se e encontrar as se-reias na lagoa. Agora, tornar-se politicamente correto e evitar metáforas violentas seria desconhecer o que realmente se passa na cabeça de uma criança, repleta de embates vitais (Mannoni, 1979).

O livro compreende e descreve a luta. A vitória será a possibilidade de separar-se. De crescer para viver a própria vida. Encontrar-se:

“- Será que pode acontecer alguma coisa com a gente, mamãe, mesmo de luz acesa?

- Não, meu tesouro –disse ela.– Essas luzes são os olhos que as mães deixam quando saem, para vigiar e tomar conta dos filhos”.

As boas histórias são atuais. São como os olhos de mãe e pai. Seu objetivo principal talvez seja o mesmo da luz no corredor: discretamente, acender a presença na ausência. A psicanálise, na infância, valoriza as histórias e o narrativo. Circula entre a ausência e a presença. Constrói representações para elas.

Peter Pan conta a história de uma criança que não quer crescer. Ficou mais atual ainda, porque esse desejo está mais presente em uma sociedade que perde as referências parentais, e a autoridade se torna autoritária. Em uma sociedade narcisista, que já não aceita envelhecer. Ou morrer. Ou perder tempo para viver. Que elixir da eternidade (aparente) seria mais eficaz para os pais do que ter um filho que não cresce? Assim, não precisam morrer.

Cem anos apagaram, mais ainda, a hierarquia necessária à família, moldada pela diferença de gerações. Bem o que faltava a *Peter Pan*. Bem o que falta hoje e adentra os nossos consultórios. O resultado inverte o sentido, com uma ditadura familiar, gerando crianças tiranas como eram *Peter Pan* e a sua profecia. Como na frase seguinte:

“- [...] Hoje em dia as crianças sabem tanta coisa que logo deixam de acreditar em fadas. E cada vez que uma criança diz: ☒Eu não acredito em fadas☒, em algum lugar uma fada cai morta” (p. 47).

Ao olharmos para as classes mais humildes, vemos o trabalho infantil, intra ou extrafamiliar. Ao olharmos para as classes mais abastadas, vemos a trabalhadora de crianças, tentando dar conta das exigências (narcísicas) de seus pais e submetidas a ferrenhas jornadas de preparação para o futuro: inglês, francês, tênis, ginástica olímpica. E natação. E se afogam no presente, o tempo mais verdadeiro e talvez o único (Santo Agostinho, citado por Ricoeur, 1983).

Nascemos frágeis, dependentes. Para nos defendermos, reagimos com onipotência. Para abandonar a onipotência e sermos suficientemente felizes no amor, no trabalho e na transcendência, precisamos brincar que a fada está viva e basta um pozinho para voar.

Matar uma fada, precocemente, é trágico.

Na contemporaneidade, as fadas estão sendo mortas cedo demais. Já não há latência, período de elaboração entre a infância e a puberdade. Ou, nesse sentido, da elaboração do luto pela fada que se perde. Muitas vezes, o tratamento analítico, na infância, vem para repor fada e luto e tempo. As próprias crianças deveriam calar as fadas quando achassem que é a hora. Nessa, os pais não deveriam mandar. Nem os analistas.

Toca-nos, em *Peter Pan*, o fato de ele chamar as crianças no começo da história. Cada um tem seus motivos para o encontro. O das crianças é a necessidade de criar o mundo da imaginação, fugir dos números dos pais, do prosaico, do cotidiano. Semear a poesia e a fantasia que deem conta do real e abram os espaços do maravilhoso.

O motivo de Peter Pan é mais pungente ainda:

“- É que eu não sei nenhuma história, sabe? Nenhum dos meninos perdidos conhece nenhuma história” (p. 51).

A criança que se analisa também quer ouvir histórias. Ela vem para refazer a história de sua vida. Como o adulto, com a diferença que o faz brincando, desenhando, fabulando.

Peter quer ouvir *Cinderela*. Isso nos comove, porque sugere que, na Terra do Nunca, onde tudo se realiza e todos se divertem com direito à infância, Peter Pan não pode crescer. Ora, para crescer, é preciso ouvir histórias. Somente elas podem nos conter, dar um nome aos sentimentos, construir memórias, consolar do crescimento, da vida e da morte. Para que possamos nos tornar menos despóticos, menos narcisistas e menos onipotentes. Mais humanos (Bettelheim, 1976).

Aqui, retomamos a questão prometida de termos tomado o livro, e não o filme, e estabelecemos uma possível cronologia nas relações pais-bebês, onde primeiro aparece o cinema real das trocas corporais; só depois vêm as histórias (as palavras), destino de corpos bem tocados. E, finalmente, o cinema de arte, consequência.

Eis a troca: Peter Pan dá o direito a Wendy, João e Miguel de saírem da realidade, repleta de dependência e morte. E construirão o lugar da imaginação, repleto de autonomia e vida.

Em troca, recebe o direito de ouvir histórias e sair da condição de menino perdido: “- Tenho ótimas notícias, meninos! Finalmente, eu trouxe para vocês a mãe que todo mundo queria tanto” (p. 98), anuncia Peter aos companheiros, quando traz Wendy.

Peter Pan, os meninos perdidos e a fada Sininho não passavam de crianças abandonadas pela mãe que desejavam reaver. A nossa neurose também é feita de abandonos, que a psicanálise historia, faz contar, representa. A título de exemplo, ele conta a sua história:

“- Achava que minha mãe também ia deixar sempre a janela aberta para mim. Por causa disso, fiquei longe de casa durante muitas e muitas luas, até que um dia voei de volta. Mas a janela estava com grades, porque minha mãe tinha se esquecido de mim completamente, e havia um outro menininho dormindo na minha cama” (p. 164).

Sim, a mãe que dá direito à infância e garante o dever de perdê-la através do encontro com as histórias e o crescimento. Encontro ou reencontro, porque a sombra da mãe deve ter havido, minimamente, para que se procure o sol de outra. E, por dentro, nunca seja perdida.

Peter Pan encontrou as crianças ao procurar a sua sombra. Ou a da mãe, como no final da história, quando se recusa a ser adotado pela senhora Darling: “[...] Uma senhora bonita, mas não tão bonita como a minha mãe. E ela tem a boca cheia de dedais, mas não tem tantos dedais como a minha mãe tinha” (p. 235).

Ele foi incapaz de tirá-la da idealização, outro objetivo da psicanálise, nessa fase, e, com a criança recomposta, em todas as outras. No rastro do mesmo tema, Barrica pergunta a Metido a Besta, auxiliar de Capitão Gancho:

“- O que é uma mãe?” (p. 129).

O livro conhece a resposta. Ele sabe o que é uma mãe e uma criança. A título de exemplo, Wendy chega cantando para os seus novos filhos:

“Eu queria uma casinha
De paredes bem vermelhas,
Linda e pequeninha,
Musgo verde em vez de telhas” (p. 104).

A linguagem é essa, com rimas, prosódia, música, feito mãe e filhos constroem a sua casa, em possível contradição com o que dissemos, já que há palavras desde o início. Mas com ritmo ou harmonização afetiva (Stern, 1997), ligação nada prosaica e toda musical do que realmente importa e estrutura a relação de um bebê e sua mãe.

Com a mesma sabedoria, um dos meninos perdidos, o Piuí, quer descarregar em alguém. Barrie descreve: “E, embora fosse um menino meio bobinho, sabia que a gente pode sempre jogar a culpa nas mães, porque só elas aceitam sempre” (p. 201).

Para terminar a casa, só falta a chaminé, como num conto tradicional. Eles a fazem com o chapéu do João. Ela fica vulnerável (aos lobos à espreita), mas também permeável para entrar e partir (a liberdade à espreita). Crescer é mesmo um risco necessário.

Barrie sabe tanto de mães que faz Wendy reagir ao pedido de maternidade: “-Será que eu devo? [...]. - É claro que eu adoraria, ia ser ótimo tentar, mas é meio assustador, sabem? É que eu sou apenas uma menina pequena, não tenho nenhuma experiência [...]” (p. 107).

Wendy compreendeu a ambivalência da impossível tarefa materna e chega a expressar inveja das solteironas. Barrie dá o direito winnicottiano (1969) do ódio: “Às vezes, eu acho que criança não compensa o trabalho que dá” (p. 152).

Toda mãe volta a ser uma menina pequena (Bydlowsky, 1997). Assim, consegue fazer a grande viagem de, a partir de um objeto externo, ocupar a mente e o coração do filho. Depois, desocupar. O trajeto é descrito no encontro de João e Miguel com o Capitão Gancho, na guerra.

Gancho, infantil como ele era, tenta seduzir os meninos a fim de engajá-los em sua luta. Eles se entusiasmam, especialmente quando pensam na possibilidade de não precisarem fazer prova de matemática. Está quase tudo acertado, agora só falta que eles jurem “Abaixo o rei!”

Recusaram, talvez porque a mãe suficientemente boa era capaz de manter viva a imagem (o nome) do pai (Lacan, 1956/1995). Pouco antes, João havia pedido a Wendy-mãe para ocupar o lugar de Peter-pai, em sua ausência. E ouviu: “- Sentar no lugar do pai, João? – Wendy ficou escandalizada. – É claro que não!” (p. 151).

Barrie sabe tanto de filhos que faz Peter Pan comentar: “- O que nós estamos precisando é só de uma pessoa simpática e maternal”.

Peter compreendeu muito bem o peso de maternar. E o quanto pode ser elevado quando baixam as exigências. E o quanto, hoje, trabalha-se a parentalidade na psicanálise da criança.

Mãe (substituta) e filhos, enfim, se encontram. Em seguida, ela passa a inundá-los de limites, mandando-os secarem os pés e irem para a cama. Só haverá tempo de ouvir *Cinderela*. Eles exultam como uma criança do século XXI, ao encontrar limites, fornecidos com firmeza e diálogo. E histórias, ou seja, amor. A psicanálise da infância circula por esses temas.

Agora sim as crianças podem lutar contra o Capitão Gancho, a dependência, o Barrica, o medo, o Metido a Besta, a separação.

A luta é árdua, como um crescimento. Tem de descer por árvores ocas. “Um massacre”, como descreve Barrie, uns são transformados em estátua ou até mesmo morrem para que outros vivam, como os meninos perdidos, agora crescidos.

A guerra foi vencida com inteligência. Estratégia, diria o exército. Mentalização, diria a psicanálise. Peter Pan faz-se passar pelo crocodilo, imitando o seu tique-taque. Assim, confunde e apavora Gancho. Os meninos vencem e acham a mãe ao acharem uma história.

Somos todos uns meninos perdidos até encontrarmos uma história –a psicanálise– que nos represente ou console do que perdemos ou vamos perder; ou do que fantasiámos que perdemos: o braço do Capitão, devorado pelo crocodilo. Somos todos inundados de crocodilos, castração, realidade. Muitas vezes –ou todas–, somos salvos pela imaginação. Que nos ajuda a superar as faltas da vida e da morte, ao contrário do Capitão Gancho, apavorado com o crocodilo como

uma criança que não aceita perder, renunciar, crescer. A psicanálise, na infância, está de olho em tudo isso: fomentar a imaginação, estimular certas renúncias em troca de crescimento.

A atualidade de *Peter Pan* passa também por ser uma história bem escrita, que nos acolhe. Ela compreende uma criança quando diz: “Sininho não era de todo má. Ou melhor, nesse momento ela estava sendo toda má, mas, por outro lado, muitas vezes era toda boa. As fadas têm que ser sempre ou uma coisa ou outra porque, como são tão pequenininhas, infelizmente só há lugar para um sentimento de cada vez” (p. 74).

A psicanálise leva páginas e páginas para tentar explicar o que pais e filhos aprendem na vida. O quanto, às vezes, somos pequenos demais para tantos e complexos sentimentos. Mas talvez ela ainda seja um dos guardiões dos direitos e deveres de um desejo. Na infância, é. Uma literatura, como essa, certamente.

Ainda uma palavra sobre a brincadeira: *Peter Pan* é uma obra, como os contos tradicionais, sobre o desejo de não crescer. Só depois de brincar disso, Wendy e seus irmãos crescem. Os meninos perdidos também, com exceção de Peter Pan. Ele não quer mãos agarrando pastas nem corpos se dirigindo ao escritório, símbolo da permanência de um lado mais infantil, sem o qual a vida ficaria sem tempero. Mas que seja uma parte, pitada, naco, porque, se tomar conta de tudo, acabará no clima trágico da alta conta a ser paga quando não se cresce: “Um menino que tinha vivido inúmeros prazeres que outras crianças nunca terão. Mas que agora estava olhando pela janela para a única alegria da qual ele estava barrado para sempre” (p. 239).

A psicanálise da infância lembra a mãe que ilude e desilude. E constrói e destrói o Peter Pan, criando condições para a alegria dos encontros, reencontros e dos novos vínculos. A alegria da transmissão, que Wendy proporcionará à sua filha Jane, que o fará com a sua filha Margaret: “O caso é que ela tinha crescido. Você não precisa ficar com pena. Ela era do tipo que gosta de crescer [...]. Os anos se passaram e Wendy teve uma filha. E isso não devia ser escrito com tinta comum, mas com outro líquido” (p. 248).

A trama passa pela história dos pais que, ao ser contada, encanta e estrutura seus filhos: “- Você pulou uma porção de pedaços [...]” (p. 251), reclama Jane, fascinada com essa verdadeira transmissão (“o outro líquido”), que a torna capaz de ir à Terra do Nunca e tornar-se para sempre a mãe de uma menina que, um dia, vá para lá também.

Há também, no crescimento, o reencontro com os pais, agora menos idealizados: “- Deixa eu ver papai –pediu Miguel, ansioso, aproveitando para olhar bem. – É menor do que o pirata que eu matei [...]” (p. 237).

A sorte da senhora Darling é pior ainda: “A senhora Darling, a essa altura, já estava morta e esquecida” (p. 249).

Pode estar ali um dos aspectos mais importantes e difíceis da parentalidade, retomado pela psicanálise: conquistar a desidealização

para que o crescimento dos filhos (pacientes) realmente apareça. Com autonomia e liberdade e o tempo necessário para isso.

Se pensarmos que, no século XXI, estamos lutando pelo direito à infância e pelo retorno do narrador sem pressa de contar (Benjamin, 1991), eu desconheço outra história mais representativa e necessária do que essa.

Resumo

Neste artigo, o autor desenvolve ideias sobre a relação entre a psicanálise de crianças e as representações sociais do mundo contemporâneo. O ponto de partida é a obra clássica Peter Pan. Estão incluídos os aspectos atuais da psicanálise como o excesso (em demasia para se adaptar), o tempo reduzido (na cultura, na infância, na clínica e no livro). A ideia é estabelecer possíveis relações entre esses aspectos, a origem do sofrimento das crianças e a importância contemporânea dessas habilidades na adaptação de um ajuste na atualidade.

Não há conclusões definitivas e se assinala a importância da literatura, esse potencial de trabalho como referência para entender melhor o mundo atual, suas implicações na compreensão da infância e a construção da psicanálise neste período, com atenção especial a aspectos como falta de infância e de tempo.

Palavras-chave: *Infância, Psicanálise de criança, Literatura, Mundo interno, Mundo externo.*

Abstract

In this article, the author develops ideas about the relationship between child psychoanalysis and the social representations of the contemporary world. The classic literature of Peter Pan is the starting point. Current aspects of psychoanalysis as the excess (too many to fit), the reduced time (in culture, childhood, clinic and book) are included. The idea is to establish possible relationships between these aspects, the origin of child suffering and the contemporary importance of these skills in adaptation of an adjustment in the present.

There are no definitive conclusions but the importance of literature as a potential work is pointed out as a reference to better understand the present world, its implications in childhood comprehension and construction of psychoanalysis in this period, giving special attention to such aspects as lack of time and childhood.

Keywords: *Childhood, Child psychoanalysis, Literature, Inner world, Outer world.*

Referências

-
- Barrie, J.M. (2006). *Peter Pan*. (A.M. Machado, Trad.). São Paulo: Salamandra.
-
- Benjamin, W. (1991). *Écrits français*. Paris: Gallimard.
-
- Bettelheim, B. (1976). *Psychanalyse des contes de fées*. Paris: Robert Laffont.
-
- Bydlowski, M. (1997). *La dette de vie – Itinéraire psychanalytique de la maternité*. Paris: Puf.
-
- Campos, A. de (2009). *Byron e Keats – Entreversos*. Campinas: Unicamp.
-
- Carroll, L. (2007). *Alice au pays des merveilles*. Paris: Gallimard.
-
- Freud, S. (1996). Sobre o narcisismo: Uma introdução. In Freud, S., *Edição standard das obras psicológicas completas* (Vol. XIV, 77-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914)
-
- Golse, B. & Braconnier, A. (2008). *Nos bebês, nos ados*. Paris: Odile Jacob.
-
- Jakobson, R. (1931). *A geração que esbanjou seus poetas*. São Paulo: Cosac Naify.
-
- Lacan, J. (1995). *O seminário – A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956-1957)
-
- Mannoni, M. (1979). *La théorie comme fiction*. Paris: Seuil.
-
- Pavlovsky, E. (1990). *Espacios y creatividad*. Buenos Aires: Busqueda de Aylly.
-
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et et récit. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
-
- Stern, D. (1997). *La constellation maternelle*. Mesnil-sur-l'Estreée: Calmann-Lévy.

Vicissitudes do tempo

*Meu Deus, como o tempo passa!,
dizemos de quando em quando;
afinal, o tempo fica,
a gente é que vai passando.*

JOÃO DE FREITAS, *Vida vivida (fado)*

O tempo da vida

O rosto atemporal, como talhado em pedra, de Argentina Santos, superconcentrado e com os olhos fechados, quase em transe, começa a ocupar toda a tela quando a câmara se aproxima, pouco a pouco¹, enquanto ela extrai cada nota, cada palavra, cada matiz desse comovedor fado, cantado com toda a sua alma, gemido com todo o seu ser, com uma emoção que a arrebatava e que é transmitida a quem a contempla, a quem a escuta. Lamento doloroso pela vida que passa e se perde, queixa pela presença assediadora do temor de que acabe logo, choro pela juventude que vai embora e não volta (“volta sempre a primavera/só não volta a mocidade”), os versos simples, diretos, quase de senso comum, calam fundo na sensibilidade de cada um e provocam identificação imediata. Quem não se reconheceria neles?

Passa o tempo ou passam as pessoas? De um certo ponto de vista, tanto faz; a experiência do tempo é a do que é mutável, o volúvel, o passageiro. Trata-se, antes de mais nada e especialmente, do tempo da vida, um tempo que, na condição de humanos, é sabidamente finito, limitado.

Dessa forma o vivia um homem já idoso, que transitava os últimos dias de uma doença terminal, escutando e voltando a escutar, várias e várias vezes, em seu leito de doente, a *Misa criolla* de Ariel Ramírez. Era algo bastante estranho, já que não era cristão nem acreditava em nada, e também não era o aspecto puramente musical e artístico o que o atraía. Ele gostava especialmente de escutar o “Glória”, aquelas palavras da missa que pedem “paz aos homens”, palavras que ele reproduzia cantarolando, transformadas em “passam os homens”. E

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

1. Trata-se do filme *Fados* (2007), de Carlos Saura.

essas palavras que ele acreditava ouvir, e que repetia, lhe davam de fato algo de paz, talvez a de saber que o transe que estava atravessando solitariamente, seu destino pessoal já inexorável, não era produto de um caprichoso acaso que o havia afetado em desgraça, mas sim algo que reafirmava a condição mortal que o unia ao restante dos seres humanos: os homens passam e, como o tempo fica, passarão outros homens.

Não é difícil identificar os mecanismos psíquicos que fazem com que essa não desejada índole mortal do ser humano seja transformada em obra destruidora do tempo, da sua incessante passagem; já não se pensa então que o período de uma vida humana é limitado, mas se atribui à ação do tempo o ato de acabar finalmente com ela. O tempo, que traz o declínio e a morte, se torna dessa maneira o inimigo contra o qual é necessário lutar com todos os recursos possíveis – bem precários, sem dúvida, quando não francamente irrisórios – para ganhar... um pouco mais de tempo. Já que não é possível detê-lo nem fazer com que retroceda, muitas vezes trata-se apenas de conseguir dele uma aparência: que pelo menos não sejam percebidos os seus efeitos.

O que é o tempo?

Não sabemos nem sequer o que é o tempo. Não sabia Santo Agostinho (1993), que confessava há 16 séculos sua perplexidade: “O que é, então, o tempo? Sei bem o que não é, se a mim não me perguntam, porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, não sei” (p. 327). Mas nosso saber a respeito não é maior agora: Ilya Prigogine, que abordou centralmente a questão do tempo a partir de uma perspectiva científica, indicava até ontem que “não sabemos mais do que Santo Agostinho sobre o que ‘é’ o tempo” (Prigogine & Stengers, 1990, p. 211). “Tempo e morte (são) duas noções inextricavelmente ligadas que nos constituem, mas que, no entanto –ou precisamente por isso –, não são matéria de um saber”, diz Diana Sperling (2012). Inerentes ao humano no homem, o tempo e a morte são, por essa mesma razão, inelutáveis e impossíveis de ser apreendidos em um saber, em um conceito. Kant (1976), que faz em sua *Crítica da razão pura* uma “exposição metafísica do conceito² de tempo”, esclarece, no entanto, que o tempo não é para ele um conceito empírico nem discursivo, e sim um *a priori* transcendental; não é resultado de nenhuma experiência vivida de um sujeito humano, mas condição prévia de toda experiência, “forma pura da intuição sensível” (p. 184).

Também não são objetos imediatos da experiência. Não há experiência vivencial possível da morte. Quanto ao tempo, Bergson (1956) teria desejado instituir sua realidade como experiência puramente subjetiva, como dado imediato da consciência, sob a forma da *duração pura*, “uma realidade que todos captamos a partir de dentro, por in-

tuição, e não por simples análise; é nossa própria pessoa em sua fluência através do tempo; é nosso eu que dura” (p. 18).

É difícil, a partir da psicanálise, validar essa primazia concedida à introspecção, ao autoconhecimento do ego, ao saber puramente intuitivo, para fundar sobre ela o real do tempo.

Certamente, é essa impossibilidade do tempo –tanto a de reduzi-lo a ser o produto de uma experiência como a de capturá-lo em um conceito, em um saber– o que melhor expressa sua realidade: o real do tempo é a sua impossibilidade, seu não escrever-se sem cessar (Lacan, 1973/1981, p. 114); é o resto inapreensível que fica de todas as formulações, de todos os discursos sobre o tempo, resto que torna inconsistente todo saber sobre ele, tal como atestou Santo Agostinho de uma vez por todas.

A multiplicidade de saberes sobre o tempo

Essa impossibilidade é a causa da multiplicação de saberes sobre o tempo, saberes que se proliferam, construídos de modos muito diferentes, com elementos muito diferentes, a partir de óticas muito diferentes, que respondem a necessidades muito diferentes –e frequentemente em contraposição. Necessidades cognoscitivas, práticas e instrumentais: formulações míticas, religiosas, artísticas, filosóficas, científicas, sociais, psicológicas etc. Vale completamente para isso o que Lacan (1954/1984a, p. 384) afirma sobre “a discordância manifesta entre os diferentes sistemas simbólicos que ordenam as ações; os sistemas religioso, jurídico, científico, político. Não há ali superposição nem conjunção dessas referências; entre elas há hiências, falhas, dilaceramentos. Não podemos, conseqüentemente, conceber o discurso humano como unitário”. Assim, por exemplo, Henri Poincaré (1898, p. 2) questionava as posturas de Bergson quando afirmava que, para a ciência, o tempo é um fator que deve ser medido com a utilização dos instrumentos mais precisos possíveis, e o registro subjetivo não serve para isso, sem esquecer, além do mais, que, como esse tempo psicológico transcorre em consciências totalmente diferentes (p. 6), as experiências vividas são impossíveis de unificar: se o real do tempo fosse a duração pura captada intuitivamente, deveria haver “tantos ‘tempos’ como ‘durações’” (Ferrater Mora, 1994, p. 3.499), os das experiências de cada consciência. Por esse tipo de razões é que, no entender de Prigogine et al. (1990, p. 22), o propósito de Bergson de propor outro método de pesquisa científica que tomasse por base o que para ele era a realidade do tempo e que, além disso, desse precisão e certeza terminou por fracassar.

E o sociólogo Norbert Elias (2000) questiona, por sua vez, a concepção kantiana do tempo como *a priori* da experiência (p. 48) e sustenta que o que Kant instaurava como condição permanente de toda experiência humana é na verdade “resultado dos esforços práticos e teóricos de uma longa cadeia de gerações” (p. 74). Diferencia, além disso, o tempo tal como utilizado pela física e pelas ciências da

natureza – “um conceito de um alto nível de síntese” – do tempo utilizado como mecanismo de regulação e coordenação das práticas das sociedades humanas (pp. 55, 64), desde as mais primárias, como os períodos de plantio e colheita ou as festas e ritos culturais, até as mais sofisticadas, onipresentes nas sociedades mais avançadas e que tornaram necessária a criação e o aperfeiçoamento de instrumentos tais como o relógio e o calendário, que servem de marco social para determinar o tempo.

Não parece factível então encontrar um discurso unificado e unificador sobre o tempo. “Não é fácil, caso seja possível, agrupar sistematicamente as concepções e investigações sobre o tempo e alcançar uma ‘concepção unificada’ que valha da mesma forma para as intuições do senso comum, a experiência comum do tempo, os experimentos biológicos e psicológicos, as concepções físicas, as análises epistemológicas e ontológicas, as especulações metafísicas, os cálculos lógicos etc.” (Ferrater Mora, 1994, p. 3.505). Tempo físico, tempo social, tempo subjetivo etc.: formas muito diferentes de conceber isso que se chama *tempo*; se é trabalho da filosofia ocupar-se das relações possíveis entre todas essas diversas construções sobre o tempo (Ferrater Mora, 1994, p. 3.505), nossa tarefa é outra: como enfrentar o problema do tempo a partir de uma perspectiva psicanalítica?

O tempo e a eternidade

Esses saberes sobre o tempo, que procuram abranger uma realidade fluente e fugitiva, são também recursos da já mencionada luta contra o tempo, outras tantas formas de detê-lo, de revertê-lo, de reduzir seu poder. Um lugar de destaque nesse aspecto é ocupado pela ideia de *eternidade*, presente desde as próprias origens do pensamento como um contraponto ao correr do tempo, que transcende a temporalidade e lhe serve de fundamento. Se para Heráclito o devir, o movimento, a mudança constante, a temporalidade era o elemento fundamental do real, a ponto de colocar em questão a própria persistência da coisa – como em sua famosa metáfora do rio onde é impossível banhar-se duas vezes (Llanos, 1968, pp. 106-107) –, Parmênides contrapõe pouco depois um enfoque oposto, que nega, porque ilusória, a realidade do tempo, da mudança, do movimento, e instala o Ser na imobilidade, na identidade consigo mesmo, na eternidade: o Ser verdadeiro é alheio ao tempo e ao devir (p. 137). As doutrinas extremas e antagônicas de Heráclito e Parmênides tornam absoluto cada um dos termos de um par de opostos – *tempo* e *eternidade* – que se implicam reciprocamente e que delimitam a problemática do tempo, desde o Panteão grego – onde Tempo ($\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) e Eternidade ($\alpha\iota\acute{o}\nu$) eram representados por dois deuses diferentes – até os dias atuais: “Para onde quer que nos voltemos, encontramos a mesma tensão entre o ser e o devir, entre a eternidade e o tempo”, aponta Prigogine et al. (1990, p. 190).

A dialética entre o constante e o mutável, o estável e o transitório, as mudanças e as permanências, o movimento e a imobilidade, a es-

trutura e a história, a tradição e a invenção, que caracteriza todos os aspectos de qualquer experiência humana, desdobra de formas diferentes essa contraposição entre o temporal e o eterno: o registro do movimento, o mutante e o mutável de toda realidade submetida à temporalidade, a começar pela própria realidade subjetiva, por um lado; e a necessidade de delimitar, dentro desse permanente devir, algumas constantes que ofereçam certo grau de estabilidade e identidade, por outro. Ainda sob o risco de fixá-los em uma espécie de idealidade temporal, seria impossível conhecer o mínimo do mínimo do mundo e das coisas sem a persistência outorgada pelo conceito³ e pelo nome⁴ –no final das contas, o rio, que conserva sempre o seu nome, é e não é sempre o mesmo, “sempre nunca diferente,/ mas nunca sempre igual”, como o escultor basco Eduardo Chillida classifica a obra de Johann Sebastian Bach–, tão impossível como seria para o sujeito reconhecer-se como sendo ele mesmo dentro do variável transcorrer de suas vivências, de seus estados, das transformações que aconteceram nele. Como diz Borges (1974a):

“...A causa verdadeira
é a suspeita geral e embaçada
do enigma do Tempo;
é o assombro ante o milagre
de que, a despeito de infinitos acasos,
de que, a despeito de que somos
as gotas do rio de Heráclito,
perdure algo em nós:
imóvel”.

(Final de ano. In *Fervor de Buenos Aires*, p. 30).

Essa necessidade lógica de fixar certas constantes dentro do fluir permanente e mutante da realidade se traduziu, no pensamento grego, no estabelecimento de uma ordem hierárquica: o tempo era levado em consideração “do ponto de vista de uma eternidade superior à ‘mera` temporalidade” (Ferrater Mora, 1994, p. 3.495). O modelo ideal do tempo era a eternidade imóvel, da qual aquele não era senão uma cópia menor. Assim expressa Platão (1952) no *Timeu*: “Chamamos de tempo (χρόνος) uma imagem móvel da eternidade (αἰών)” (p. 450). Imagem, diga-se, sombra ou reflexo da verdadeira realidade, que é imóvel e eterna. Inclusive a imagem mais perfeita dessa eternidade imóvel, o “arquétipo celeste” (Eliade, 1995, p. 16) constituído pelo regular movimento circular dos astros, pela perio-

3. “Lembrem-se do que diz Hegel sobre o conceito: o conceito é o tempo da coisa” (Lacan, 1954/1984, p. 351).

4. “Mediante a nomeação, o homem faz com que os objetos subsistam em uma certa consistência. Se apenas estivessem em uma relação narcísica com o sujeito, os objetos não seriam percebidos nunca mais do que em forma instantânea. [...] O nome é o tempo do objeto” (Lacan, 1955/1984b, p. 257).

que descreve (p. 13), enfoque que cria uma taxativa divisão entre as *ciências experimentais*, que conservam o lugar ideal da eternidade atemporal, por um lado, e as *ciências narrativas*, que se ocupam das histórias que se desdobram no tempo (Prigogine et al., 1990, p. 197), por outro. Partindo das consequências da segunda lei da termodinâmica e da produção de entropia, Prigogine propõe um novo enfoque da física que considere a “flecha do tempo”, “uma abertura [...] ao problema do devir” (p. 199), que lhe permita “descrever, à semelhança de outras ciências, um mundo aberto à história” (Prigogine, 2004, p. 25), tornando possível dessa maneira uma *nova aliança* – assim como o título de um de seus livros –, um “novo tipo de unidade do conhecimento científico” (p. 12).

Quanto ao valor subjetivo da ideia de eternidade, vale recordar o ponto de vista de Freud (1916/1998c, p. 309): “Essa exigência de eternidade deixa transparecer demais que se trata de um produto de nossa vida desiderativa para que possa reclamar um valor de realidade”, enfoque sugestivamente próximo ao de Stephen Hawking (1988) quando menciona “a tendência que temos as pessoas de crer em verdades eternas, tanto quanto ao consolo que nos proporciona a crença de que, ainda que possamos envelhecer e morrer, o universo permanece eterno e imóvel” (p. 23). No final das contas, também a física é feita por seres humanos...

O tempo a partir da psicanálise

Eternidade, atemporalidade, devir, linearidade ou circularidade do tempo, repetição, irreversibilidade, rituais, tradições: outros tantos aspectos da questão do tempo que não deixamos de encontrar, de formas muito diversas, em qualquer problemática analítica, tanto teórica como clínica, e inclusive técnica. Como pensar a construção da ideia de tempo em uma perspectiva psicanalítica?

Um ponto de partida poderia ser dado pela mais conhecida das definições aristotélicas, contida na *Física* (Aristóteles, 1952, IV, 11, 220a, p. 300): “O tempo é o número de um movimento segundo o antes e o depois”. Sem renunciar à eternidade platônica, Aristóteles propõe uma caracterização menos metafísica e mais operacional do tempo que, enquanto conserva seu vínculo com o movimento, enfatiza tanto seu aspecto mensurável como sua condição de dispositivo de medição: o tempo pode ser numerável –ou seja, medir– e é também número –vale dizer, medida– do movimento⁶. Já vimos que a medição é uma questão central para a concepção científica do tempo. Aristóteles introduz também um elemento de ordem, através dos conceitos de “antes”, “depois” e “agora”⁷, uma ordem que organiza uma sequência com uma direção e uma orientação precisas. E, por

6. “Não só medimos o movimento pelo tempo, senão que também o tempo pelo movimento, porque se definem reciprocamente” (IV, 12, 220b, p. 300).

7. Esse último conceito não aparece na definição citada, mas está presente em todas as suas deduções.

último, a definição implica a necessária suposição de que, como destaca Ferrater Mora (1994), se o tempo é número ou medida do movimento, deve haver “uma realidade ‘numerante’, sem a qual não haveria tempo” (p. 3.496). Essa necessária realidade que numera é para Aristóteles (1952) a alma: “Se não houvesse alguém para contar, não haveria nada que pudesse ser contado, ou seja que, evidentemente, não poderia haver número. [...] Mas se nada, a não ser a alma, ou a razão da alma, está qualificado para contar, não haveria tempo, a menos que exista a alma” (IV, 14, 223a, p. 303). Sem seguir Aristóteles em sua concepção da alma, é preciso destacar o lugar necessário que dá ao sujeito no que diz respeito à realidade do tempo: o tempo é número, mas sem sujeito “numerante” não haveria número nem tempo.

Dito isso, dado que “antes” e “depois” não são simultâneos, mas necessariamente sucessivos –o “antes” deve acontecer para dar lugar ao “depois”–, é necessário assumir que, para que o tempo possa ser medido, algo do “antes” deve persistir no sujeito no “depois”, para além do seu transcorrer, sem desaparecer totalmente; se passasse e se perdesse sem resto, também não haveria possibilidade de medição, e não haveria tempo. O que do “antes” subsiste no “depois” não pode ser senão uma marca, um rastro, um registro assentado em um sistema de memória que armazene algo desse “antes” e de todos os “antes” em que serão convertidos todos os “agora” e todos os “depois”. O tempo pressupõe não só o sujeito, senão também a memória.

Mas isso ainda não é suficiente para produzir o tempo, já que na memória não há tempo. Os registros de memória são coexistentes, sempre presentes, sempre atuais; não existe neles nem “antes” nem “depois”, senão apenas “agora”. O inconsciente, centro do aparelho psíquico, é pensado por Freud (1900/1998a) como um sistema de memória⁸, onde os registros mnêmicos são ordenados de acordo com diferentes parâmetros associativos: por simultaneidade em primeiro lugar, mas também “de acordo com outros tipos de encontro [...], por exemplo, relações de semelhança ou outras” (p. 532). Esses registros não são ordenados, no entanto, de acordo com a sucessão; se isso acontecesse, haveria no inconsciente um ordenamento temporal, algo que Freud (1915/1998b) descarta: “Os processos do sistema Inc são *atemporais*⁹, isto é, eles não estão temporalmente ordenados, não são alterados pela passagem do tempo, não têm, de modo algum, nenhuma relação com o tempo” (p. 184; também 1920/1989a, p. 28)¹⁰. Um hipotético aparelho psíquico que fosse puro inconsciente

8. “Das percepções que chegam a nós, em nosso aparelho psíquico fica um rastro que podemos chamar de ‘rastros mnêmicos’. E, à função referente a esse rastro mnêmico, chamamos de ‘memória’” (Freud, 1900/1998a, p. 531). “Nossas lembranças, sem excluir as que ficaram marcadas mais profundamente em nós, são em si inconscientes” (p. 533).

9. Grifo do autor.

10. A passagem da primeira à segunda tópica não modificou em nada estas ideias: “Dentro dele não existe nada que corresponda à ideia de tempo; não há reconhecimento da passagem do tempo e [...] nenhuma alteração em seus processos mentais é produzida pela passagem do tempo” (Freud, 1932/1989c, p. 69).

existiria em uma espécie de pequena e módica eternidade pessoal, em uma atemporalidade possível apenas, como veremos, no plano da ficção.

Como entra o tempo na subjetividade? A representação do tempo implica necessariamente o funcionamento do aparelho em sua íntegra: “A relação ao tempo prende-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema Cs” (Freud, 1915/1998b, p. 184), deriva “do modo de trabalho do sistema P-Cs, e corresponde a uma autopercepção deste” (1920/1989a, p. 28), do seu modo descontínuo de funcionar, “como se o inconsciente, por meio do sistema P-Cs, estendesse, ao encontro do mundo exterior, antenas que retirasse rapidamente depois que elas captassem mostras de suas excitações” (1925/1989b, p. 247). Trata-se evidentemente de uma metáfora biológica, que apenas sugere um mecanismo sem especificá-lo: “Sei que essas observações parecem muito obscuras, mas não posso fazer mais do que me limitar a indicações desse tipo” (1920/1989a, p. 28). Indicações que convidam a continuar o rumo traçado por Freud a respeito da construção da ideia de tempo, ampliando-o.

O tempo e o número

Bergson (1956) questionava a associação do tempo com o número, por entender que representa uma concepção espacializada do tempo, uma abstração matemática colocada a serviço da medição, que considera o tempo uma sucessão reversível de instantes discretos passíveis de serem medidos e contados; para ele, ao contrário, o real do tempo é a duração pura dos estados de consciência, que constituem uma multiplicidade não numerável, qualitativa e não quantitativa, e que formam uma sucessão contínua não reversível, que não pode ser nem medida nem contada, senão intuída.

É verdade que Aristóteles dá ao tempo o caráter de instrumento de medição do movimento, e também para as ciências em geral é um recurso para medir e contar, como destacava Poincaré (1898). Mas o número –ou, melhor, a série numérica– não é só um elemento de medida, mas sim, ainda antes, um dispositivo de ordem, uma sucessão onde cada unidade da série ocupa um lugar único, “antes” de alguma e “depois” de alguma outra unidade.

É a série numérica, não como elemento de medição, mas sim de ordem, que introduz nos sistemas mnêmicos inconscientes, em si atemporais, a possibilidade de uma organização em séries, em sucessões, dando o encadeamento dos “antes”, “agora” e “depois” que está, como já vimos, ausente nesses registros mnêmicos. Apesar do fato de que os conteúdos de cada “antes” e cada “depois” possam variar até o infinito, a sequência não muda. Só assim pode ser construído qualquer ordenamento temporal, e a própria ideia de tempo.

Por outro lado, diferentemente de Bergson, Freud considera que os estados de (in)consciência, os registros mnêmicos, são discretos e não contínuos. Se o inconsciente freudiano registrasse, ao modo de

Bergson, durações contínuas, não seria atemporal. E apesar de a contabilidade desses registros de memória poder ser discutida, não há dúvidas quanto ao fato de que são numeráveis no sentido de que são passíveis de ser ordenados em múltiplas séries ou sucessões. Justamente porque não se inscrevem como durações contínuas e imediatas é que podem ser associados de maneiras muito diferentes, constituindo sequências muito diferentes de “antes”, “agora” e “depois”, histórias muito diversas.

As “obscuras afirmações” de Freud atribuem à autopercepção do modo descontínuo do trabalho do sistema P-Cs a introdução do ordenamento temporal na atemporalidade dos registros mnêmicos. O tempo não seria, por essa perspectiva, um *a priori* kantiano, e sim o resultado da experiência autoperceptiva e consciente do sujeito.

Assim Freud (1920/1989a) dá a entender: “A tese de Kant segundo a qual tempo e espaço são formas necessárias de nosso pensar hoje pode ser submetida à revisão, à luz de certos conhecimentos psicanalíticos” (p. 28). No entanto, se seguirmos as reflexões anteriores sobre a necessidade e a função da série numérica na produção das sequências temporais, parece difícil pensar que cada sujeito possa, por si só, não apenas registrar suas próprias ações, mas, além disso, colocá-las em série e construir a partir daí a ideia de sucessão temporal. E inclusive se isso fosse possível, estaria sujeita a uma objeção parecida à que Poincaré (1898) fazia a Bergson: se cada sujeito produz a partir de sua própria experiência perceptual sua própria ideia da sequência temporal, como chegar a algum grau de socialização do tempo? Borges (1974b) o apresenta assim: “Se o tempo é um processo mental, como podem milhares de homens, ou mesmo dois homens diferentes, compartilhá-lo?” (p. 354).

A rigor, o sujeito não tem que construir essa série numérica onde são ordenados os lugares vazios dos “antes”, “agora” e “depois”, porque essa sequência já está constituída no Outro como um elemento da ordem simbólica que precede a existência do sujeito e que é recebida por ele como dom do Outro –ao lado da linguagem, das relações de parentesco, da lei, da cultura etc.–, por meio do “banho de linguagem” (Lacan, 1956/1994, p. 344) em que todo sujeito humano está mergulhado desde antes da sua vinda ao mundo. É sua inscrição no simbólico –enquanto falante, sujeito da lei, incluído em uma linhagem de filiação, depositário e produtor de uma tradição cultural– o que torna possível sua existência como sujeito humano. Essa assunção simbólica precede, ao modo de um *a priori* kantiano, toda possível experiência do sujeito. Como diz Lacan (1956/1994, pp. 57-58): “Na psicogênese corrente que atualmente nos fazem na análise, tudo se produz no estilo de um sonho idealista: cada sujeito é como uma aranha que extrai de si mesmo todo o fio de sua teia; aí está se envolvendo de seda em seu próprio casulo, e toda a sua concepção de mundo, ele deve tirá-la dele, e de suas próprias imagens [...] (para se relacionar) com objetos que terminarão sendo os objetos do mundo

humano, o nosso. [...] O sujeito não está nem isolado, nem é independente, e não é ele quem introduz a ordem simbólica”; pelo contrário, é ele quem se introduz em uma ordem simbólica que o precede, e dessa sua inserção depende sua própria existência e toda experiência subjetiva possível.

Com esses recursos, o sujeito poderá organizar sua própria construção do tempo, que terá um aspecto socializado, o representado especialmente pelo relógio, e outro aspecto pessoal e eminentemente subjetivo. Poderá, assim, ordenar temporalmente suas experiências, seus registros mnêmicos, configurando uma narrativa histórica altamente incerta e mutante, mas que será vital para se reconhecer como continuidade no fluxo mutável do vivido.

Essa construção temporal é que abre a possibilidade de qualquer experiência subjetiva, que transcorre não só no tempo linear e irreversível, que flui uniformemente de “antes” a “depois”, de passado a futuro, mas também em todas as outras formas temporais que podem ser encontradas na experiência analítica: no tempo circular e recorrente da repetição; no tempo reversível da *nachträglichkeit*, do *après-coup* e da re significação, que inverte a relação cronológica entre causa e efeito¹¹; no tempo da transferência, onde “a palavra atual, como a palavra antiga, está no interior de um parêntese no tempo, dentro de uma forma de tempo. Sendo idêntica a modulação de tempo, a palavra do analista tem o mesmo valor da palavra antiga” (Lacan, 1954/1984a, p. 352) etc. Não há subjetividade que não transcorra nessas diferentes dimensões da temporalidade.

Vicissitudes do tempo

O tempo destruído

Borges (1974c) tratou do enigma do tempo em muitas de suas narrativas e ensaios. Em um de seus textos, *Funes, el memorioso*, recria a curta história da vida de Ireneo Funes, um jovem de Fray Bentos que aos 18 anos, em decorrência da queda de um cavalo, ficou paralítico, reduzido à imobilidade, e dotado de uma memória prodigiosa: recordava tudo, até nos seus mais ínfimos detalhes, e não podia se esquecer de absolutamente nada (“Mais lembranças tenho eu do que todos os homens tiveram desde que o mundo é mundo [...] minha memória, senhor, é como depósito de lixo”). Toda tentativa de se libertar, pelo menos parcialmente, desse tormento –por exemplo, por meio da classificação de suas recordações e de reduzi-las a não mais do que cerca de 70 mil por dia– se mostrava completamente infrutífera. Sem entrar nas inúmeras derivações que o texto permite, é suficiente destacar, com relação ao tema que nos ocupa, que a total imobilidade a que Funes estava condenado obedecia mais a essa aterradora e opressora memória do que às consequências

11. “O fato é que cada escritor cria seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro” (Borges, 1974d, *Kafka y sus precursores*, p. 712).

físicas do seu acidente, ao fato de que, como outra das consequências da situação que padecia –que poderia ser considerada a derivação extrema, ficcional, de uma espécie de neurose traumática (Leivi, 2007)–, toda construção do tempo havia sido abolida nele.

“Duas ou três vezes havia reconstruído um dia inteiro; nunca havia duvidado, cada reconstrução, porém, já tinha requerido um dia inteiro.” A reconstrução do dia de “antes” não cedia lugar a nenhuma experiência possível do dia de “depois”, aquele onde o primeiro era reconstruído, já que o ocupava totalmente; era como se simplesmente o segundo dia não houvesse sido vivido, como se houvesse um “antes” que não acontecesse e não abrisse lugar, então, para um “depois”. A rigor, não havia nem “antes” nem “depois”, senão um permanente “agora”, o da pura memória sobre o qual o tempo não age, nem em sua função de organização –que introduz a sequência dos “antes”, “agora” e “depois”, tornando possível configurar as recordações do “antes” e as projeções do “depois”, e liberando um “agora” aberto à experiência (Leivi, 1995)– nem, também, em sua função de degradação, que faz com que opere sobre a memória o trabalho da lembrança e do esquecimento, da exclusão, que são absolutamente concomitantes. Nada disso acontecia com Funes: oprimido por essa memória monstruosa, imerso em uma espécie de eternidade imóvel, sem passado nem futuro, sem esquecimento, mas também sem lembrança, absoluto presente onipresente que nada alterava, aparecia esse aparelho psíquico hipotético e apenas ficcional, puro inconsciente, mencionado antes.

A inventiva de Borges faz com que coexistam essa perda da função do tempo com outros fenômenos altamente significativos, inextricavelmente relacionados com ela. Por um lado, Funes havia idealizado um “sistema original de numeração”, onde havia atribuído a cada número um nome próprio e chegado até o 24.000: “Em vez de 7.013, dizia (por exemplo) *Máximo Pérez*¹²; em vez de 7.014, *A Ferrovia*; outros números eram *Luis Melián Lafinur*, *Olimar*, *enxofre*, *naipe de paus*, *baleia*, *gás*, *caldeira*, *Napoleão*, *Agustín de Vedia*. Em vez de quinhentos, dizia *nove*”. Em conversa, Borges tentou lhe explicar que “essa rapsódia de vozes desconexas era precisamente o contrário de um sistema de numeração”, mas foi inútil, “não me entendeu ou não quis me entender”. Por tudo o que foi exposto anteriormente, não se pode compreender como acidental essa associação da destruição da série numérica, convertida em um conjunto heteróclito de objetos isolados com nomes próprios insensatos, com a abolição da função do tempo; pelo contrário, essa é certamente uma de suas consequências necessárias.

Mas esse não era o único efeito da perda da função simbólica da sequência numérica: também se perdiam com ela a unidade do objeto e a do sujeito. Desmontado em uma multiplicidade de aparições instantâneas completamente isoladas, que não podiam constituir ne-

12. Grifos do autor.

nhuma série porque o princípio ordenador de toda série estava perdido, o objeto –que é reunião em uma unidade das múltiplas manifestações instantâneas, unidade que recebe uma denominação como sendo *o mesmo* objeto através da diversidade de suas aparições fenomênicas– não podia ser configurado. Se o conceito é o tempo da coisa, se o nome é o tempo do objeto, nada disso funcionava com Funes, a quem, por exemplo, “incomodava que o cão das três e catorze (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cão das três e um quarto (visto de frente)”. E tampouco a unidade do sujeito –feita da configuração na história, em sequência narrativa, daquilo que, tendo sido vivido, é preservado nas lembranças e reconhecido como pertencente ao sujeito, como algo que o constitui, e que pode ser assumido em primeira pessoa por um “eu” que responde ao nome próprio com que ele se identifica– era conservada em sua permanência e identidade: “Seu próprio rosto no espelho, suas próprias mãos surpreendiam-no todas as vezes”, já que não podia se reconhecer nelas como se fosse sempre o mesmo em diversas aparições instantâneas.

Não é por acaso que, abolida qualquer temporalidade, reduzido a um arremedo de eternidade imóvel, esmagado pela sua memória infalível, convertido em uma espécie de insensata máquina informática infinitamente repetitiva, morto virtualmente em sua subjetividade, Ireneo Funes terminasse por morrer efetivamente pouco tempo depois. Borges, de fato, configura o seu relato como uma recordação necrológica do nosso personagem.

O tempo fraturado

Julio Moreno (2010) inclui no seu livro *Tiempo y trauma: Continuidades rotas* a impactante narrativa da experiência de um paciente, Goyo, que sofreu um dia, repentinamente, um acidente vascular encefálico, episódio que, para além da gravidade clínica, produziu um verdadeiro terremoto na continuidade da sua experiência subjetiva, que terminou rompida pela incidência traumática do sucedido e que nele produziu consequências muito diferentes às de Funes.

Depois de alguns momentos de desconcerto, angústia e alarme, se somou, após o diagnóstico do quadro, um longo período de 20 dias –ainda que, nessas condições, o que poderá ser um “longo período”, o que significam “20 dias”?– de inconsciência induzida terapêuticamente, período do qual Goyo não mantém nenhum registro mnêmico; uma etapa posterior, muito confusa, de recuperação gradual da consciência, da memória e da possibilidade de construir narrativamente alguma história do que havia vivido; e uma última fase, essa sim prolongada em todos os sentidos, já que parece se estender até o momento do próprio relato de Moreno, de tentativas de recompor, de suturar essa fratura na continuidade da experiência subjetiva, um trabalho de historização do qual Goyo se ocupa sem descanso.

Ele dispunha para isso do que Funes não tinha: a integridade de sua inserção simbólica, que não havia se alterado. Se em Funes a

sociedade ultratecnológica que, em 2019, havia criado robôs chamados de replicantes Nexus 6, “superiores em força e agilidade e pelo menos iguais em inteligência aos engenheiros genéticos que os criaram”, “mais humanos que o homem”. Essas características faziam com que fossem extremamente úteis para o trabalho escravo em outros planetas, mas também muito perigosos, porque podiam se impor sobre os seus criadores; daí que a eles lhes fosse proibido, sob pena de morte, voltar para a Terra. Um pequeno grupo de robôs regressa, e tem início aí uma caçada por parte de uma unidade de brigadas especiais, os chamados Blade Runners, que ocupa todo o filme.

Por que voltaram? Porque, em seu grau máximo de humanização¹⁵, tendo se tornado pelo menos tão humanos como o homem, estavam obcecados pelo tempo de vida, tanto a vida passada, do que havia de genuíno em suas lembranças, como a vida futura. Haviam sido programados como uma imitação dos humanos, mas sem emoções, ainda que pudessem chegar a desenvolvê-las de forma espontânea: “ódio, amor, medo, raiva, inveja”. Como “dispositivo de segurança”, o período de vida dessas criaturas havia sido limitado a quatro anos, para minimizar riscos, e eles haviam sido dotados de um passado feito de “lembranças implantadas” que servissem de apoio às suas emoções, para que pudessem ser controlados de melhor forma. A eles foram dadas fotos de infância e de família, das que cuidavam como tesouros porque supostamente documentavam suas recordações, mergulhados como estavam na completa incerteza de ignorar se eram próprias ou de outra pessoa: “Não confio na minha memória”. Sabiam que iriam morrer, mas não quando; a morte os obcecava – “É difícil viver com medo, não?” – e queriam encontrar seu criador para prolongar seu tempo de vida; para isso voltaram.

Os replicantes foram eliminados um a um, até que finalmente se enfrentaram seu líder, Roy Batty – “o filho pródigo, uma obra de arte” –, e o mais eficaz entre os Blade Runners, Deckard. Depois de uma encarniçada perseguição pelo interior de um enorme edifício, o replicante ganha domínio total da situação e segura seu rival por um braço, suspenso no abismo. Bastaria a ele abrir a mão para deixá-lo cair e exterminá-lo. Mas acontece uma cena assombrosa: longe de soltá-lo, o levanta, o coloca com cuidado no terraço, senta-se e começa um curto e surpreendente monólogo: “Eu vi coisas que vocês nunca acreditariam. Naves de ataque em chamas perto da borda de Orion. Vi a luz do farol cintilar no escuro, na Comporta Tannhäuser. Todos esses momentos se perderão no tempo como lágrimas na chuva. Hora de morrer”¹⁶. E, em seguida, morre pacificamente. A

15. “Temos muitas coisas em comum, problemas semelhantes: envelhecimento acelerado.”

16. “*I’ve seen things you people wouldn’t believe. Attack ships on fire off the shoulder of Orion. I watched C-beams glitter in the darkness at Tannhäuser Gate. All those moments will be lost in time like tears in the rain. Time to die.*” O texto, parcialmente improvisado por Rutger Hauer, ator que interpretava Roy Batty, foi considerado “o mais comovedor monólogo sobre a morte da história do cinema”. Recuperado de: http://en.wikipedia.org/wiki/Tears_in_rain_soliloquy.

versão traduzida dessas palavras, por ocasião da estreia do filme, era mais sintética, mas não menos fiel: “Minhas lembranças se perderão como lágrimas na chuva. Hora de morrer”. No final das contas, não são os momentos que se perderão no tempo, porque já foram perdidos, e sim as lembranças desses momentos.

Roy Batty percebe a iminência do fim do seu tempo e, nesse transe singular, evoca com pena, quase amorosamente, suas recordações mais valiosas, mais genuínas, aquelas de cuja autenticidade não duvida, que podem plenamente ser assumidas por ele em primeira pessoa, dolorosamente, por conta de sua perda; sua identificação com elas é tanta que substituem metaforicamente o seu eu: *minhas lembranças que se perdem* estão no lugar do *eu, que morro*. E da mesma forma que o homem, no início deste artigo, escutava a *Misa criolla*, também ele, homem que passa, deixa o tempo para outros homens, que também passarão; no seu caso, além do mais, para o seu maior inimigo, Deckard, a quem não só salva da morte, sem deixá-lo cair, mas também, ao levantá-lo com seu braço para resgatá-lo do abismo, consagra simbolicamente como seu filho¹⁷.

A morte subjetiva é a perda das lembranças, ou seja, do tempo de vida vivida; e, inversamente, a falta de lembranças é como a morte subjetiva; daí a insistente necessidade de Goyo de suturar esse tempo de inconsciência sem recordações próprias, onde seu eu estava ausente.

A frase de Roy Batty ilustra além do mais como são perdidas as lembranças, “como lágrimas na chuva”. Um fragmento da água do mundo carregado de um alto valor emotivo e simbólico, as lágrimas, se dilui no conjunto da água do mundo, a chuva, desaparecendo como lágrima. Lágrimas que se perdem na chuva, momentos que se perdem no tempo; de que forma se perdem as lembranças? Dissolvendo-se na memória sem tempo. A morte subjetiva representada pela perda das recordações recria a situação de Ireneo Funes, cujo tempo e lembranças se perderam no infinito da memória, anulando-o como sujeito. A morte, o fim do tempo subjetivo, supõe a perda do futuro tanto como a do passado historicizado nas lembranças onde o sujeito se reconhece.

O tempo do desejo

Luca Prodan foi um músico de rock nascido na Itália e radicado na Argentina, onde morreu em 1987, aos 34 anos. Desenvolveu uma vertiginosa carreira musical, com um estilo ácido, irônico e ferozmente crítico da sociedade contemporânea. O estribilho insistente de uma de suas músicas, *Lo quiero ya* (Quero já), parece expressar certo paradigma da imediatez do prazer demandado e oferecido no contexto da cultura pós-moderna, com toda a sua carga paradoxal:

17. “O pai exerce a prerrogativa, imediatamente depois de nascido o seu filho, de levantá-lo do chão para tomá-lo em seus braços e manifestar assim que o reconhece e que se recusa a expô-lo [...]. A criatura que não foi levantada pelo seu pai se verá exposta diante da porta de alguma casa ou em algum lixão público; será recolhido por quem a desejar” (Ariès-Duby, 1991, p. 23).

“No sé lo que quiero, pero lo quiero ya” (Não sei o que eu quero, mas quero já). Não há tempo de espera possível; seja o que for, deve ser já, em *tempo real*, o que significa *sem tempo*. A realidade do tempo é sua dissolução.

A frase serve, no entanto, para outras leituras: se, por um lado, “quero já” retrata a peremptoriedade do desejo, que tende a se realizar pela via mais imediata, a se consumir de forma alucinatória, terminando por ser, por causa disso, totalmente frustrante, o fato de que, entre outras razões, o objeto do desejo seja obscuro – “não sei o que quero” – impõe a necessidade de uma segunda atividade, um rodeio (Freud, 1900/1998a, p. 558) que, ainda que no limite possa ser pensado como instantâneo, não é sem tempo. Trata-se, em princípio, de um tempo logicamente necessário, o tempo para compreender (Lacan, 1945/1988a, p. 187) o que quero, que por sua vez funda a necessidade de um tempo –esse sim cronológico– de espera e busca, de ação sobre o mundo externo em busca de alguma satisfação, que será sempre apenas parcial e que, enquanto continuar a haver um sujeito desejante, relançará um novo tempo desiderativo de espera e busca.

Entre o imediatismo do prazer, que reduz toda temporalidade a um puro presente instantâneo, e a mediação do desejo, que desdobra as várias dimensões da temporalidade subjetiva –o passado mítico da experiência de satisfação almejada, o presente do surgimento da moção desiderativa, o futuro da gratificação prometida–, está em jogo a anulação ou a preservação do tempo do sujeito. A frase de Prodan pode ser escutada então seja como uma materialização em palavras da demanda imperiosa do prazer, que encontra hoje em dia uma multidão de objetos oferecidos para satisfazê-la – “Quero já”, “Ligue já” –, seja como uma expressão da preservação da incerteza do objeto de desejo – “Quero já não saber o que quero” – para continuar desejando¹⁸, assim como a bela açougueira histérica do sonho do salmão defumado, de Freud (1900/1998a, p. 165), desejava ter um desejo insatisfeito para continuar desejando e fazendo desejar (Lacan, 1958/1999, p. 372). O que é certo é que esse tempo do desejo pode, por sua vez, tornar-se infinito, como mostra a procrastinação obsessiva (Lacan, 1953/1988b, p. 302), que posterga indefinidamente o momento de concluir.

A análise, que também não é sem tempo, se move no plano do desejo. Seu tempo é o tempo do desejo e está sujeito às mesmas vicissitudes: a redução instantânea do gozo, que anula todo espaço de análise, em um extremo, e, no outro, o prolongamento indefinido, que eterniza a análise (Freud, 1937/1989d, p. 251).

Ainda assim, do que se trata é de preservar o tempo do sujeito, que é o tempo do desejo.

18. “O sujeito não satisfaz simplesmente um desejo, mas goza por desejar, e essa é uma dimensão essencial de seu gozo” (Lacan, 1958/1999, p. 321).

Referências

- Ariès, P. & Duby, G. (1991). *Historia de la vida privada*, T. I, Buenos Aires: Taurus.
- Aristóteles. (1952). Física. In *Great Books of the Western World*, T. VIII. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Bergson, H. (1956). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Leviatán.
- Borges, J. L. (1974a). Fervor de Buenos Aires. In Borges, J. L., *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1974b). Historia de la eternidad. In Borges, J. L., *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1974c). Funes el memorioso. In Borges, J. L., *Ficciones. Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1974d). Kafka y sus precursores. In Borges, J. L., *Otras inquisiciones. Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Chillida, E. *Discurso de investidura como Doctor Honoris Causa, Universidad de Alicante*. Recuperado de: <http://www.ua.es/es/presentacion/doctores/chillida/discurso.htm>
- Cortázar, J. (2000). Instrucciones para dar cuerda al reloj. In Cortázar, J., *Historias de cronopios y de famas*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Eliade, M. (1995). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Altaya.
- Elias, N. (2000). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel Referencia.
- Freud, S. (1989a). Más allá del principio del placer. In Freud, S., *Obras completas*, T. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1989b). Nota sobre la “pizarra mágica”. In Freud, S., *Obras completas*, T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1925)
- Freud, S. (1989c). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 31ª conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica. In Freud, S., *Obras completas*, T. XXII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1932)
- Freud, S. (1989d). Análisis terminable e interminable. In Freud, S., *Obras completas*, T. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937)
- Freud, S. (1989e). Construcciones en el análisis. In Freud, S., *Obras completas*, T. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937)
- Freud, S. (1998a). La interpretación de los sueños. In Freud, S., *Obras completas*, T. V. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1998b). Lo inconsciente. In Freud, S., *Obras completas*, T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1998c). La transitoriedad. In Freud, S., *Obras completas*, T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916)
- Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. Buenos Aires: Crítica.
- Kant, I. (1976). *Crítica de la razón pura*, T. I. Buenos Aires: Losada.
- Lacan, J. (1981). *Seminario XX: Aún*. Barcelona: Paidós. (Trabalho original publicado em 1973)
- Lacan, J. (1984a). *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud*. Barcelona: Paidós. (Trabalho original publicado em 1954)
- Lacan, J. (1984b). *Seminario II: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Barcelona: Paidós. (Trabalho original publicado em 1955)
- Lacan, J. (1988a). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. In Lacan, J., *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1945)
- Lacan, J. (1988b). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. In Lacan, J., *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1994). *Seminario IV: La relación de objeto*. Barcelona: Paidós. (Trabalho original publicado em 1956)

-
- Lacan, J. (1999). *Seminario V: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado em 1958)
-
- Leivi, M. (1995). Historización, actualidad y acción en la adolescencia. *Psicoanálisis APdeBA*, 3, vol. XVII, 585-612.
-
- Leivi, M. (2007). Ireneo Funes, una neurosis traumática. *La Peste de Tebas*, nº 37, 40-45, Buenos Aires.
-
- Llanos, A. (1968). *Los presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires: Juárez Editor.
-
- Moreno, J. (2010). *Tiempo y trauma: Continuidades rotas*. Buenos Aires: Lugar.
-
- Platón (1952). Timeo. In *Great Books of the Western World*, T. VII. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
-
- Poincaré, H. (1898). La mesure du temps. In *Revue de Métaphisique et de Morale*, T. VI, Paris. Recuperado de <http://www.univ-nancy2.fr/poincare/bhp/pdf/hp1898rm.pdf>
-
- Prigogine, I. (1988). *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets.
-
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1990). *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza Universidad.
-
- Prigogine, I. & Stengers, I. (2004). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
-
- Santo Agostinho (1993). *Confesiones*. Barcelona: Altaya.
-
- Sperling, D. (2012). *Malestares crónicos*. Apresentado no 11º Simpósio da Associação Psicoanalítica de Córdoba, novembro.
-
- Steiner, G. (1993). *Presencias reales*. Buenos Aires: Destino.

Tempo e história na clínica psicanalítica

*Compositor de destinos
Tambor de todos os ritmos
Tempo tempo tempo tempo
Entro num acordo contigo
Tempo tempo tempo tempo.*

CAETANO VELOSO, *Oração ao tempo*

A partir da multiplicidade de citações, fragmentos e referências presentes em *Passagens*, monumental obra inconclusa, Walter Benjamin (1982/2006) propõe a montagem como estratégia metodológica que, ao retirar os objetos/textos/imagens de seus contextos, possibilita o surgimento de uma nova constelação em que as noções de temporalidade são transformadas assim como permite a emergência de novos sentidos históricos. São esses também os efeitos da experiência psicanalítica quando, no contexto do campo transferencial, subverte as amarras da linearidade, do tempo contínuo da consciência, dando lugar a um fenômeno cujo potencial transformador é indiscutível.

Encontro nas palavras de Walter Benjamin uma descrição ímpar que expressa a riqueza do movimento temporal: a configuração e a intensidade do presente impactam e tornam possível a visibilidade de certas configurações do passado que, por sua vez, validam o presente.

O modo pelo qual o passado recebe a impressão de uma atualidade mais recente é dado pela imagem na qual este é compreendido. E essa penetração dialética, essa capacidade de fazer presentes as correlações passadas, é a prova da verdade da ação presente. Isso significa que ela acende a mecha do explosivo que mora no que há sido (1982/2006).

Desde a recuperação da ideia freudiana de *nachträglich* por Lacan e o subsequente desenvolvimento dela por Laplanche, o tema da temporalidade ressurgiu de tempos em tempos nos debates psicanalíticos. Nos últimos anos, vários trabalhos interessantes, apresentados em congressos e debates sobre o tema, foram publicados. Menciono apenas alguns instigantes, como os de André (2009), Azevedo (2011),

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

pelo inimaginável da dor e do horror. Assim, para nós, a temporalização da experiência é corolário dos processos de luto constitutivos dos processos de simbolização. Habitamos o tempo ao mesmo tempo em que o construímos à nossa medida, como bem descreve e teoriza Winnicott na sua concepção dos fenômenos transicionais, ao apontar o limite da espera além do qual a desesperança frente ao objeto dá lugar ao vazio. Nas situações que abordamos, a intrusão selvagem e desenfreada do outro provoca a saturação que, ao não haver espaço de ausência, impede a instauração de uma temporalidade.

Janine Altounian¹, em seu trabalho “Exumar um traço e fazer ouvir uma voz exige várias gerações” (2012), aponta na direção de que essa empreitada é uma gestação submetida ao tempo –tempo psíquico, tempo genealógico, tempo histórico dos acontecimentos sociopolíticos; ou seja, tempo que extrapola os limites da vida individual. Acompanhamos em seu texto as diferentes etapas por que teve que passar o testemunho de deportação de Vahram Altounian, sobrevivente do genocídio armênio, até sua publicação, em fac-símile, em uma edição universitária, no seio de um conjunto de elaborações, o qual foi referente para sete beneficiados: seu tradutor, sua filha e cinco psicanalistas à escuta dos traumas da história.

Para a autora, que coincide com vários especialistas em literatura de testemunho da *Shoah*, precisaram todos, evidentemente, criar distância –bem como instâncias de mediação em seu mundo interno– para conseguir se afastar um pouco daquilo a que tinham sobrevivido. Sustenta que foi preciso o transcurso de um longo período de tempo para que neles brotassem forças de sobrevivência, geradoras de invólucros psíquicos capazes de acolher, na escrita, lembranças terríveis; lembranças, no entanto, não compartilháveis com os daqui, com os que saíram indenados de um assassinato do humano –assassinato de uma parte deles mesmos. Diz Altounian (2012):

“Esse tempo de latência –que separa a testemunha que eles foram daquele que, bem mais tarde, adquiriu a capacidade de testemunhar sobre si– é um tempo que faz a sucessão de gerações recomeçar do zero após um genocídio. O que significa que esse primeiro humano –o que, de certa forma, o sobrevivente é– já não pode se apoiar nos valores de sua cultura, ora destruída, mas precisa de tempo para reinventar a estrutura de sua vida, de sua cultura e de sua língua” (p. 112).

Em outro contexto, mais recente e próximo, o assunto aparece no filme *O dia em que eu não nasci*, do diretor Florian Cossen (2010).

1. Ensaísta e tradutora. Integra a equipe editorial da PUF, responsável pela versão francesa das obras completas de Freud. Filha de pais armênios que escaparam do genocídio de 1915, nasceu em Paris e trabalha, sobretudo, na “tradução” do psiquismo de um trauma coletivo nos descendentes dos sobreviventes. Sua extensa obra sobre o tema acaba de ser enriquecida com o lançamento, em maio do ano passado, de *De la cure à l'écriture: L'élaboration d'un héritage traumatique*.

O filme inicia sua narrativa apresentando uma jovem alemã, Maria, que vai ao Chile para uma competição de natação. Durante a viagem, seu voo faz uma escala em Buenos Aires. Enquanto aguarda sua conexão para Santiago, ouve uma mulher cantando uma canção de ninar em espanhol. Uma intensa emoção vai tomando conta dela. Sem perceber, começa a balbuciar a letra da canção. Perplexa, resolve contatar seu pai na Alemanha. Decide, ainda, não ir ao Chile e ficar na Argentina para compreender o que estava acontecendo. O desenrolar da história remete ao golpe militar na Argentina e ao período de ditadura que se instaura, revelando que os pais dela haviam sido sequestrados pelo aparelho repressor. Com dois anos de idade, ela havia sido adotada/levada por uma família alemã. O filme retrata o desmoronamento identitário de Maria, a busca para resgatar sua origem, os sentimentos de perplexidade e ódio ao se deparar com as condições na qual se dera sua adoção.

Estamos aqui claramente numa perspectiva psicanalítica da relação dos tempos e do modo como se articulam. Para a psicanálise de inspiração freudiana, a memória –em toda a sua complexidade– guarda consigo a capacidade de resgatar o tempo da história, não como um tempo passado, mas como um tempo inscrito nas entranhas do atual. O modelo metapsicológico do sonho coloca como paradigma o movimento regressivo não como uma volta ao passado; essa seria uma leitura ingênua, de pouco alcance. Alude, sim, à força sismica de um infantil que se recusa a ser esquecido e se coloca perante a consciência como a esfinge ante Édipo.

Comentando a proposta benjaminiana da história, diz Didi-Huberman (2011):

“A revolução copernicana da história consiste, em Benjamin, em passar do ponto de vista do passado como fato objetivo ao passado como fato de memória, vale dizer como fato em movimento, fato psíquico tanto como material” [...]. “A novidade radical é que ela não parte dos fatos passados em si mesmos (uma ilusão teórica), mas do movimento que os lembra e os constrói em saber presente do historiador” (p. 155).

Vejam com que clareza e força poética Walter Benjamin, na elaboração das suas teses “Sobre o conceito da história”, escritas em 1940, se aproxima da visão freudiana da memória e faz emergir o potencial evocativo do sonho: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo” (Benjamin, 1985/1996, p. 224). Aqui radica, para Benjamin, o potencial presente do passado, do mesmo modo que para nós, psicanalistas, o potencial do infantil pulsa na situação transferencial. Esse instante de perigo metaforiza para nós, analistas, tanto a vivência transferencial nas configurações neuróticas como o potencial traumático-pulsional

do inscrito não metabolizado que comanda a compulsão à repetição e as angústias impensáveis.

Essa afirmação, como assinala Jeanne Marie Gagnebin (2006), é uma recusa clara ao ideal da ciência histórica que Benjamin, pejorativamente, qualifica de historicista e burguesa, ciência esta que pretende fornecer uma descrição, a mais exata e exaustiva possível, do passado. Essa recusa de Benjamin fundamenta-se em razões de ordem epistemológica e, inseparavelmente, ético-política. Ele denuncia primeiro a impossibilidade epistemológica de tal correspondência entre discurso científico e “fatos” históricos, já que estes últimos adquirem seu *status* de “fatos” apenas por meio de um discurso que os constitui enquanto tais, nomeando-os, discernindo-os e distinguindo-os nesse magma bruto e não linguístico “que, na falta de algo melhor, chamamos de real”, como diz Pierre Vidal-Naquet (citado por Gagnebin, 2006, p. 40). Nós articulamos o passado, diz Benjamin, nós não o descrevemos, como se pode tentar descrever um objeto físico, mesmo com todas as dificuldades que essa tentativa levanta, das classificações de Lineu aos *Métodos* de Francis Ponge (Gagnebin, 2006, p. 40).

Temporalidades na clínica

Ainda que Freud não tenha dedicado nenhum estudo especificamente à temporalidade², o tema está presente em toda a sua obra. Dado que o humano é impensável fora do tempo, isso demanda o esforço de aproximação à questão: como o tempo se inscreve no sujeito e como este historiza sua experiência de ser?

Estamos distantes de qualquer ingenuidade que se refira ao tempo como passado, presente e futuro ou como simples linearidade. Por outro lado, o desgaste, a finitude, a flecha do tempo são inexoráveis. A heterogeneidade do psíquico se faz presente na transferência, que, teorizada a partir de Freud, corresponderá também a uma heterocronia, a saber, uma complexa rede mnemônica irreduzível a uma única modalidade de funcionamento temporal.

As tópicas formuladas por Freud, a diferença entre os regimes temporais dos processos primário e secundário, o modelo regressivo do sonho, o *après-coup* e a dimensão pulsional que obedece ao desejo e à compulsão à repetição são modalidades que, a partir da psicanálise, questionam a ideia de tempo vivido como continuidade subjetiva.

A multiplicidade e complexidade dos objetos mnemônicos descobertos pela psicanálise, os ritmos inerentes aos encontros e desencontros com o semelhante, o registro dessas vivências, a complexidade do par objeto-pulsão e o potencial do traumático e do irrepresentável constituem o cenário com o qual operamos e nos confrontamos na

2. As ideias discutidas nesse item foram apresentadas sinteticamente no XXVIII Congresso da Federação Psicanalítica da América Latina – Fepal (Bogotá, 2010) e publicadas em parte em Tanis (2011).

experiência psicanalítica e fazem da clínica um campo fascinante para o estudo das diferentes apreensões da temporalidade.

Há alguns anos, movido por esse desafio, retomei o estudo do infantil na psicanálise através da perspectiva do entrelaçamento da memória e da temporalidade (Tanis, 1995b). Desse trabalho resultou um livro que atendia à convocação de duas fontes: de um lado Pontalis (1979), em seu editorial para o número da *Nouvelle Revue de Psychanalyse* dedicado a “L'enfant”, no qual convocava a uma interrogação sobre a natureza do infantil; de outro, André Green (1990/2002), que no seu texto “Tempo e memória” já destacava a necessidade de aprofundamento da compreensão dos processos da memória e da temporalidade, como testemunham futuramente vários de seus trabalhos publicados em coletâneas (2000, 2002).

Gostaria, então, seguindo nosso percurso, de assinalar alguns caminhos para a compreensão do cruzamento entre temporalidade, memória e história. Sinalizo apenas que um dos eixos possíveis para a leitura da obra freudiana implica um aprofundamento da inteligência da memória e do tempo (Tanis, 1995b). Podemos seguir as suas pegadas desde a famosa carta 52 a Fliess, de 1896 (Masson, 1986), até “Construções em análise” (1937/1975b). Diz Freud (1933/1975a):

“Dentro do Id não se encontra nada que corresponda à representação do tempo, nenhum reconhecimento de uma sucessão temporal, nenhuma alteração do processo anímico pelo decurso do tempo [...]. Somente é possível discerni-las [...] como passado, desvalorizá-las ou extrair delas investimento enérgico quando tenham chegado a ser conscientes por meio do trabalho analítico, e é nisso que reside o efeito terapêutico do tratamento analítico” (p. 69).

Será então na possibilidade dessa passagem, dessa transformação – que podemos chamar temporalização e historização³ –, que residirá, em grande parte, o potencial de mudança e de reordenamento que o processo analítico pode propiciar. Reconhecemos aqui a pertinência da referência a Walter Benjamin que fizemos em nossa introdução. Mas isso apenas nos coloca diante de um grande desafio assinalado em “O Ego e o Id” (Freud, 1923/1975c): o devir consciente. Alude à ressignificação na transferência, à “tradução do inscrito”, como assinala o modelo contido na referida carta 52⁴ (Masson, 1986, p. 208).

Assim, o que chamamos de historização obedece, a partir de uma perspectiva metapsicológica, a complexos mecanismos psíquicos⁵

3. Diferente daquilo que podemos conceber por história infantil, a ideia de historização e seu vínculo com a simbolização, ligada às patologias não neuróticas, irá se desvendando no decorrer do trabalho.

4. Carta 52 corresponde à edição da S.E.; carta 112 na edição de Masson (1986) aqui citada.

5. Comportam também as leituras dos processos de figurabilidade (Botella & Botella, 2002), transicionalidade e criatividade (Winnicott, 1971/1975), simbolização (Bion, 1962/1991a, 1965/1991b; Green, 1984/1995) e outros.

nomeados por vários autores: à retranscrição do traço, ao processamento psíquico dos “signos de percepção”, produtos de experiências traumáticas não metabolizáveis (Laplanche, 1988), à transformação do vivido inscrito em experiência (Bleichmar, 2011). Esse rico e complexo trabalho que tem lugar na situação de análise é tributário da complexidade sógnica, ao situar os aspectos icônicos e indiciais para além dos significantes linguísticos, como explicitado por Peirce, que se fazem presentes na vida psíquica do ser humano (Tanis, 2009c).

O pensamento psicanalítico abriga diferentes propostas relacionadas com o modo como esses processos de historização, simbolização e temporalização, interdependentes, ocorrem durante o processo analítico. As raízes de distintas considerações nesse campo brotam não apenas de determinadas leituras da obra de Freud como dos diferentes contextos culturais em que foram produzidas e do impacto dos modelos clínicos acima citados. A rica contribuição do pensamento clínico pós-freudiano ampliou o campo de intervenção clínica, incorporando novas configurações psíquicas que revelam uma complexidade e diversidade nos modos de inscrição da temporalidade no sujeito.

De modo esquemático, podemos dispor essas abordagens em dois grandes grupos. Ambos os modelos têm sua origem no pensamento filosófico, no qual essas duas perspectivas privilegiam respectivamente a continuidade temporal (flecha do tempo) e o instante (ponto). Para a psicanálise, porém, principalmente desde uma perspectiva clínica, interessa-nos mais não uma análise do tempo, mas sim de que modo se articulam na experiência clínica da transferência os processos de ressignificação e simbolização. Acompanho a clara discriminação realizada por Gondar (2006) em torno do assunto na psicanálise:

- a) Por um lado, temos perspectivas que focalizam o *processo*, a *continuidade temporal*, em um desenvolvimento progressivo que pode ter se interrompido ou congelado;
- b) Por outro lado, abordagens que focalizam o instante, a *descontinuidade* e a *ruptura* na constituição da temporalidade e um reordenamento a *posteriori* (*après-coup*).

Ambos estão presentes no pensamento freudiano, mas alguns autores privilegiam certos aspectos de sua obra. O primeiro, dominante no desenvolvimento da psicanálise inglesa, reconhece uma ordenação evolutiva do psiquismo, processos de estagnação que, através da intervenção analítica, poderiam recuperar o livre fluxo de circulação temporal. Embora existam diferenças entre autores (por exemplo, entre Klein/Bion e Winnicott), temos a impressão de que a ideia do desenvolvimento tem para todos um espaço importante.

O segundo modelo toma como principal premissa a ideia freudiana de *nachträglich*, traduzida por Lacan, em 1953, por *après-coup* e retomada com grande ênfase por Laplanche, contribuindo para

transformá-la em uma marca da psicanálise francesa. Esse mecanismo não se confunde com uma fantasia retrospectiva –caracterizando-o sinteticamente, é uma reordenação *a posteriori* do potencial inscrito no T1 a partir de um segundo momento T2; guarda uma vinculação com as primeiras ideias em torno dos dois tempos do traumatismo já esboçadas no “Projeto” (Freud, 1895/1975h).

Vou recorrer a breves vinhetas clínicas e a material literário para ilustrar aspectos dessas diferentes modalidades de tempo que se revelam no fazer clínico.

Quero lhes oferecer um exemplo clínico, pouco trivial, que permitirá que nos aproximemos de uma modalidade de temporalização que, embora situada no primeiro grupo, por estar focada no processo e na continuidade, instaura, a partir de um movimento criativo, uma discriminação espaço temporal. Um menino de seis anos, a quem chamaremos João, está em análise comigo quando um familiar próximo contrai uma grave infecção e, em poucos dias, vem a falecer. Sua família encontra consolo para essa tragédia em uma perspectiva religiosa do acontecimento. O pequeno paciente continua atendendo às suas sessões regularmente. Brinca com os objetos de sua caixa e também reordena os móveis da sala. Trabalhamos muito, montando e desmontando a organização do espaço físico, deslocando os móveis, subindo e descendo. Com dificuldade, esses movimentos apontam algum sentido, o que se prolonga por várias sessões. Às vezes, parece que estamos construindo uma casa, colocando dentro dela o material lúdico de que dispomos: cadeiras, almofadas etc. Em outros momentos, ele traz algumas bolachinhas e algo para beber durante a sessão, suco ou algum refrigerante –parece que estamos acampando ou de viagem. Um dia, tenho a impressão de que estamos construindo uma nave espacial, mas nada digo ao pequeno paciente. Na sala em que trabalhamos há um quadro negro. Um dia ele desenha estrelas e, calmamente, mas feliz, diz: “Bernardo, vamos encontrar Flávia [referindo-se à pessoa que tinha falecido], que está em uma estrela distante”.

Outorgar a esse menino tempo e espaço, sem saturá-lo com interpretações, possibilitou que ele pudesse construir uma representação da ausência, da distância, da morte. Talvez uma imagem que lhe havia sido previamente oferecida por seus pais, mas que não tinha um registro próprio. Havia uma ferida aberta, um processo de luto em jogo e a necessidade de dominar um afeto que, até então, estava difuso. A partir de uma perspectiva estética (Pareyson, 2001), chamaríamos essa experiência de “formatividade”, focando nos processos criativos através dos quais uma forma se constitui a partir de elementos intuitivos ou pouco organizados da experiência. Também penso que essa experiência, que foi extremamente emotiva para ambos, pode nos ensinar algo sobre a noção de temporalidade com a qual trabalhamos e que podemos reconhecer *a posteriori*.

Gondar (2006) cita três ideias do filósofo Henri Bergson a respeito do tempo, que transcrevo bastante resumidamente a seguir e que

permitem uma interessante aproximação (visando a futuros aprofundamentos) com o pensamento teórico-clínico de Winnicott:

- a) Tempo é criação. A duração não é pensada como permanência do mesmo, mas como continuidade indivisível e criação permanente do novo. O que há de mais vital no desenvolvimento é a continuação imperceptível da mudança de forma;
- b) A duração, como processo de diferenciação, não envolve um encadeamento sucessivo entre passado, presente e futuro, mas um processo no qual algo que se encontrava numa dimensão potencial, virtual, vem a se realizar no presente, a se atualizar;
- c) Para Bergson, a duração é aquilo que nos permite escapar da determinação pura e simples entre estímulo sensorio e resposta motora, a determinação pura e simples de um arco reflexo. Há o estímulo, mas, em vez de sua resposta imediata, dá-se um *entre*, um intervalo de indeterminação, uma experimentação de possibilidades; esse tempo permite que o ser vivo *escolha criativamente* uma resposta entre as possíveis.

A proximidade da proposta de Bergson com o vivido no relato acima em termos de temporalização é surpreendente. Conceber o espaço analítico em termos da sua potencialidade, em termos de uma transicionalidade, abre a perspectiva de um acontecer criativo, que temporaliza o vivido que ainda aguarda por uma simbolização –uma forma prene de sentido através da qual o tempo eternizado da perda se reordena. João apropria-se, de certo modo, de sua saudade, que se materializa em uma viagem simbólica ao espaço na busca do ser perdido. Busca que, em última instância, coloca novamente em movimento (tempo-espaço) uma subjetividade que poderia correr o risco de uma melancolização da perda.

A seguir, apresento uma narrativa literária como ilustração da segunda modalidade de apreensão da temporalidade, *nachträglich*,⁶ esperando que ela nos propicie avançar na reflexão em torno dos desafios que ela suscita.

“Nunca se saberá como isso deve ser contado, se em primeira pessoa ou em segunda, usando a terceira do plural ou se inventando continuamente formas que não servirão para nada. Se fosse possível dizer: eu viram subir a lua, ou: em mim nos dói o fundo dos olhos, e principalmente assim: tu a mulher loira era as nuvens que continuam correndo diante de teus seus nossos vossos seus rostos. Que diabo” (Cortázar, 1959/2004, p. 301).

6. Para aqueles menos familiarizados com essa noção na obra de Freud, sugiro a leitura de “O acontecimento e a temporalidade: O *après-coup* no tratamento”, de Jacques André (2008).

Dessa forma, colocando o problema do narrador, Julio Cortázar inicia um de seus mais fascinantes contos, “Las babas del diablo”,⁷ cuja primeira edição data de 1959, publicado na coletânea *Las armas secretas*. Sabemos que toda narrativa contempla uma fissura e tensão entre o narrador e o narrado, entre o aqui e agora e o então, entre verdade, verossimilhança e persuasão (Arrigucci Jr., 1998). Temos na ficção literária algo que vincula sujeito, memória, retórica e temporalidade. Ela nos conecta indiretamente com a problemática da linguagem, das modalidades da memória e da temporalidade na transferência.

O conto apresentado oferece, assim, inúmeras vias de leitura tanto para a análise literária como para o psicanalista. Irei privilegiar um recorte que nos oferece elementos para o tema das temporalidades.

Tempo I

Após a discussão em torno do narrador que dá início ao conto, Cortázar nos introduz as divagações do personagem principal. O conto trata de um fotógrafo e tradutor que se dispõe a narrar uma situação acontecida ao perambular pelas ruas de Paris em busca de uma cena para fotografar. Ele espera, passeia como um *flâneur*.

“Michel sabia que o fotógrafo opera como uma permutação de sua maneira pessoal de ver o mundo por outra que a câmera lhe impõe insidiosa (agora passa uma grande nuvem quase negra), mas não desconfiava, sabedor de que lhe bastava sair sem a Contax para recuperar o tom distraído, a visão sem enquadramento, a luz sem diafragma 1/250. Agora mesmo (que palavra, agora, que estúpida mentira!), podia ficar sentado no parapeito sobre o rio, olhando passarem as folhas vermelhas e negras, sem que me ocorresse pensar fotograficamente as cenas, nada mais que me deixando levar pelo ir das coisas, correndo imóvel com o tempo. E o vento já não soprava” (Cortázar, 1959/2004, p. 304).

Até que um casal chama sua atenção. Um casal? Uma mulher e um adolescente. Ele, então, passa a especular sobre a natureza dessa relação, mãe e filho, sedução... Fantasia sobre a possível atração, em um relato maravilhoso de ternura e sensualidade que busca o clímax narrativo, o momento de entrega do jovem à mulher. Espera por um gesto que possa revelar a verdade da cena, algo que aluda à essência do que está acontecendo.

7. Esse conto inspirou o filme *Blow-up* (1966), dirigido por Michelangelo Antonioni, que foi ganhador do Grand Prix do Festival de Cannes. Utilizamos a versão original em espanhol: “Las babas del diablo” (Cortázar, 1959/2004). Os trechos citados foram traduzidos por Ana Tanis.

“Levantei a câmera, fingi estudar um enquadramento que não os incluía e fiquei à espreita, certo de que finalmente capturaria o gesto revelado, a expressão que resume tudo, a vida que o movimento mensura, mas que uma imagem rígida destrói ao seccionar o tempo, se não escolhemos a imperceptível fração essencial” (Cortázar, 1959/2004, p. 309).

O fotógrafo também observa, relativamente perto da cena principal, um automóvel e um homem ao volante lendo jornal; alude na sua narrativa a um vínculo possível entre os personagens. Voltando ao casal: quando nota um gesto indiciário, captura a imagem (“a tempo de compreender que os dois haviam percebido”). A mulher aproxima-se desconfiada – quer o negativo da fotografia; eles discutem e o jovem escapa. O homem que lia jornal no carro dirige-se à mulher – eles parecem se conhecer. O fotógrafo identifica um rosto sinistro, uma expressão de palhaço, e decide se afastar. Vira-se no caminho e vê que os dois se aproximam. O homem de chapéu deixa cair o jornal. A cena parece inconclusa.

Tempo II

O fotógrafo retorna para sua casa e revela a fotografia. A qualidade do negativo parece-lhe excelente e resolve ampliá-la. Então, fixa-a na parede, em um lugar em que pode contemplá-la de sua mesa de trabalho. Parece que uma atração particular o conduziu a esse ato.

“Não era por boa ação que a olhava entre parágrafo e parágrafo de meu trabalho. Nesse momento, não sabia por que a olhava, por que havia fixado essa ampliação na parede; talvez aconteça assim com todos os atos fatais, e essa seja a condição de seu cumprimento” (Cortázar, 1959/2004, p. 314).

Lugar do acaso ou de uma compulsão de determinação inconsciente. De repente, a imagem da foto começa a ganhar movimento; a cena segue outro curso que aquele do Tempo I – muito mais terrível e diabólico do que quando a havia fotografado.

“Quando vi o homem vir, deter-se perto deles e olhá-los, as mãos nos bolsos e um ar entre enfastiado e exigente, jeito de quem vai assobiar para seu cachorro depois da folia na praça, compreendi, se isso é compreender, o que tinha que acontecer, o que tinha que ter acontecido, o que teria que acontecer nesse momento, entre essa gente, aí onde eu havia chegado para transtornar uma ordem, inocentemente intrometido-me nisso que não havia acontecido, mas que agora ia acontecer, agora ia se cumprir [...]. De mim nada restou, uma frase em francês que jamais irá terminar, uma máquina de escrever que cai ao chão, uma cadeira que chia e treme, uma névoa

[...]. A foto tinha sido tirada, o tempo havia corrido [...]. Logo a ordem invertia-se, eles estavam vivos, movendo-se, decidiam e eram decididos [...]; e eu desse lado, prisioneiro de outro tempo [...], incapaz de intervir [...]. Tudo ia se resolver ali mesmo, nesse instante” (Cortázar, 1959/2004, pp. 315-316).

Concluimos, a partir do relato, a morte do narrador/fotógrafo, assassinado pelo misterioso motorista. Podemos reconhecer na situação analítica apresentada pelo conto e, especificamente, nos trechos selecionados, a fecunda intuição sobre as temporalidades. O momento de olhar, o tempo de entender e o tempo de concluir (Lacan, 1984). Inicialmente, o fotógrafo capta o que está fora dele, os outros, num gesto aparentemente sem compromisso de um *flâneur*. Mas ainda não sabe sobre si mesmo, não sabe quem é. Lembremo-nos aqui do problema do narrador e da dimensão inconsciente da transferência aos quais aludimos no início da paráfrase do conto.

Em um segundo tempo, há o que Freud chama de trabalho de elaboração: tratar de entender, de reconhecer quem é o fotógrafo, ainda que nesse processo possa hesitar, voltar novamente o olhar para os outros, buscar uma referência visível que o confirme. A foto pendurada e o olhar insistente não sabem se justificar senão pelo apelo inconsciente.

Por fim, o tempo de concluir, no qual se renuncia à convicção e o personagem se lança sem garantias; deixa-se surpreender pelo que se impõe *après-coup*, mas que somente foi possível pelo tempo anterior. A foto ganha vida e ressignifica a imagem presa, imóvel, captada no tempo primeiro. A vivência de vertigem toma conta do fotógrafo, que se desestrutura por efeito do golpe de sentido que a foto lhe devolve.

Para Cortázar (Albarracín-Sarmiento, 1971), a motivação da literatura é o descobrimento do insólito que exige, demanda, ser contado. Isso faz referência ao *Unheimlich* (Freud, 1919/1975f). No *instante* em que uma brecha se abre, o fotógrafo captura, ou é capturado, por uma imagem da qual desconhece o sentido e que irá se desdobrar (Tempo 2) em uma realidade não menos verossímil que a captada originalmente. Essa brecha ficcional é análoga à que se abre para a função interpretativa do analista em um determinado campo transferencial e viabiliza a ressignificação e reorganização.

Ainda que tenha destacado a ausência do registro temporal no inconsciente, retomo uma consideração aproximando-me do território discutido na metapsicologia freudiana. Como conceber o paradoxo fenomenal de inscrições significantes, traumático-vivenciais, não historiáveis, atemporais, condenadas à repetição pela relação com a história que as constitui? Trata-se também da possibilidade de instaurar uma temporalização face ao “traumático-pulsional” (Dayan, 1985, p. 380), vínculo que se encontra condenado a uma repetição “para além do princípio de prazer”.

Trata-se de proporcionar as condições de uma recomposição ou ressimbolização para aquilo que não pode encontrar possibilidades metabólicas em outro tempo (Bleichmar, 2011). Essa recomposição implica conceber o aparato psíquico aberto ao *après-coup*, concedendo espaço para a reordenação que o presente inaugura sobre o passado. Diz Schnaider (citado por Tanis, 1995b, p. 54): “O efeito da posterioridade não deveria ser visto como um fenômeno parasitário: vem ao encontro da vacuidade inscrita no interior de toda vivência inicial, na medida em que esta se impõe como desconcertante”.

Reconhecemos, a partir do exposto, a multiplicidade e diversidade de registros temporais corolários de uma história há tempos inscrita, passível de simbolização. Os traços mnemônicos, o rastro, obedecem a um regime pulsional indissociável, o que torna a temporalidade um componente encarnado, não transcendental, de nossa condição subjetiva. Para Freud, há o tempo da *Anhelung*, do apoio –é o tempo da emergência do desejo, é o tempo do originário da experiência da satisfação–, e há o tempo do *a posteriori*, da apropriação e da ressignificação, um redimensionamento da fantasia, do vivido inscrito. Assim, a própria condição do processo constitutivo oferece-nos como alternativa a recomposição no contexto transferencial. No entanto, para que as diferentes temporalidades inerentes à constituição do psíquico assim como as diferentes expressões do sofrimento humano possam encontrar seu espaço no contexto analítico, serão determinantes os ritmos e alternâncias entre presença e ausência e o tempo da espera corolário da experiência de ilusão e dos fenômenos transicionais.

Trilhas abertas pela temporalidade e simbolização: debates em torno das construções, da memória e da história

Em “Construções em análise” (1937/1975b), um dos últimos trabalhos nos quais discorre sobre a técnica analítica, Freud preocupa-se menos com a interpretação e mais com o que denomina *construção*.⁸ Quando ele compara o trabalho do arqueólogo ao do analista, diz que este último se encontra numa situação privilegiada, pois possui algo de que o arqueólogo não dispõe: “As repetições de reações que provêm dos primeiros tempos da infância e tudo quanto é mostrado através da transferência em decorrência dessas repetições” (p. 261). Mas Freud vai ainda mais longe quando afirma, na sequência, que tudo o que é essencial na vida psíquica conservou-se “de algum modo, em alguma parte”, só que está “soterrado”, e que se trata de uma questão de técnica analítica trazer tais vestígios à luz –aqui, a própria concepção do processo analítico passa por transformações, como sabemos.

Desde as formas mais evoluídas, capazes de evocação através da lembrança, até experiências de natureza traumática, cujos traços jamais

8. Algumas das ideias aqui expostas foram apresentadas inicialmente no XIV Simpósio do Núcleo de Infância e Adolescência da SPPA, Porto Alegre, maio de 2012.

_____ poderão ser evocados, são inscrições psíquicas que vagam desligadas pelo aparelho psíquico, extremamente pobres em representação, mas que podem produzir estados afetivos caóticos; como assinalou Green (2002), *um máximo de expressão e um mínimo de simbolização*.

_____ O grande desafio da psicanálise contemporânea –frente às patologias do vazio, não neuróticas, mas fenômenos psicossomáticos, traumatismos narcísico-identitários– tem sido a busca de uma aproximação clínico-teórica para esse último regime de funcionamento psíquico. Green propõe que, se quisermos entender a memória como um dos elementos constitutivos da subjetividade, devemos compreender o regime de funcionamento dessas diferentes modalidades de inscrição psíquica, que têm como corolário fenômenos psíquicos tão particulares:

- _____ a) As *lembranças* designadas como tais: conscientes, recuperadas pela psicanálise, inclusive as lembranças encobridoras, mais ou menos intrincadas com as fantasias etc.;
- _____ b) Os *derivados mnêmicos*, como elementos contextuais na periferia do conteúdo das lembranças (como os evocados por Freud em “Construções em análise”): os sonhos, os delírios, as repetições atuadas etc.;
- _____ c) A *memória amnésica*, a compulsão à repetição, os estados de despersonalização ou somatização etc.

_____ Para nós, permanecem as seguintes perguntas: podemos falar, nesses processos analíticos, em história construída? Que sentido teria essa história para além de uma narrativa vivida na experiência compartilhada da dupla analítica? Não seria suficiente, para os objetivos do processo analítico, apenas reconhecer a vivência no contexto da situação de análise, a contenção e interpretação das identificações projetivas e os ataques maciços ao objeto?

_____ Sem recorrer aos debates entre as diferentes concepções de história que mencionamos no início deste trabalho, destaquemos, pela sua proximidade com as nossas indagações, as ideias de Nicole Loraux (1992), que expõem algumas das dificuldades metodológicas do historiador, as quais se relacionam, entre outras coisas, com um aparente paradoxo: como não saturar o passado de concepções presentes quando é deste (presente) que partem os impulsos do investigador? Como não moldar o passado em função das ideologias, modelos ou interesses do presente? Como não tornar o passado a imagem projetada do investigador?

_____ De modo parecido, em *A construção do espaço analítico*, Serge Viderman (1970/1990), psicanalista francês, trabalha de modo extremamente interessante, e não menos polêmico, o lugar da história e da reconstrução na análise. Citaremos brevemente duas de suas hipóteses básicas que geraram um acalorado debate na França e mantém o vigor de suas indagações:

- a) “[...] Será legítimo falar de uma história do sujeito, uma vez que ela se revela dentro de uma situação e *um enfoque tão específicos (situação analítica e campo transferencial), que é possível, com muita justeza, colocar em dúvida a objetividade das construções.* [...] *Na realidade psíquica à qual o espaço analítico nos faz ter acesso, a história dá lugar ao mito, e a realidade dos acontecimentos históricos, à projeção pulsional*”;
- b) “*Teremos que admitir que o campo da análise é expresso por um conjunto de coordenadas que o organiza especificamente, e que a realidade que aí surge participa necessariamente de sua estrutura*” (p. 23).⁹

A historiadora Schwarcz (2005), após uma longa e erudita apresentação das concepções da história e do tempo nos campos da antropologia e da história, conclui que “o tempo e a história são matéria de negociação: ambíguos em sua compreensão, múltiplos nos desenhos, vários enquanto representação” (p. 135).

Também no nosso campo as respostas não têm sido unânimes ainda mais quando o destaque outorgado à simbolização, por sua relevância clínica, vinculada às descobertas psicanalíticas das patologias do irrepresentável e do traumático, como assinalamos na introdução, tem ofuscado ou relativizado a importância das construções e da história no seio do movimento psicanalítico. Analistas como Bion e Winnicott avançaram na compreensão da situação analítica e das patologias além do modelo de transferência formulado por Freud. Bion privilegia as transformações. Para dizê-lo de modo sintético: Bion (1962/1991a) aborda as funções de metabolização de elementos beta (inaptos para representação) em elementos alfa, signos que favorecem o processo de simbolização; os elementos beta não seriam aptos para a atividade de simbolização e seu destino, se não metabolizados, seria a evacuação mental, favorecendo atuações desestruturantes; já os elementos alfa, oriundos da função de *rêverie* materna, constituem a matéria-prima do sonho. Tomando essa direção, a clínica inspirada nas teorizações de Bion se transforma, a interpretação da transferência dá lugar à função onírica simbolizante no contexto da sessão. Assim, para Ferro (1995), o que conta não é tanto a atividade interpretativa decodificadora, mas a real transformação das identificações projetivas do paciente.

Outra vertente, oriunda do pensamento de Winnicott (1971/1975), põe sua atenção nos primeiros tempos da constituição do psiquismo, nas patologias do que Winnicott chamou de *sustentação* ou *holding* –fracasso primitivo do ambiente que impediu as funções de integração primária do *self*, de integração psicossomática e personalização. Assim, o lugar do analista sofre nova alteração como suporte para os processos integrativos, buscando ligar representações desarticuladas

9. Os grifos são meus.

Resumo

Este trabalho procura identificar vetores representativos das principais abordagens em torno do tempo no pensamento clínico em psicanálise. Amplia a reflexão para as relações entre tempo, história, memória e simbolização. Reconhece um amplo espectro de perspectivas clínicas na psicanálise pós-freudiana que procuram dar conta das experiências traumáticas na vivência singular e na cultura. Sugere que a sensibilidade aos diferentes tempos na clínica permite uma articulação do traumático numa rede de simbolização, resgatando através da experiência o valor do tempo e da história como estruturantes da subjetividade.

Palavras-chave: Tempo; Simbolização; História.

Candidata a palavra-chave: Après-coup.

Abstract

This article attempts to identify representative vectors of the main approaches towards time in the clinical thought of psychoanalysis. The reflection is stretched to the relationships between time, history, memory and symbolization. The article also recognizes a wide range of clinical perspectives in post-Freudian psychoanalysis which attempt to deal with traumatic experiences in singular living and in culture. It suggests that sensitivity to the different times in the clinic allows an articulation of the traumatic in a net of symbolization, rescuing through experience the value of time and history as structuring elements of subjectivity.

Keywords: Time, Symbolization, History.

Candidate to keyword: Après-coup.

Referências

- Albarracín-Sarmiento, C. (1971). *Literatura y realidad en “Las babas del diablo” de Cortázar*. Recuperado de cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_1_012.pdf
- Altounian, J. (2012). Exumar um traço e fazer ouvir uma voz exige várias gerações. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 46(3), 106-120.
- André, J. (2008). O acontecimento e a temporalidade: O *après-coup* no tratamento. *Ide*, 31(47), 139-167.
- André, J. (2009). L'événement et la temporalité: L'après-coup dans la cure. *Revue Française de Psychanalyse*, 5, 1.285-1.352.
- Arrigucci Jr., D. (1998). Teoria da narrativa: Posições do narrador. *Jornal de Psicanálise*, 31(57), 9-43.
- Arrigucci Jr., D. (2003). *O escorpião encalacrado*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1973)
- Azevedo, A. M. A. de. (2011). Algumas considerações sobre o tempo. *Jornal de Psicanálise*, 44(81), 67-84.
- Benjamin, W. (1996). Sobre o conceito de história. In Benjamin, W. *Obras escolhidas* (Vol. 1, 222-234). São Paulo: Editora Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1985)
- Benjamin, W. (2006). *Passagens* (I. Aron & C. P. Barreto Mourão, Trans.). Belo Horizonte; São Paulo: Editora UFMG; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. (Trabalho original publicado em 1982)
- Bion, W. (1991a). *Learning from experience*. London: Karnac. (Trabalho original publicado em 1962)
- Bion, W. (1991b). *Transformations*. London: Karnac. (Trabalho original publicado em 1965)
- Birksted-Breen, D. (2003). Time and the *après-coup*. *International Journal of Psycho-Analysis*, 84, 1.501-1.515.
- Bleichmar, S. (1993). *La fundación de lo inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2001). *Clínica psicoanalítica y neogénesis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2011). Ampliar os limites da interpretação em uma clínica aberta para o real. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(1), 179-191.
- Botella, C. & Botella, S. (2002). *Irrepresentável, mais além da representação*. Porto Alegre: Criação Humana.
- Cortázar, J. (1994). El estado actual de la narrativa en Hispanoamérica. In Sosnowski, S. (Ed.), *Obra crítica* (Vol. 3). Madrid: Alfaguara.
- Cortázar, J. (2004). Las babas del diablo. In Cortázar, J. *Cuentos completos*. Buenos Aires: Punto de Lectura. (Trabalho original publicado em 1959)
- Cossen, F. (Dir.). (2010). *El día que no nació* [Filme-vídeo]. Alemanha; Argentina: Bayerischer Rundfunk (BR); Filmakademie Baden-Württemberg; Südwestrundfunk (SWR); Teamworx; D.I.E. Film GmbH; Mateína Producciones.
- Dahl, G. (2011). Os dois vetores temporais de *Nachträglichkeit* no desenvolvimento da organização do ego: A importância do conceito para a simbolização dos traumas e ansiedades sem nome. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 95-114.
- Dayan, M. (1985). *Inconscient et réalité*. Paris: PUF.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (O. A. Oviedo Funes, Trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Evans-Pritchard, E. E. (1962). Social anthropology: Past and present. In Evans-Pritchard, E. E. *Essays in social anthropology* “Marret Lectures”. London: Faber and Faber.
- Faimberg, H. (1985). El telescopaje de generaciones. *Revista de Psicoanálisis*, 42(5), 1.043-1.056.
- Faimberg, H. (1996). Listening to listening. *International Journal of Psycho-Analysis*, 77, 667-677.
- Faimberg, H. (1997). Misunderstanding and psychic truths. *International Journal of Psycho-Analysis*, 78, 439-451.

- Faimberg, H. (2005). *Après-coup*. *Int. J. Psycho-Anal.*, 86,1-6.
- Ferro, A. (1995). *A técnica na psicanálise infantil*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1975a). Conferencia XXXI . In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 22, 53-74). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, S. (1975b). Construcciones en el análisis. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 23, 225-270). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1937)
- Freud, S. (1975c). El Yo y el Ello. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 19, 1-66). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. (1975d). Fragmento de análisis de un caso de histeria. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 7, 1-224). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1975e). La interpretación de los sueños. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 4-5, 1-707). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1975f). Lo ominoso. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 17, 215-252). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1919)
- Freud, S. (1975g). Más allá del principio del placer. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 18, 1-62). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1975h). Proyecto de psicología. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 1, 323-441). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1895)
- Freud, S. (1975i). Recordar, repetir y reelaborar. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 12, 145-157). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1912)
- Freud, S. (1975j). Sobre la dinámica de la transferencia. In Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 12, 93-105). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1912)
- Gagnebin, J. M. (2006). Verdade e memória do passado. In Gagnebin, J. M., *Lembrar escrever esquecer* (39-48). São Paulo: Editora 34.
- Gondar, J. (2006). Winnicott, Bergson, Lacan: Tempo e psicanálise. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 9(1), 103-117.
- Green, A. (1988a). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte* (C. Berliner, Trad.). São Paulo: Escuta.
- Green, A. (1988b). Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. In Green, A., *A pulsão de morte* (C. Berliner, Trad., 57-68). São Paulo: Escuta.
- Green, A. (1995). *El lenguaje en psicoanálisis*. Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1984)
- Green, A. (2001). *El tiempo fragmentado*. Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 2000)
- Green, A. (2002). Tiempo y memoria. In Green, A., *La diacronía en psicoanálisis* (224-260). Buenos Aires: AE. (Trabalho original publicado em 1990)
- Green, A. (2010) Introducción al pensamiento clínico. In Green, A., *El pensamiento clínico* (11-34). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1984). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. In Lacan, J., *Escritos I* (T. Segovia, Trad., 187-203). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Laplanche, J. (1988). Traumatismo, tradução, transferência e outros trans(es). In Laplanche, J., *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios* (D. Vasconcellos, Trad., 84-96). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Laplanche, J. (1990). *La cubeta. Trascendencia de la transferencia* (M. Calvo, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1987)
- Levi, P. (1988). *É isto um homem?* (L. Del Re, Trad.). Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1958)

-
- Loraux, N. (1992). Elogio ao anacronismo. In Novaes, A. (Org.), *Tempo e história* (pp. inicial-final). São Paulo: Companhia das Letras.
-
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incêndio* (W. N. C. Brant, Trad.). São Paulo: Boitempo. (Trabalho original publicado em 2001)
-
- Marucco, N. (1999). *Cura analítica e transferência*. Buenos Aires: AE.
-
- Masson, J. (Ed.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
-
- Mezan, R. (1985). As três fontes da psicanálise. In Mezan, R., *Freud, pensador da cultura* (135-260). São Paulo: Brasiliense.
-
- Mezan, R. (2000). História da psicanálise: Questões de método. *Jornal de Psicanálise*, 33(60/61), 147-177.
-
- Mezan, R. (2011). Os tempos da psicanálise. *Jornal de Psicanálise*, 44(81), 17-34.
-
- Pareyson, L. (2001). *Os problemas da estética* (M. H. N. Garcez, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
-
- Perelberg, R. (2006). The controversial discussions and *après-coup*. *International Journal of Psycho-Analysis*, 87, 1.199-1.220.
-
- Pontalis, J. B. (1979). La chambre des enfants. *Nouvelle Revue de Psycanalyse*, 19, 5-11.
-
- Schwarcz, L. K. M. (2005). Questões de fronteira: Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, 72, 119-135.
-
- Seligmann-Silva, M. (2008). Narrar o trauma: A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, 20(1), 65-82.
-
- Spence, D. (1982). *Narrative truth and historical truth: Meaning and interpretation in psychoanalysis*. New York: Norton & Company.
-
- Tanis, B. (1995a). A transferência e o infantil. *Percursos*, 14, 45-53.
-
- Tanis, B. (1995b). *Memória e temporalidade: Sobre o infantil na psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
-
- Tanis, B. (2003). *Circuitos da solidão entre a clínica e a cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
-
- Tanis, B. (2009a). Algumas pontuações em torno das raízes socioculturais das compulsões. *Ide*, 32(49), 177-191.
-
- Tanis, B. (2009b). Especificidade no processo de elaboração do luto na adolescência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 43(3), 39-50.
-
- Tanis, B. (2009c). Somos todos tradutores. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 43(1), 33-40.
-
- Tanis, B. (2011). Apontamentos em torno das temporalidades na clínica psicanalítica. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 115-126.
-
- Tanis, B., Favilli, M. P. & Anhaia Mello, M. C. (2008). A infância roubada: Uma reflexão sobre a clínica contemporânea. *Ide*, 31(46), 33-37.
-
- Viderman, S. (1990). *A construção do espaço analítico* (S. J. de Almeida, Trad.). São Paulo: Escuta. (Trabalho original publicado em 1970)
-
- Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade* (J. O. de A. Abreu & V. Nobre, Trads.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1971).
-



O estrangeiro

Do Tempo o que se diz

*Para Bebel viajante no tempo
e para Beth, sempre*

Tempo? Como escrever agora, se o ontem e o amanhã têm rumo certo a um ponto fixo presente? Como estancar a hora, se o tempo sangrado ontem e o sagrado amanhã espremem-se agora na ausência do momento inexistente? Como falar do tempo depois de Elliot? Como não falar do tempo, que consente a palavra, ordena mundos e concebe sonhos, riscando com luzes & fatos, abandonando-nos aqui, onde não já se encontra.

Como falar do tempo depois de Elliot? Como não falar do tempo, se carne, água vidro corte, movimento imóvel, pincel vida. Como falar do tempo, sílaba que não se pronuncia, distâncias no emaranhado de impossíveis infinitos, onde me calo aflito e aflito fico?

Grito, grito com a última voz do que se perde em pleno voo, grito com a molécula que resta, com o órgão em festa e com a música desordenada. O que me consome, o tempo, uma cidade aberta que me abraça e perdoa por eu não saber a chave dos seus dourados cadeados, por não trazer comigo o único segredo que sabia, o vão da porta uma palavra fria, o tempo, uma cilada?

O agora, esse tempo inexistente, é quando o tempo se inicia, quando ele se estabelece, imediato em dois sentidos opostos, inventa passado e futuro como possibilidades. Coisa indivisível, nasce pronto sem infância ou arrependimentos, contém no nada que lhe forma sempre uma saudade e um desejo. É uma peça que nos permite pensar, por completo, o tempo.

Com esse conceito de agora, olharemos os mundos e os descreveremos com nossas teorias.

O tempo: sua intuição é feita de agoras que não se dividem, pois feitos de saudades e desejos que se tornam humanos, como humana torna-se toda coisa por nós compreendida. O tempo, que dele nada sabemos, é sempre por nós compreendido –disso já sabia Santo Agostinho quando disse que todos sabiam o que é o tempo enquanto sobre ele não se perguntavam.

Ora, ora, ora, só se pode falar mesmo do que não se compreende, e sobre o que se compreende nada se fala –toda palavra é uma pergunta e todo silêncio

* Professor (Universidade Federal do Rio de Janeiro - HCTE – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia).

responde. Perguntas e respostas são feitas de palavras e silêncios. Toda palavra pronunciada é uma pergunta sobre a morte, início de tudo. Talvez seja isso a que se referia Wittgenstein no seu último aforismo. A compreensão leva ao silêncio, um silêncio imóvel, abandonado e cósmico.

Tenho dó das estrelas

Fernando Pessoa

Tenho dó das estrelas
Luzindo há tanto tempo,
Há tanto tempo...
Tenho dó delas.

Não haverá um cansaço
Das coisas,
De todas as coisas
Como das pernas ou de um braço?

Um cansaço de existir,
De ser,
Só de ser,
O ser triste brilhar ou sorrir...

Não haverá, enfim,
Para as coisas que são,
Não morte, mas sim
Uma outra espécie de fim,
Ou uma grande razão –
Qualquer coisa assim
Como um perdão?

Os paradoxos de Zenão: O Tempo eterno e a negação do movimento.

Se olharmos da janela de um avião bem distante da terra, a cidade abaixo é imóvel, parece imóvel, melhor dizendo, como quando, ao olharmos uma laranja, não percebemos sua atividade superficial... Os movimentos parecem em ambos os casos que se apequenam ao ponto de desaparecerem completamente de nossa percepção. Claro que, ao usarmos uma boa lupa ou ao baixarmos a altitude da aeronave, os movimentos reaparecem e, se aumentamos a magnitude de nossa ótica, nos aproximamos e, enfim, vivemos o fervor dos acontecimentos.

Se de longe o mundo se torna estático e de perto eterno fluxo, a “disputa” Heráclito x Parmênides pode ser vista como duas possibilidades verdadeiras que se separam por uma questão de escala, não precisando ser necessariamente incompatíveis. Na visão parmenidiana, o movimento é uma ilusão essencialmente humana, semelhante à ilusão cinematográfica que produz movimento onde só existe sequenciamento de objetos estáticos. Por outro lado, dentro dos acontecimentos, o imóvel é a morte e suas representações, e, portanto, inatingível pela prática e apenas teorizável. Para Heráclito, ou o que se pensa ser as ideias

dele, a morte torna-se o imóvel ponto de fuga apenas imaginável ou, se preferirmos, o imóvel é um ponto na morte em fuga apenas imaginável, o que não é o mesmo, mas é igual. Dois mundos iguais e diferentes que supomos em contradição para possibilitar o diálogo das teorias, as gregas teorias que quase tudo nos ensinaram.

A Eternidade torna-se um tempo que se mira em um espelho infinitamente distante. Imóvel e equidistante de todo e qualquer acontecimento, de todo e qualquer saber, ela se dá fora de si. Isso, saber e perceber essas propriedades do que se diz eterno, nos ensina as artes reflexivas do desapego; é quando estamos e somos fora de nós que alcançamos o eterno. Por quanto tempo? Estar, por minutos que sejam, eternizados não será viver o eterno, em todos os sentidos?

De quantos tempos falamos quando falamos do tempo? Como entendê-los sem desmembrá-los pelos tique-taques das teorias? Qual tempo é filho das repetições e dos relógios e qual tempo existe na eternidade das pré-coisas?

Digressão 01

Em carta o tempo tem outras dimensões; no amanhã, o agora que te escrevo. O tempo existe em uma geometria diferente daquela que usualmente dominamos com relação aos nossos afazeres intelectuais. Impermanente ao deslizar-se no mundo, o tempo ganha ou perde importância ao se deslocar nas palavras e nos gestos.

Às portas do cinema Miramar, vivi cada detalhe alongado pelas baforadas inesquecíveis do Colúmbia, sem filtro ou delicadeza, longe da saúde tragada por sua caravela vermelha, seus cabelos compridos, que não se sabiam, me aprisionaram no encontro que não se deu. Hoje, 1.513.728.000 (um bilhão, quinhentos e treze milhões, setecentos e vinte e oito mil) segundos depois, esse agora esquecido ainda se alonga dentro e fora do tempo e flerta com a eternidade sem que eu me lembre dos nomes e dos amores dentro e fora do cinema. Viver talvez seja mesmo ser em um eterno *gor*, entre dois *as*, o da saudade que molda nossa história passada e o do desejo a inventar futuros. Somos um grito, um *gor*, e assim existiremos?

A flecha que nunca atinge seu alvo. A cena. Suas questões e refutações matemáticas. Suas possibilidades em um multiverso cinematográfico.

A cena é simples, acredito que podemos pensar o arqueiro, sem o qual a flecha inexistente para os dons da viagem, um arqueiro forte transmitindo potência em movimento. Um índio, um pajé marinho enlouquecido de amor, pés velocíssimos rasgando a terra, sempre imóvel, de onde brota. Arco tenso, gozo, flecha em movimento. Será? O que não se podia esperar é que da simplicidade das lógicas mais cristalinas surgisse a contradição. Gödel, 2.000 e tantos anos antes de Gödel, já se preparava para a fotografia. Seu famoso teorema já estava pronto, na impossibilidade do que era certo e verdadeiro, esperando, pacientemente, a hora de sua invenção e consequências. A flecha no seu destino alvo teria, inexoravelmente, de cumprir metade do seu destino verdadeiro e chegar à metade do caminho. A geometria é simples: não se pode ir de um ponto a outro sem passar pela metade do caminho. O espaço que separa origem e destino é, infinitamente, divisível. Todo segmento se deixa partir ao meio, essa é a intuição do espaço.

Digressão 02

Não há razões para pensar um espaço descontínuo, mesmo que a evidência da matéria atomizada assim o sugira. Vivemos e construímos nossas intuições em um mundo essencialmente contínuo, onde o espaço é, sim, localizável por pontos espaciais e suas coordenadas. Nosso espaço, diferentemente de nosso tempo, é contínuo e se deixa desvendar por números reais, suas coordenadas, isso independentemente de suas dimensões. Sempre haverá uma reta passando por dois pontos e um segmento infinitamente divisível entre eles, continuamente ligando seus extremos. É da intuição de espaços contínuos e infinitamente divisíveis que surge o primeiro postulado de Euclides que possibilita a geometrização do mundo, os modelos físicos sobre o mundo.

A cena se encerra, mas seus desdobramentos se tornam infinitos. Se a flecha necessita atingir a metade do caminho entre o arco que se distende e o alvo a que se destina, desse ponto médio ao alvo, uma nova cena se estabelece idêntica à original: do meio do caminho ao alvo, uma nova metade terá de ser vencida, a flecha novamente atingirá, se seu destino é chegar ao alvo, uma nova metade, a metade da metade do caminho. E sempre, indo de metades em metades, infinitos percursos se estabelecerão entre o arco e o alvo, todos feitos de metades que precisarão ser cumpridas. São infinitas tarefas, que não podem ser feitas por menos, e cada uma delas gastará certo tempo, finito, tempo necessário a cada tarefa, tempo medido pela conclusão das tarefas, das infinitas tarefas que, por serem tantas, necessitarão de um tempo infinito para serem todas realizadas. Por menor que seja a distância da metade conquistada, ela necessitará de um tempo, feito de agoras que se sucedem, pequeno, é verdade, à medida que as metades diminuam de tamanho, mas sempre finito, maior que zero, pois ao tempo, diferentemente do espaço, não é possível existir em pontos, pontos de tempo, mas sim nos agoras que guardam saudade e desejo. Se o tempo necessário para ir do arco ao alvo, de um ponto a outro, é sempre infinito, todo movimento é impossível. Não existe movimento. Vivemos na estática do nada. O mundo não passa da ilusão do mundo.

Ora, mas a flecha de fato atinge o seu destino. Eu vejo, eu sei, eu sinto. O mundo não pode ser menos que suas teorias e seus modelos. Como resolver essa contradição, posta pelos paradoxos de Zenão e exemplificada por essa viagem impossível?

São mais de 2.000 anos de ciência em cruzada contra as contradições. As primeiras refutações surgem na época da própria formulação zenoniana e, depois, Aristóteles se dedica a mostrar que alguma falha existia na construção lógica de Zenão, contra o movimento. A questão se arrasta até os dias de hoje. Se fizermos uma pesquisa rápida por nossos poderosos meios digitais, veremos que ainda são escritas centenas de trabalhos científicos por ano discutindo os paradoxos do movimento, sempre com a intenção de refutá-los. No século XVIII com a invenção, por Newton e Leibnitz, independentemente –até certo ponto–, do que hoje chamamos de cálculo diferencial, o problema da refutação dos paradoxos de Zenão foi dado como resolvido. Com a noção de limite, inerente às formulações da diferenciabilidade, ficou acertado que o tempo gasto para a realização de cada tarefa diminuiria proporcionalmente ao tamanho da tarefa e que a soma da série de tempos poderia ser finita, mesmo com um nú-

mero infinito de parcelas. Assim, o percurso da flecha seria percorrido por uma soma infinita de metades espaciais à qual corresponderia uma soma, análoga, de soma de tempos cada um à metade do seu antecessor.

Esse procedimento resolve o problema do paradoxo, mas implica em termos para o tempo a mesma modelagem espacial com intervalos de tempo sempre eternamente divisíveis. Isso também implica em termos, no limite, um intervalo de tempo de tamanho zero. Um tempo sem memória, um tempo transformado em coordenada puramente numérica e anti-intuitivo. Um tempo transfigurado.

Digressão 03

Matematicamente o tempo não existe, é geometria, ou melhor, um eixo feito de números, é álgebra e *des-existe* de ser tempo de humanidades para ser feito de instantes nulos, de nada de tempo, de pontos delirantemente matemáticos que, deveras, nada significam. Estranhamente, a física dos mundos se apega a esse tempo-não e com ele cria escalas e mede vidas e civilizações, não se dando conta de que uma vida de homens, ideias ou cidades não se pode medir em anos, minutos ou segundos, e que as lendas que os formam não se transformam em números, mas em história. Mesmo contrariando a intuição que temos do tempo, essa solução é adotada pelas ciências físicas sem constrangimento. É esse tempo algebrizado que serve de modelo para todas as análises físicas.

O quanto perdemos de entendimento do mundo com essa afirmação contraintuitiva, não sabemos dimensionar. Se nossas modelagens físicas do mundo serão capazes, estranhamente, de descrever inexistências, não sabemos. O que sabemos é que esse tempo puramente matemático produz, nas equações modeladoras, muitas singularidades, que não apareceriam se tomássemos um tempo feito de agora, e que essas singularidades são interpretadas por suposições de objetos cósmicos cujas existências são, ou podem ser, bastante questionáveis. As singularidades são objetos puramente matemáticos que não se refletem em objetos do mundo, mas, como são adotadas pela ciência oficial, impõem, em uma relação onde a pressão política exerce força maior do que evidências, novas configurações galácticas e um entrelaçamento entre fantasia e realidade que dificilmente é admitido pelos cientistas.

A ideia de Bergson de que eventos/acontecimentos no mundo não podem ser partidos ao meio cria uma nova discussão questionando o uso abusivo de um tempo algebrizado pelas ciências.

Por outro lado, a afirmação de um tempo com intervalos mínimos indivisíveis dá, a princípio, razão à construção lógica dos paradoxos de Zenão e reacende a contradição entre o sensível e o teórico. Difícil convencer a quem quer que seja da não existência de um movimento que é por nós experimentado.

Uma solução que permite conciliar o sensível com as experiências zenonianas passa por uma visão cinematográfica das coisas, de todas as coisas. Como em um filme, em que o movimento percebido é aparente (já que o que temos no filme que roda é uma sequência de imagens estáticas que se sucedem a mais de 24 quadros por segundo) e produzido dentro dos nossos cérebros por uma espécie de defeito cognitivo, que, embaralhando as figuras dos fotogramas das películas, ao tentar ao mesmo tempo apagar uma imagem e olhar a próxima, cria entre elas uma interpolação geométrica suave que nos dá a ilusão do movi-

mento. Dessa maneira, poderíamos entender o universo como múltiplo e coexistente. Um multiverso que se sucede incessante, no qual o que chamamos movimento no mundo seria apenas uma interpolação cinematográfica dessa sucessão incessante dos universos que, em analogia com os fotogramas, seriam todos estáticos. O movimento estaria de volta a um estado ilusório. A flecha pode, sim, atingir o seu alvo, mas a viagem seria feita por um número enorme de flechas, cada uma em seu universo particular e todas elas estáticas. Cada universo estático apareceria na história de todas as coisas apenas uma vez, dando sempre lugar a outros, o que provocaria em nós, mais uma vez, por causa de uma certa impossibilidade cognitiva, coletiva, a ilusão do movimento. As verdades mais uma vez aparecem partidas ao meio, equidistantes do mundo e igualmente possíveis. Cabe, enfim, à nossa rede de crenças determinar o que é o mundo e como ele se comporta.

Verdade

Carlos Drummond de Andrade

A porta da verdade estava aberta,
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.

Assim não era possível atingir toda a verdade,
porque a meia pessoa que entrava
só trazia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.
E os meios perfis não coincidiam.

Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
onde a verdade esplendia seus fogos.
Era dividida em metades
diferentes uma da outra.

Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
Nenhuma das duas era totalmente bela.
E carecia optar. Cada um optou conforme
seu capricho, sua ilusão, sua miopia.

A corrida de Aquiles com a tartaruga – uma conversa godeliana: o que precisa ser ultrapassado é que o mais rápido e ordeiro sempre ultrapasse o mais reflexivo e disperso.

Entre as surpresas do tempo, há o surgimento de inesperados, que modificam as velocidades de percepção de mudanças. É quando a percepção se dá ampliada e distanciada concomitantemente, como se, por uma câmera fotográfica, registradora de acontecimentos, aplicássemos zoom e grande angular na mesma foto. Detalha-se sem perder a amplitão. Excelências que as tecnologias buscam,

mas, aprisionadas por um tempo algebrizado, se distanciam do objetivo à medida que dele se aproximam. Esse efeito, que podemos chamar de *moozoom*, acontece quando diferentes velocidades temporais coexistem. Não é um efeito óptico, mas filosófico e, para imitá-lo, artificialmente, precisaremos aprimorar as tecnologias filosóficas disponíveis em nossos arsenais de artificialidades.

Na corrida entre a tartaruga e Aquiles, paradoxo logicamente equivalente ao da flecha que não atinge qualquer alvo, o inesperado grita mais alto. Parecemos mais inesperado não ultrapassarmos, Aquiles que somos, uma tartaruga do que uma hipotética flecha, disparada por um índio destecnologizado, não atingir seu alvo. Que alvo? Os preconceitos de uma época-história não se desgrudam dos pensamentos que desenvolvemos/criamos. Surpreender-se, ser tomado pelo inesperado, é sempre pessoal e não se dá teoricamente. Podemos sim classificá-los, os inesperados, como um conhecimento estabelecido, mas seu surgimento é determinado na mesma rede de crenças onde estabelecemos as primeiras condições de possibilidades para todas as existências, lugar também dos preconceitos e certezas. O inesperado é afeito, logicamente, à estrutura paradoxal e, psicologicamente, à consciência da morte –quando não ultrapasso tartarugas, é a morte e só a morte que me impossibilita. A vitória certa de Aquiles se desfaz. Guerreiro de tradição grega, estará mais morto derrotado do que morto propriamente dito. O inesperado, sendo composto de tempo e filosofia, aparece inesperadamente na prova de Gödel ao seu mui famoso teorema de 1931.

Se pensarmos a demonstração como uma ultrapassagem da incerteza, da indecisão, da dúvida que as verdades encerram, provar um teorema é ultrapassar a incerteza da conjectura que o propõe.

Vivendo às vésperas de paraísos prometidos pelos progressos em todos os campos do saber humano, o final do século XIX vive nas matemáticas, no sonho de serem completas e consistentes, capazes de ultrapassar todas as suas tartarugas feitas de incertezas e sempre livres de qualquer contradição. Esse era o desejo e a certeza da matemática: provar consistentemente todas as verdades por si propostas, ultrapassando sempre e velozmente com seus teoremas certos todas as tartarugas que lhe atravessassem o caminho do paraíso.

O que Gödel mostra é que, seguindo as lógicas e dentro das condições estabelecidas para as matemáticas operacionais, sempre existirão questões, proposições indecidíveis, que não podem ser demonstradas, tartarugas insuperáveis pela potência matemática. A conquista da consistência é que barra a certeza da consistência. O inesperado inesperado se dá quando em sua estratégia de ultrapassagem percebe que o que não pode ser demonstrado é que existe uma proposição que não pode ser demonstrada.

As tartarugas imbatíveis surgem sempre pelo acréscimo de complexidade da estrutura em pauta. É essa grande complexidade que produz as várias velocidades dos tempos que acompanham os inesperados.

Digressão 04

Há uma crise nas ciências e suas disciplinas. Passar de um tempo linear para um complexo de tempos embaralhados, passar da disciplina para a desdisciplina, passar ao plural é abrir espaço para entender complexidades: as geo-

metrias não euclidianas e seus avatares nas gravuras de Escher. O Real e o confuso humano. Os princípios das lógicas extraídos do corpo, esse bailarino de infinitos, esse dentro e fora sempre agora, essa topologia de surpresas que o corpo ensina e as matemáticas comungam e confirmam. Um corpo feito de versos existe na biologia dos algoritmos. Há que recitá-lo para compreender o mundo.

O Passado: tempo atravessador que insistentemente nos pergunta: como diferenciar o passado do futuro sem um agora com saudades e desejos? Por que nos lembramos no sentido correto dos acontecimentos e não no (mais plausível logicamente) reverso no tempo? Por que o tempo se apressa quanto mais velhos ficamos? As perguntas se sucedem e as respostas, todas de um presente elástico e cada vez mais eternizado, seguem alguma lógica e afirmam que o passado deixa rastros de sua impossibilidade e que seus inesperados são sempre esperados. É o lugar da morte que, reversa no tempo, pare pensamentos de suas fontes invisíveis. E afirmam que o sentido da compreensão se impõe ao das lembranças empilhadas e que quando revendo os marcos da memória encontramos primeiro o final de um acontecimento, pois esse final foi produzido em um tempo mais perto do hoje em que nos lembramos, retardamos a lembrança até que ela faça sentido histórico, ou seja, até que ela se oriente em uma cronologia crescente e normalizadora. E afirmam que a velocidade do tempo apressa-se com o passar dos anos porque o valor relativo da unidade se apequena frente ao acúmulo de anos crescentes do passado. Por já não vivermos novidades que se rareiam com o passar do tempo, tornando-se esparsas. O tempo parece inexistir entre as vivências de novidades. São as novidades, os inesperados em suas distintas versões, que marcam o tempo. Intervalos sem novidades tendem a ser normatizados em um intervalo padrão. Um ano, ou mais, sem novidades, comum aos velhos, é como um simples segundo quando sucessões de novidades acontecem, e vivemos, jovens que somos ou fomos, cada acontecimento como se fosse a primeira vez, e era.

O que o passado provoca no presente? Seus atravessamentos...

O Futuro: tempo paralisado.

Uma nota

Recebo a notícia de minha morte
Já não há nada a fazer.
Alguns segundos atrás sim.
Quando escrevi o “R” do nome recebo
Não havia o fato que a notícia ora transporta
A morte então anunciada ainda era vida
Agora não, já não há nada a fazer, além
Da breve nota fúnebre que aqui despacho.

Acabo de receber a notícia de minha morte
Eu mesmo vi, presenciei o último instante
Auscultei a sopro derradeiro
Expirei como sonhos de um voar tão curto

Como a interrupção da luz que o vento apaga
Constatei o pulso, nada. O corpo relutante
A alma voa, a carne já não faz sentido, a mente à toa e a ideia
Cumpre seu desígnio. Eterniza.

Eu sou o osso que então me carregava e o osso
A ideia simples que a carne a mente a alma em vão buscavam.

Como ser em movimento se todo passo é um passo em falso? Se pensarmos o futuro como o lugar dos desconhecidos e, portanto, do projeto de morte –inexistente– que temos em nós, andar é andar sem se saber, é andar em falso e na surpresa dos inesperados.

Futuro, o que não pode ser dito...

O inesperado inesperado. Há muitos anos, meus filhos ainda crianças me prepararam para uma festa, aniversário ou Natal, não me recordo, um poema que leram em uníssono: *A morte*,¹ de Vinicius de Moraes, que conheceram no colégio e, talvez porque eu sempre falava da morte como um motor para a vida e os vivos, me apresentaram com ele. Como o amor e a primavera, vivemos à espera dos inesperados. Vinicius nos ensina que *A morte* é o esperado inesperado. Essa coisa que não faz sentido e que messianicamente nos abarca corpo e pensamento.

A morte
Vinicius de Moraes

A morte vem de longe
Do fundo dos céus
Vem para os meus olhos
Virá para os teus
Desce das estrelas
Das brancas estrelas
As loucas estrelas
Trânsfugas de Deus
Chega impressentida
Nunca inesperada
Ela que é na vida
A grande esperada!
A desesperada
Do amor fraticida
Dos homens, ai! dos homens
Que matam a morte
Por medo da vida

1. Moraes, V. de. (1946). *Poemas, sonetos e baladas*. São Paulo: Gaveta. *A morte* é o segundo soneto do livro. O primeiro é o famoso *Soneto da felicidade*.

O duplo inesperado, emaranhado por um duplo fio de desesperança, como uma vida desesperançada, possível apenas nas literaturas, só pode ser percebido *a posteriori*, quando, colapsado em tempo passado, nos permite olhá-lo com espanto e curiosidade. Talvez as primeiras embarcações europeias surgidas às praias de um Brasil ainda sem nome e sem tempo, confundidas com ilhas e sacralizadas como inesperado inesperado.

Os famosos teoremas de Gödel soam nas lógicas matemáticas desta mesma maneira: inesperada inesperada. Seus desdobramentos filosóficos, embora nos espantem, formam inesperados esperados, posto que sempre se espera e se esperou dos pensamentos maior liberdade do que a das fórmulas. As questões levantadas sobre as possibilidades de inteligências artificiais usando argumentos derivados desses teoremas se originam desta expectativa: somos mais livres do que nossas fórmulas matemáticas. Hoje, nada se pode afirmar. Ou melhor, tudo se pode afirmar sobre essas questões que ainda por muito tempo habitarão nossas reuniões lógico-filosóficas. É do ponto de vista da própria matemática que o inesperado inesperado se apresenta. É Hilbert em nosso nome, vendo seus sonhos formalistas desabarem, quem se assusta inexoravelmente. É, talvez paradoxalmente, talvez não, a matemática que produz, dentro de si, o exemplo mais emblemático de inesperado inesperado.

Do inesperado inesperado ao inesperado esperado há um caminho a ser seguido.

Podemos observar, na história do Teorema de Gödel, um movimento. Dentro da matemática, ele se dá como um inesperado inesperado, como uma traição ao rigor lógico, mas em sua volta pela filosofia ele apenas comprova, inesperadamente, o esperado resultado de que algo escapa aos sistemas que almejam açambarcar todas as coisas.

Inesperados esperados acontecem como destino, comprovando uma certeza de que tinham de acontecer. O que é de fato inesperado é quando... trata-se sempre de surpresas temporais. Inesperados inesperados sempre traem um sistema consagrado, quebram certezas e sempre erguem dos escombros novas possibilidades. São vários tempos em diferentes velocidades que se misturam e se entrelaçam.

sobre o tempo
sua lentidão na espera
e
fluides confusa no amor
nada
nada mesmo
se pode
escrever

dele
do seu sorriso passageiro
nada
nada mesmo
se pode
esperar

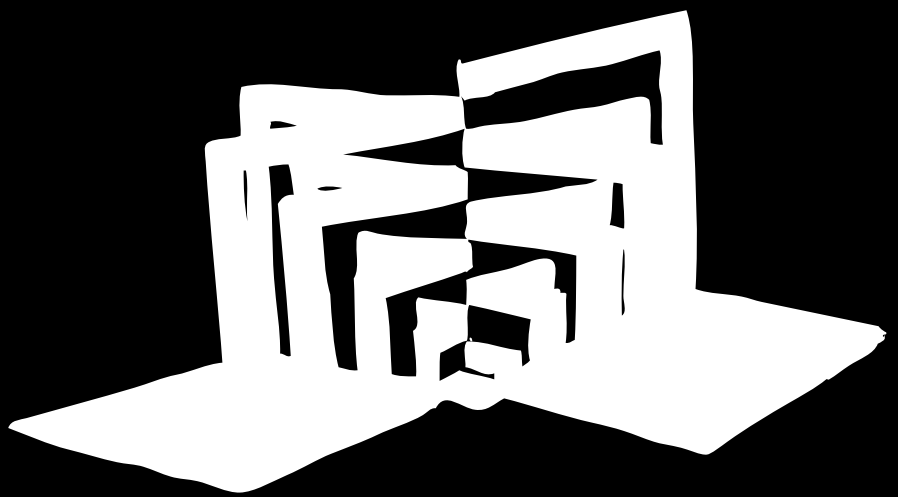
as horas
são caminhos impossíveis de alcançá-lo
minutos
segundos
movimentos
sempre vivos apenas nas suas próprias ilusões
e os relógios
esperança de quem
como eu
entre sorrisos
aflito
contempla atônito
o que as distâncias guardam

as horas e os relógios
não têm mesmo nada a ver com isso.

Desconcluindo. Evitar inesperados é como evitar paradoxos nos sistemas lógico-matemáticos, perde-se complexidade. Passamos do infinito ao finito, do vivo ao número, da dança ao ponto e a seus rastros que marcam trajetórias sem histórias, passamos da poesia aos sólidos regulares que se encaixam telescopicamente sem nos revelar estrelas.

Imóvel e sem ilusões, a salvo dos acontecimentos, não avançamos para o futuro. O inesperado desiste, mas o futuro, se ele existe em nós e fora de nós, é porque ele nos atravessa. Vem como onda e se transforma ao contato com o corpo em repouso-tensão, em passado, cujos relatos nada revelarão do passado futuro que ora foram.

Um olho parado no ar descansa o mundo, e o mundo rodando, rodando, ainda assim, acontece. É o tempo.



Textual

Beatriz Sarlo

Nasce em Buenos Aires em 1942. Foi catedrática de literatura argentina na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires. Em 1978 funda a revista *Punto de Vista* e a dirige até 2008.

Foi professora das universidades de Columbia, Berkeley e Cambridge.

Fellow do Wilson Center em Washington.

Pesquisadora do Conicet.

Prêmio Konex de prata em ensaio literário, ano 2004.

Seus trabalhos centram-se em uma revisão crítica sobre literatura e cultura pós-moderna.



Bibliografia

- *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 2009)
- *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 2005)
- *La pasión y la excepción*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 2003)
- *Tiempo presente*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 2001)
- *Instantáneas*
(Buenos Aires: Ariel, 1996)
- *Borges, un escritor de las orillas*
(Buenos Aires: Ariel, 1995)
- *Escenas de la vida posmoderna*
(Buenos Aires: Ariel, 1994)
- *El imperio de los sentimientos*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 1985)

FOTO NESTA PÁGINA:
Sebastián Freire.

FOTO NA PÁGINA
SEGUINTE (ESQ.):
*La Capital de
Mar del Plata.*



Uma intelectual de cabotagem

Entrevista com Beatriz Sarlo*

Que lugar pode ser ocupado, na sua opinião, por uma publicação hoje em dia, frente à situação atual de saturação das publicações?

Tiniánov, ao estudar os poemas de Pushkin, descobriu que “a extensão define a forma, o tom e o gênero”. Essa literatura tinha fortes marcas das poéticas, a extensão determinava uma forma e os temas apropriados. Não se trata de voltar às poéticas clássicas, mas sim de apresentar a questão da extensão. A temporalidade da forma (extensão) e a temporalidade da leitura (duração e intensidade) são traços internos, não meras disposições materiais. Quando começaram a ser publicadas as revistas dos grandes jornais, observei que não costumam ser publicadas, a não ser em casos excepcionais, reportagens que superem os 15.000 caracteres, por razões de mercado e também por motivos que remetem a um público que, depois dos 15.000 caracteres, morreria. O leitor construído pelo mercado nos constrói, inclusive, a nós mesmos, e começamos a pensar em revistas que admitam ser lidas em 20 minutos, ou em um tweet.

Nós apostamos em trabalhos mais extensos, resistimos à brevidade, em prol da profundidade. Você percebe na contemporaneidade uma certa potência de intervenção da psicanálise frente ao pensamento político?

A psicanálise se instalou ao longo de um século como a “*Vulgata*” para falar da subjetividade nas sociedades ocidentais. Não é preciso ler nenhuma linha de Freud para perceber que um conjunto de palavras e de relações entre palavras nos oferece a forma como nos referimos à nossa subjetividade e à do outro. Esse vocabulário pertence a uma língua comum, que dataria de finais dos anos 50, começo dos anos 60. Um pouco mais adiante nessa década, psicanalistas como Pichon-Rivière, em semanários de grande influência sobre as classes médias, ensinava às mães que não batessem em seus filhos. Vocês vão me dizer:

* Realizada para *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise*, em Buenos Aires, no dia 5 de março de 2012, por Laura Verissimo (Asociación Psicoanalítica del Uruguay), Mariano Horenstein (Asociación Psicoanalítica de Córdoba) e editada por Luis Fernando Orduz (Sociedad Colombiana de Psicoanálisis).

“Essa não é uma lição que provenha do coração da psicanálise”, mas ele era a figura emblemática da psicanálise e, além disso, utilizava um vocabulário com palavras oriundas da clínica que inovaram o discurso sobre a subjetividade.

Com os riscos e as banalizações possíveis...

Não tenho ideia de quais sejam os riscos, mas fomos constituídos dessa forma dos anos 50 em diante: as classes médias que estavam se modernizando também modernizaram a expressão verbal da sua subjetividade. Um léxico é um modo de pensar. “Não projete” ou “que mania de perseguição que você tem” era algo que se ouvia nos escritórios, como hoje é comum que se diga “você está tenso” ou “má vibração”, que vêm de outras epistemologias e de um vago espiritualismo. Por outro lado, na configuração dos jovens intelectuais dos anos 50 e 60, a psicanálise é um dos polos de atração filosófica e metodológica. Quando Héctor Schmucler funda a revista *Los Libros*, em 1968, diz: “Essa é a revista da modernização cultural na Argentina, apoiada sobre o tripé do marxismo, da linguística e da psicanálise”. Isso não quer dizer que cada um dos jovens intelectuais tivéssemos uma formação em psicanálise. Eu, por exemplo, não tenho. Mas, por via de Althusser, aprendemos que a ideologia se define como o modelo do inconsciente.

E os intelectuais dessa época recorriam à psicanálise, se analisavam?

No senso comum dos jovens universitários ou dos artistas da minha geração havia a ideia de que era necessário se analisar; você se analisava com qualquer um, mas se analisava. Eu tinha 20 anos quando comecei a trabalhar na Eudeba. A primeira coisa que meus colegas mais velhos me disseram, aqueles que tinham dez anos a mais do que eu, foi “você tem que ir para o divã”. E acrescentaram: “Você não sabe nada de tango, deveria aprender alguma coisa”. Ao divã, fui. Tango, não aprendi.

A experiência se manteve?

Sim, se manteve e se mantém, com todas as interrupções e cortes típicos da longa duração. Isso não é estranho para alguém formado nos anos 60. Tenho a impressão de que hoje as coisas são diferentes porque o campo dos discursos sobre a subjetividade se tornou mais plural. Para um intelectual da minha idade, além do mais, a experiência analítica é uma experiência intelectual, não só terapêutica.

Ao ler suas obras, pode-se ver nas entrelinhas sua conexão com a psicanálise. Apesar de haver poucas referências explícitas a Freud, há muitas delas implícitas no seu modo de trabalhar com a memória, em seu questionamento do testemunho. Que contribuição você destacaria da psicanálise sobre a temática do tempo na sua reflexão?

Há pouco me referi às clivagens temporais que atravessam a percepção social do freudismo. Evidentemente, trata-se de uma questão que interessa mais aos

historiadores das ideias do que aos psicanalistas. E é estranho que isso seja assim, porque o tempo de uma história qualquer, pessoal ou coletiva, constitui a narrativa dessa história. A temporalidade está na marca de época que tem a psicanálise. Não me refiro apenas às marcas mais exteriores: por exemplo, o fato de que já não sejam quase obrigatórias as três ou quatro sessões semanais; também não me refiro às marcas mais interiores, por exemplo, que a sessão tenha como ponto culminante o momento em que se produz um disparo ou o sinal de alguma coisa que surge do desconhecido. Refiro-me ao modo com que a psicanálise marcou nossa noção de temporalidade no subjetivo: sou uma história que começa com traumas originários em um *Urzeit* infantil; sou a forma com que esse *Urzeit* depois se entrelaçou com a temporalidade da experiência consciente etc. Não avanço mais porque estaria usurpando um saber que não tenho. O que digo nos meus trabalhos, sim, é que, em um século marcado por Freud ou por Nietzsche, como pode ser que confiemos tanto na verdade de alguém que diz “vou te dizer a verdade”? Essa pergunta se sustenta em uma epistemologia da suspeita. E a minha cabeça é formada por essa epistemologia, ainda que não tenha lido Freud; por outro lado, li Marx bem. Diria apenas que a minha subjetividade foi configurada pelo freudismo. Isso não acontecia com Borges ou Nabokov, cuja subjetividade é pré-freudiana. Para dar outro exemplo: em *Son memorias*, de Tulio Halperin Donghi, um extraordinário livro de lembranças, são dedicados longos capítulos à sua casa, à relação com seus pais, a partir do relato subjetivo que não carrega a marca da machadada freudiana. Conta como era um lar antiperonista na década de 40, um lar onde o pai era judeu e a mãe era de origem italiana, e conta isso como se todos os conflitos possíveis fossem externos a essa família, como se a contradição, a repressão, o desejo ou a negatividade estivessem somente em um além social. Livro fascinante diante do qual você se pergunta: como assim? Como ele está narrando desse modo tão translúcido e tão opaco ao mesmo tempo? Existe um ponto cego nas páginas do maior historiador argentino que nasceu na década de 1920. E, nesse ponto cego, está Freud.

Não acreditamos que seja algo apenas cronológico, mas sim que hoje encontramos uma resistência à psicanálise, um modo de se conceber e de se pensar como o de quem diz: “Quem me conhece melhor do que eu mesmo?”.

São pré-freudianos contemporâneos...

Isso que você conta sobre a Argentina não acontece da mesma forma no Uruguai. A força, o peso, a pregnância da psicanálise na Argentina é um caso muito especial.

Para os exilados que vinham fugindo do nazismo, era simples pensar que podiam ganhar a vida de forma razoável mais em Buenos Aires do que em Montevidéu. Então o que aconteceu foi uma implantação de psicanalistas espanhóis e de judeus, essa mistura tipicamente argentina, que poderia ter acontecido no Uruguai, mas Buenos Aires, maior e mais rica, dava maiores possibilidades de desenvolvimento. Eu sou produto dessa implantação sem ter obtido nenhuma aprovação com base em capítulos de livros.

Para nós o capítulo inevitável é o do divã, então é possível falar de psicanálise apesar de não tê-la estudado. Você pensa a psicanálise hoje como algo que intervém de alguma maneira no pensamento crítico, nas ciências sociais, no mundo das ideias de alguma forma? Queremos dizer, dentro do contemporâneo...

Posso dar exemplos da minha experiência como leitora rústica. De um livro como *Lo imaginario*, de Jorge Belinsky (Nueva Visión, 2007), um psicanalista com uma formação filosófica muito boa, capto as sugestões e as ressonâncias. Posso estabelecer laços com o mundo que conheço, em direção a Lévi-Strauss, Hjelmslev, a linguística; permite que eu pense melhor a problemática do significante vazio, ou de uma estrutura que está funcionando porque existe um buraco negro ali no meio que faz com que funcione. Posso ler Lefort, Castoriadis ou Bourdieu a partir de outra dimensão.

Na história das ideias, me interessa muito o trabalho de Hugo Vezetti, porque me dá hipóteses para pensar a peculiaridade da importação de ideias na Argentina. Como essas ideias chegaram? Desde Cuatrecasas, um espanhol republicano que estava em um barzinho a quatro quarteirões daqui, um médico que não era psicanalista, mas que tinha ouvido algo de Marañón antes de se exilar e de repente aparece com um artigo, possivelmente não genial, mas que introduz o nome de um saber, não tanto como ruptura, e sim como título, como significante cheio de promessas. A mim me interessa muito essa forma com que as ideias chegam à Argentina. Sou uma especialista nessas configurações, não em grandes teorias; interessa-me a teoria, na verdade, para ver o detalhe, o que há de concreto na história ou os raros encontros, o guarda-chuvas sobre a mesa de dissecação, as coincidências inexplicáveis, mas significativas...

São muito psicanalíticas as duas ideias, tanto o detalhe como a coincidência. O impulso que cede lugar, em você, a esse seu texto, *La pasión y la excepción*, você, perguntando-se sobre aquela jovem que era você mesma, que comemora a morte de Aramburu...

O primeiro impulso é o de se é possível reconstruir uma subjetividade que está morta, que jaz irrevogavelmente no passado. É possível atualizar o passado através da operação histórica? Eu não sou a jovem que comemorou a morte de Aramburu, mas quis entendê-la. Não tenho certeza de haver conseguido isso: é como falar com uma morta, através do tempo, sustentada apenas por documentos.

A partir daí, você começa a analisar a Argentina.

Um historiador, quando se encontra com depoimentos, a primeira coisa que faz é tentar cotejá-los com todas as fontes não testemunhais. O testemunho em lugares judiciais é vital para prender responsáveis por crimes. Mas qualquer historiador, daqui a cem anos, vai ter que submeter o testemunho à crítica, como um historiador hoje submete à crítica o testemunho de 50 anos atrás. A ideia de que a guerrilha era um conglomerado de jovens idealistas, que no meio da alegria avançavam para a morte, é uma ideia falsa tanto para quem viveu essa época como para quem quiser reconstruí-la. Além de idealistas, éramos

fanáticos, duros. Quando você encontra depoimentos, fica eletrizado pela vitalidade, porque não existe texto histórico mais eletrizante do que aquele que diz “eu estive aí, comigo aconteceu isso”. É como se te trouxessem um pedaço de vida. Mas isso não existe; sobre o passado, existem relatos, e, quando você quer reconstruir uma história, coteja os testemunhos com todos os relatos. O tempo que nos separa do testemunho torna possível a sua crítica: o que quis dizer quando disse o que disse? O que esconde o que foi dito?

Existe algo como uma linha levemente diferente para pensar a impossibilidade do testemunho, que você trabalha em um momento utilizando alguns textos de Primo Levi, na leitura que faz Agamben. No filme *Shoah*, de Lanzmann, isso aparece como ato. Essa impossibilidade do testemunho, creio, em um sentido diferente. Se conseguimos entender, é como se houvesse esse buraco negro, esse significante vazio no centro do testemunho, como algo impossível no próprio centro do testemunho.

Utilizo Primo Levi porque me parece realmente interessante que, a princípio, ninguém o ouvisse: nem a ele nem a ninguém que tivesse estado ali, no *Lager*, à beira da morte. Lanzmann, em *Shoah*, mostra que levavam os judeus aos campos de concentração que estavam ao lado dos povoados, e os alemães e os poloneses não diziam nada. Olhavam sem construir um sentido. Isso quer dizer que a experiência direta não necessariamente é fonte de verdade. Esse é um problema que temos que evidenciar sempre: o testemunho não tem uma evidência tão brutal como uma luz diretamente nos olhos, senão que existe uma cena do testemunho que torna possível a escuta. Lanzmann evoca outro problema que gerou um grande debate: vale mostrar as imagens do horror ou não? Pode-se pensar com relação às imagens do horror? Ou, para pensar o horror, é necessário separar as imagens do horror?

A pergunta de Lanzmann é o que te faz pensar, não a resposta. A pergunta é interessantíssima, além do desafio ideológico e estético de frustrar o seu público durante nove horas. Lanzmann se arrisca muito intensamente ao exigir: “O sr. vai ficar sentado e não vai ver nada. Será sobre o não ver o que o sr. vai ter que pensar, a partir do que dizem essas testemunhas”. Eu acredito que ele, com essa opção, obtém planos extraordinários, inesquecíveis. O teor de verdade é obtido racionalmente, na medida em que os indivíduos argumentam.

Você pensa que existe algo como uma marca de produção de conhecimento na América Latina? Pensamos na metáfora de Fernández Retamar que retoma Hugo Achugar, Calibán e Próspero, Calibán do lado do balbucio teórico e Próspero como o conhecimento mais oficializado. Na sua opinião, isso ainda está vigente?

Não, acho que não. Fernández Retamar, por razões compreensíveis de época, fez da suposta necessidade ou falência uma suposta virtude. Temos um pensamento latino-americano que chega mais pelo lado do barroco, das grandes ondas de imagens que cifram o real, e não pelo lado de Próspero. Eu acho que hoje isso não vale, vocês vão se encontrar com Roberto Schwarz ou com o grande intelectual brasileiro, Antonio Candido. Roberto, mestre de várias gerações, é um cosmopolita, um adorniano.

Existe outra metáfora com relação à produção de conhecimento, a “antropofagia”, tão cara aos brasileiros.

O interessante é a ensaística que foi produzida teorizando a antropofagia, por um lado, e as obras de Oswald Andrade, por outro. Por que faço essa diferença? Porque poderíamos dizer que, nessas obras que desenvolveram o caráter mestiço, antropofágico, canibalístico da literatura latino-americana, já havia um saber construído. Nessas obras, existe uma literatura descomunal, e é possível que sejam esses brasileiros os vanguardistas mais vanguardistas das três primeiras décadas do século XX, os mais experimentais.

Freud era uma referência fortíssima para eles...

Para eles, sim, ao passo que, para os vanguardistas argentinos, Freud é justamente o que é negado. Isso marca um caráter muito sossegado da vanguarda argentina.

Nessa questão da vanguarda, pode ser interessante incluir essa temática da tradição e da invenção. Um tema para ser debatido com relação ao interior da psicanálise, mas é algo interessante para ser pensado em outros campos também.

No campo literário, sem dúvida. A vanguarda argentina realiza um trabalho diferente da tradição. Borges, por exemplo, faz uma inscrição original da tradição urbana, da tradição rural, desde os livros de poemas da década de 20 até a sua época clássica, as ficções dos anos 40. A obra de Borges nesses 20 anos apresenta inúmeros textos sobre o *Martín Fierro*, que é, para Borges, um texto fundamental ao qual dá fim; Hernández o deixa aberto, e Borges o fecha em um gesto de enorme audácia literária. Gironde, por outro lado, é um vanguardista sem passado, pelo menos nos anos 20 adere totalmente à modernidade urbana e dos costumes.

Um vanguardista sem passado, ou seja, sem tradição.

Gironde não faz com o passado a série de operações que faz Borges. É muito interessante ler, em paralelo, os três primeiros livros de poemas de Borges e os dois primeiros de Gironde. Há referências à cidade moderna em Gironde que Borges não tem, e há referências a uma cidade do passado, hipoteticamente criada por Borges, que não interessa a Gironde, porque está voltado para o novo da cidade, a cidade como máquina. Borges, ao contrário, está descobrindo o Pampa na margem urbana, está ruralizando uma zona da cidade. Os dois movimentos são de invenção, só que, em uma dessas invenções, a de Borges, a tradição é o conjunto textual a ser reinscrito, não reescrito, a ser reinscrito na invenção. O caso de Gironde é diferente porque o seu problema, nos anos 20, não é a tradição, e sim o novo.

Os brasileiros, comparados com essas duas variantes, são tumultuosos, o canibalismo é tumultuoso, seus heróis são descomunais. Isso não figura na literatura argentina. Borges, quando tem que julgar um escritor argentino, julga-o pelo seu pudor, pela sua contenção, por seu comedimento.

A análise da nossa contemporaneidade, a partir de outras disciplinas, se mostra imprescindível para repensar a nossa prática, para a qual não basta fazer questionamentos fechados em uma torre de marfim, mas sim nos contextos socioeconômicos e culturais onde acontecem. Há quem continue pensando a psicanálise como se o mundo tivesse continuado igual. Esse é um aspecto que interessa às nossas instituições e uma das razões pelas quais nos interessam entrevistas como esta.

Buenos Aires em 2013 não é Viena. Isso é evidente. Como informa Esteban Buch no seu livro sobre o escândalo Schönberg, um dos críticos musicais de inícios do século XX, moderadamente confrontado com Schönberg estava Herbert Graf, pai de um dos casos mais famosos de Freud. O dado indica uma trama muito apertada de intelectualidade e cultura, apesar de Freud ser um homem de gostos do século XIX, e Schönberg, o chefe da vanguarda musical. É difícil que hoje existam sociedades tão integradas culturalmente (ainda que estivessem atravessadas por clivagens profundas). Basta ler as memórias de Soma Morgenstern, sobre a Viena onde Freud viveu, para descobrir um mundo que explodiu na Primeira Guerra e que não voltou a se reconstruir. Freud estava trabalhando na descoberta e na desarticulação do sujeito (dito isso em termos filosóficos, não analíticos). No entreguerras, esse sujeito atravessa uma crise definitiva. A temporalidade vienense é, apesar da modernidade arquitetônica, estética e filosófica, um tempo passado. Ou seja que não se trata somente de condições sociais que habilitem ou não a prática analítica, mas sim de condições intelectuais que, para dizer o mínimo, marquem uma origem e alguns limites.

Uma questão que nos interessa é a relação dos psicanalistas com as metrópoles produtoras de conhecimentos, ancoradas em uma certa ideia de pureza teórica ou de pureza dos standards da prática da psicanálise como o lacanismo em Paris e de certo pensamento da escola inglesa em Londres. São lugares onde se dá uma espécie de retrocesso, onde nem sempre é dito algo original, algo interessante, e que continuam funcionando como lugares que validam o que é bom e o que é mau dentro da psicanálise. O espírito desta revista é resgatar as possibilidades de um pensamento nesse sentido antropofágico, que implica também o cosmopolitismo e ler tudo o que tiver de ser lido de fora, mas devolvê-lo processado.

Ainda coexistimos com o mundo europeu em um espaço onde nós os olhamos, e eles não nos olham. Essa é a nossa posição mais clássica. Existem, é claro, exceções e excepcionalidades, como a da literatura latino-americana dos anos 60 e 70 ou o fato de que um meridiano do mercado literário passe pela Espanha, mais sensível à América Latina e que hoje tem expressão em jornais como *El País* e grandes editoras. Como se a relação estética encontrasse menos resistência. Mas quando as questões se inscrevem em disciplinas mais duras ou mais teóricas, os latino-americanos têm que se mudar para os Estados Unidos ou para a Europa e trilhar o seu caminho lá. Isso foi rompido de modo radical por Borges, porque obteve uma consagração francesa que, nesse momento, era a mais alta de todas.

Existe a possibilidade de pensar as coisas de novo ou a partir de ângulos diferentes dos estabelecidos?

Creio que os melhores trabalhos sobre literatura latino-americana são produzidos na América Latina, e não em outro lugar. É um trabalho que começa com Ángel Rama e Rodríguez Monegal, e, no Brasil, com Antonio Candido. Não há nada equivalente na Europa ou nos Estados Unidos sobre a América Latina. Poderíamos dizer que chegamos a um nível de autorreflexão muito alto, mas os latino-americanos não somos muito cosmopolitas com relação à África ou ao Oriente. Não tivemos uma tradição, nem nossos países estiveram comunicados, nem conhecemos essas línguas. Por que os franceses conhecem bem o norte da África? Porque as suas colônias estavam no norte da África. Por que os ingleses conheciam tão bem a China? Porque tinham todo o sistema de enclaves do comércio do Extremo Oriente. Os latino-americanos somos muito cosmopolitas com relação à Europa, e essa é uma marca que devemos conservar, não reprimir. Mas não tivemos as condições para um cosmopolitismo realmente global. Há línguas que são mais universais do que outras, e justamente as línguas mais universais são as que coincidem com aqueles países que tiveram grande expansão colonial.

A psicanálise está muito mais viva na periferia do que no centro, quanto à prática, quanto à produção...

Isso não é contraditório. O campo intelectual latino-americano pode ter uma riqueza enorme, mas a questão é que é um campo intelectual periférico. Se a mesma coisa acontecer em Paris, tem repercussão. Há campos intelectuais que mantêm uma iniciativa reconhecida em todo o Ocidente. Mas, falando o mais cruamente possível: a quem impressiona o fato de que em Buenos Aires a psicanálise seja mais vital do que em Londres ou em Berlim? Só nós nos impressionamos. Em Viena ou em Berlim, veem isso como uma curiosidade, quando não como um arcaísmo.

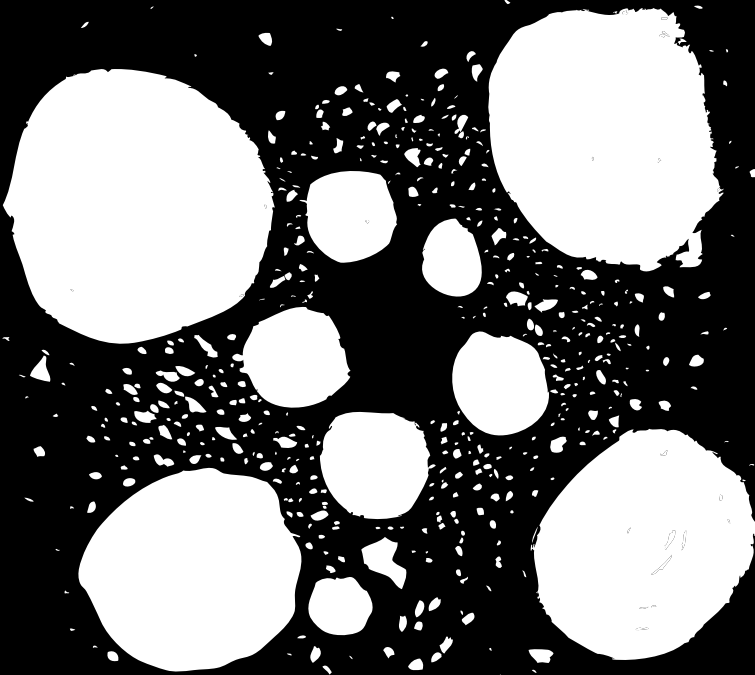
Pensamos nisso que você diz com relação aos teóricos da psicanálise. Por exemplo, Daniel Gil é um teórico uruguaio; se tivesse feito a mesma obra em Paris, seria uma referência incluível, com uma projeção que não tem a partir daqui.

Se você está nos campos intelectuais centrais, as suas intervenções adquirem centralidade, adquirem o que Bourdieu chama de uma “propriedade de posição”. Ángel Rama tinha uma visão global da literatura latino-americana dos anos 60. Seu campo era América Latina, mas se ele, ao final, tivesse ido morar em Paris, se, em vez de ter estado em *Marcha*, tivesse estado em uma revista francesa em 1950, teria tido a perspectiva de uma literatura muito mais global. Essa perspectiva global que ele tinha sobre o desenvolvimento da novela na América Latina, isso ele teria estendido sobre um objeto mais amplo. Porque, sem dúvida, o objeto se define com relação a um campo intelectual. E esse campo, se é europeu, tem grande potencial de redefinição: Goethe apresentou o conceito de *Weltliteratur*, e não é por acaso que um italiano, Franco Moretti, seja hoje quem retoma com grande vigor uma geografia literária mundial e quem edita uma história mundial da novela.

E você vê alguma possibilidade de que isso mude?

Primeiro, me pergunto: tenho algum interesse? Por exemplo, os escritores de ficção descobriram que ser publicados na Espanha lhes dá uma visibilidade muito maior e praticamente emigraram com suas novelas para lá. Os agentes literários de ficção estão na Espanha. Minha pergunta é: isso beneficia os autores, melhora as suas obras? Tenho minhas dúvidas. Em geral, a literatura pensada para um público global termina em uma língua global. Para mim, o ensaísta mais interessante da América Latina, que morreu há dois anos, foi Carlos Moniváis. Era um mexicano mexicano. Convidavam-no a todos os lugares, ele ia daqui para lá, mas era imperturbavelmente mexicano.

Os campos intelectuais locais ainda continuam a ter um peso, apesar de o centro de gravidade, por mais defesas que se façam da periferia, continuar no Norte. Não é possível ocupar um camarote de primeira se o seu objeto é somente a América Latina. Mas eu não dou importância demais a isso, porque gosto de me fantasiar de uma intelectual de cabotagem. Ler em todas as línguas sem aspirar a ser escrita nelas.



Vórtice
Escritas psicanalíticas
(escrever, ler e publicar na América Latina)

De “Achados, ideias, problemas”, uma longa viagem até *Calibán*

Raya Angel Zonana*

Diferentemente dos poetas orais que cantavam sua poesia em praça pública, a escrita, ainda que destinada ao leitor, se faz na solidão. Publica-se em um momento seguinte. A escrita da psicanálise, desde Freud, acontece, na maior parte das vezes, na penumbra da noite, após o momento da clínica, com os restos diurnos das histórias nascidas com os pacientes. Da escuta para a escrita, a transformação nem sempre é fácil. O que se transmite pela palavra a excede. Uma sessão de psicanálise não se escreve. Escrevem-se falas, ouvidas e ditas, descreve-se a sala de análise, o paciente, sua história, e nada disso faz ver o vivido, ouvir o sussurrado desde o divã. Como fazer essa tradução?

Se a psicanálise trabalha com o que escapa, como captá-lo e aprisioná-lo na palavra, sempre tão insuficiente e escorregadia em seus sentidos?

Esse é o desafio que Vórtice deseja enfrentar nas próximas páginas e, para isso, solicitou a alguns autores que considerassem o que pode ser *escrever, ler e publicar psicanálise*. E, indo além: escreve-se, lê-se e publica-se psicanálise latino-americana?

“Achados, ideias, problemas”

Sob esse título, achados, ideias e problemas foram anotados por Freud em junho de 1938. Esses curtos parágrafos foram escritos por Freud doente, já próximo da morte, no exílio. Fragmentos que parecem aguardar uma possível continuidade.

Alguns anos mais tarde, após a morte do autor, essas frases foram publicadas e, até hoje, psicanalistas continuam a ler, pensar e desenvolver esses achados, ideias e problemas freudianos. Notas de um pensamento intenso e ainda especulativo de Freud octogenário.

Muito longe de ser um texto seminal –longe até de ser um texto–, “esses parágrafos curtos e desconexos [...] ocupam dois lados de uma folha simples de papel”, como escreve Strachey em nota de rodapé ao texto freudiano. (Freud, 1941/1975, p. 335).

...Curtos e desconexos são também os sonhos, que ocupam apenas alguns momentos

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

da noite e foram o caminho para a chegada ao inconsciente e descoberta da psicanálise.

Escrever seus sonhos e suas ideias em cartas a Fliess foi a maneira pela qual Freud pôde, de certa forma, criar uma interlocução e fazer a sua própria análise. Como lembra Buschinelli (2002), a psicanálise “construiu-se sobre a superfície de um papel em branco preenchido plenamente pela expressão minuciosa da atividade psíquica de Freud” (p. 191). Chamam a atenção as palavras *plenamente* e *expressão minuciosa*. São palavras que denotam uma profundidade, uma plenitude no ato da escrita. Freud gostava de escrever.

Em carta a Lou Andreas-Salomé, em 1929, ele revela que “ainda sentia em si uma espécie de pressão para trabalhar” (Gay, 1989, p. 492).

“O que haveria de fazer? Não se pode fumar o dia inteiro e jogar cartas; não tenho mais firmeza para andar, [...] escrevi, e desse modo o tempo passou de maneira bastante agradável. Escrevendo este livro (*O mal-estar na civilização*), descobri de novo as verdades mais banais” (Salomão, 1975, p. 237).

Ao ler essas anotações de 1938, percebe-se que escrever era ainda um prazer que restava a Freud. Mas, além do prazer, algo mais emerge. Há aí uma espera, uma esperança de poder vir a *achar nas ideias a solução de alguns dos problemas* que a psicanálise e a mente humana lhe impunham. A pressão (*pulsão?*) para trabalhar –no caso, para pensar e anotar seus pensamentos– ia além do prazer: escrever era uma necessidade.

A psicanalista brasileira Sonia Azambuja (2010), em seu último texto, escrito pouco antes de sua morte, sugere um caminho para pensar essa questão. Tomando o sonho de Irma e, nele, a fórmula da trimetilamina, ela escreve: “Contudo, essa fórmula química é também uma inscrição simbólica, e ela se dirige a nós: seus leitores. É como se Freud lançasse uma garrafa ao mar. Quem pegar pegou. Quem puder lê-lo verá que seu maior desejo inconsciente nesse sonho é que possamos aceitar a lógica do inconsciente. O destinatário desse sonho inaugural de Freud é a posteridade” (p. 12).

Ao nos constituirmos humanos pela linguagem, é dela que fazemos uso para nos perpetuar através da memória. A condição humana implica mortalidade, linguagem e memória. Desejamos salvar o vivo, mantê-lo, seja pelos poetas, os aedos em sua narrativa falada, seja pela escritura –código fixo, menos plástico, mas menos efêmero (Gagnebin, 2006, p. 11).

Quando conta a sua querida amiga Lou-Salomé “passei muito agradavelmente o tempo (escrevendo)”, Freud nos leva à questão *o tempo e sua passagem*. Passar o tempo é também dar uma tessitura à vida. Criar um texto. A psicanálise se fez e se faz em texto.

Nos espaços do tecer, nas distâncias entre um ponto e outro, como em um bordado, dá-se forma ao que se tece. Nos ecos desses fragmentos das anotações de Freud, as lacunas permitem ao leitor, que hoje ali penetra, a chance de criar. A garrafa lançada ao mar carrega a psicanálise em seu texto. Cabe a cada um buscar em suas ressonâncias a palavra viva e continuar a escritura; torná-la própria e deixá-la ir, para que um outro a tome, e o novo sobrevenha.

Esse novo, desconhecido e estrangeiro, é a brecha pela qual *Calibán* desliza para seguir sua própria viagem.

A viagem

Convido o leitor a aportar nos artigos de Vórtice não como em ilhas isoladas, mas como em portos de um continente do pensamento psicanalítico contemporâneo.

Temos uma história. É o que conta, em seu artigo, Gloria Gitaroff, uma das ex-diretoras de publicações da Fepal. *Calibán* (re)nasce da antiga revista de Copal –depois Fepal. Sua continuidade histórica é tomada de maneira criativa e inovadora: a numeração de *Calibán* dá sequência à da revista da Fepal, um reconhecimento da longa trajetória, porém aspira a algo novo, que a diferencie e que traga marcas do que se produz na nossa região.

A *nossa região* é o sempre Novo Mundo, convulsionado, pleno de diferenças que lhe dão

riqueza e turbulência. Turbulência iniciada quando o europeu encontrou um continente novo, com um mundo selvagem e Calibán (personagem de *A tempestade*, Shakespeare) – monstro subversivo que engole a seu modo o que lhe vem do estrangeiro, transformando-o e transformando-se. Já na escolha de *Calibán* como nome para a revista da Fepal, está presente a “saudável irreverência” desejada por Mariano Horenstein (2012, p. 12), seu editor.

Mas essa *nossa região* – a América Latina – o que é? Que voz tem?

Ana Maria Andrade de Azevedo, Ana Maria Stucchi Vannucchi e Ester Hadassa Sandler dão voz ao pensamento que emana dessa abrangente região. A denominação de *América Latina* é questionada pelas autoras no sentido geográfico, econômico, cultural, social e, claro, psicanalítico. O artigo escrito a seis mãos surgiu em um contexto muito significativo, como significativo é seu nome: “Yes, nós temos bananas!!!”, que traz do chiste a palavra não dita, traduzida em humor e ironia.

Em 2004, no Rio de Janeiro, o *International Journal of Psychoanalysis (IJPA)* promove um encontro para tratar dos critérios de publicação em psicanálise: Marcas Identificadoras da Psicanálise na América Latina – Conferência Latino-Americana do *IJPA*. As autoras fazem um trajeto longo e contundente pelos critérios editoriais do *IJPA* e pelas premissas que os embasam notando como esses critérios contemplam as diferenças ou, melhor, evitam contemplá-las. “Incertezas, complexidade e pluralismo”, subtítulo da conferência, são, para as autoras, características da psicanálise, mas, ao serem tratadas como *marcas identificadoras da psicanálise na América Latina*, podem evidenciar uma relação colonizador-colonizado.

A colonização do saber é também tema de “Reencontrando as raízes: Novos ares”, texto de Luís Carlos Menezes. O autor inspira-se em entrevista do escritor uruguaio Hugo Achugar (Labraga & Verissimo, 2012, p. 92), que toma sul e norte como posições simbólicas do cenário mundial. Menezes então pergunta: Freud é norte ou sul? Geograficamente, norte, claro!

Porém, se o olhar se dirigir para a localização simbólica, pelo pensamento que Freud expõe em seus textos, a divergência se instala.

Em um texto sutil, atravessado pela leitura entusiasmada que faz de *Calibán*, Menezes aproxima-se do universo das traduções de Freud. Inicia seu percurso com a *Standard edition* idealizada por Strachey de maneira muito particular, em tempos nos quais a psicanálise talvez precisasse de reconhecimento como ciência e uma padronização se fizesse necessária. Será ainda assim? Menezes caminha até a mais nova edição das obras de Freud, também inglesa, que tem em Adam Phillips seu editor geral. Muito diferente da linha editorial da versão standard, essa nova edição pretende novos rumos: “Como um novo começo para quem ainda estivesse curioso”.

Envolvido pela prosa viva de Menezes, o leitor encontrará uma interessante sugestão: a de usar para a escrita da teoria as mesmas palavras com as quais se tenta tocar o paciente em uma análise. Palavras que “falem”.

E como falam as palavras para expressar a clínica?

Dois autores contrapõem seu pensamento sobre este tema: a transposição da palavra dita e ouvida em palavra escrita.

Eduardo Laverde-Rubio, em seu texto “Como escrever a psicanálise clínica”, vê a psicanálise como uma disciplina científica com um objeto de estudo, um método e uma maneira sistemática, crítica, valorativa. Seu objeto de estudo e seu método porém, diferenciam-na das demais ciências: a dupla analítica na dimensão do seu funcionamento psíquico inconsciente e um método baseado na identificação inconsciente e na vivência.

Exatamente por ter um objeto de estudo e um método tão particulares é que “Escrever a psicanálise?”, de Marta Labraga de Mirza, toma em sua mão a forma de um questionamento que se inicia no próprio título. Em uma linguagem poética, seguindo ideias de Freud e Lacan, passando por Borges, Kafka, Foucault, a autora busca uma forma de escrita na qual possa se reproduzir a escuta

de silêncios e pausas, a “dramaturgia” urdida em uma sessão de psicanálise, e propõe que a escrita do psicanalista se faz na vereda da metáfora, lugar da transferência. Seguir a pista que a autora deixa leva à percepção de que, mais do que apresentar uma sessão de psicanálise ou um paciente, a escritura psicanalítica porta a singularidade do autor.

Esse fato não impede que se reconheça em cada estilo uma certa filiação, “culturas psicanalíticas diversas ainda que provenham do mesmo tronco freudiano”. Sobre esse tema, Leticia Glocer Fiorini se debruça em seu artigo “Controvérsias editoriais/Controvérsias psicanalíticas”, tomando o cuidado de não concluir ou fechar o seu pensamento. A autora reflete que cabe ir além das filiações e sustentar as tensões criadas pelas diferenças, fundamentais para a psicanálise.

E no que se nomeia “continente latino-americano”, como convivem as *nossas* diferenças? Diferenças fundadoras de língua, de cultura, de colonização, heranças psicanalíticas diversas? Como nos publicamos?

Ana María Viñoly, d’A *Revista de Psicoanálisis* da APA, primeira revista psicanalítica editada em espanhol, e publicada ininterruptamente há 70 anos, observa em seu texto que há um modelo de psicanálise latino-americano, muito próprio, com um sistema conceitual teórico que sustenta suas singularidades, que merece transitar por espaços mais amplos e se fazer ler internacionalmente.

Já em 1928, Freud teve em suas mãos um exemplar do primeiro número d’A *Revista Brasileira de Psicanálise*, enviado por Durval Marcondes, seu criador. Só em 1967 a *RBP* voltou a ser publicada – e o é até hoje – com a ideia de ser um lugar de acolhimento e respeito à diversidade, com espaço para a psicanálise de outras latitudes e de outros campos do conhecimento, como escreve Bernardo Tanis em “*Revista Brasileira de Psicanálise: Um sonho transformado em realidade*”.

Essas são apenas duas das cerca de trinta publicações editadas pelas sociedades que pertencem à Fepal.

Nesse cenário, *Calibán* busca um espaço para algo genuinamente novo. “Um novo desafio”, como expressa Ana Maria Azevedo (2012, p. 10), uma de suas editoras, ou, como deseja Leopold Nosek (2012), idealizador da revista, uma publicação que possa “maturar nosso pensamento psicanalítico e divulgá-lo para apresentar-nos diante de nossos pares com nossa realidade”? (p. 9).

O artigo “Uma revista nova” –vibrante e emocionado texto de Edmundo Gómez Mango, uma lembrança/homenagem a Pontalis, editor da *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, há pouco falecido– delinea o espaço que a *NRP* ocupou: a lacuna onde pôde pousar o novo.

A *NRP* constituiu-se como uma revista que experimentava novas maneiras de linguagem, muito distantes das *oficiais*, e na qual analistas de nacionalidades e instituições diferentes coabitavam tanto na escrita como no comitê de redação. Também, pela primeira vez, o “estranheiro” surgia em uma revista de psicanálise: pensadores de outras áreas da cultura passavam a incorporar seu pensamento ao pensar psicanalítico. A revista vive sua fecundidade por curtos 24 anos –de 1970 a 1994. Seu último número trazia no título um convite: “*Linachèvement*” (1994), que pode ser traduzido como “o que não acaba”, a incompletude. Assim como o pequeno artigo “Achados, ideias, problemas”, que Freud legou para a posteridade em 1938 –também incompleto, destinado a uma continuidade.

Ouve o leitor nesse Inacabado, “nesta identidade analítica móvel e em permanente questionamento” (Gómez Mango) que habitava a *NRP*, sons que ressoam em nossas praias? Em outro vernáculo, com outra latinidade e latitude, mas com o tom de uma psicanálise plural como parte da cultura da contemporaneidade? Encontra aí o leitor fragmentos que hoje aportam em *Calibán*?

É o que lemos nas linhas do Manifesto *Calibán*, desta *nova revista* ao final da qual Mariano Horenstein (2012) deseja que esta publicação contenha: “[...] O encanto (bem latino-americano, certamente) do inacabado, a promessa de um trabalho por vir” (p. 16).

A *NRP* é apenas uma das muitas garrafas lançadas ao mar em praias distantes e que, nas costas deste continente latino-americano, encontraram um destinatário. Algumas traziam mensagens em tintas fortes, assertivas, indelévels. Outras sofreram pela longa viagem, e suas inscrições são menos legíveis, ligeiramente borradas, pedem um cuidado, uma interpretação que solicita a criatividade do receptor. Como recebê-las? De todas, que uso podemos fazer? Será a antropofagia oswaldiana a nossa possibilidade? Seremos sempre os que degustam a metrópole tornando-a nossa carne? (Nosek, 2012, p. 9).

Ou podemos receber o estrangeiro com hospitalidade? De alguma forma isso já estava previsto no “Manifesto Antropofágico” (Andrade, 1928/2012, p. 191): “De carnal, ele (instinto antropofágico) se torna eletivo e cria a amizade”.

Como psicanalistas, estruturamos na hospitalidade ao outro o nosso ofício. Na escuta cuidadosa e atenta à sua fala imprevisível, e assim verdadeiramente estranha e estrangeira. A hospitalidade implica recepção e troca. Também para o outro somos estrangeiros.

A nossa história de Novo Mundo nasce no Velho Mundo. Somos descendentes, mas forjamos nossa própria história com uma criatividade nascente. Agora podemos ouvir a história do estrangeiro, já que também temos a nossa para lhe contar, em “uma nova língua: a nossa” –nas palavras de Menezes. A troca se faz possível, eletiva e com amizade.

Assim é criada *Calibán*, desde o início como estrangeira, uma outra forma, um novo olhar em busca de um diálogo, no qual várias vozes possam se entrecruzar e oferecer uma paisagem ampla do pensamento psicanalítico criativo da América Latina. Essa ideia move

Calibán para, em sua hospitalidade, abrigar a complexidade de um pensamento psicanalítico pulsante.

Que o leitor possa ir adiante e adentrar o continente. Até agora, somente margeamos os artigos de Vórtice. Como puderam sentir, águas ora bravias ora tranquilas não nos fizeram perder o equilíbrio delicado, sempre um pouco instável, em busca do desconhecido. Que o leitor possa aceitar o convite de experimentar o vórtice e descobrir um novo continente.

Referências

- Andrade, O. (2012). Manifesto antropofágico. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 10(1), 189-191. (Trabalho original publicado em 1928)
- Azambuja, S. C. (2010). Sobre cartas: Uma garrafa lançada ao mar. *Ide*, 33(50), 12-13.
- Azevedo, A. M. A. de. (2012). *Calibán: Um novo desafio*. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 10(1), 10-11.
- Buschinelli, C. (2002). Carta a André Green. *Jornal de Psicanálise*, 35(64-65), 191-199.
- Freud, S. (1975). Achados, ideias, problemas. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII, 335-336). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1941)
- Gagnebin, J. M. (2006). A memória dos mortais: Notas para uma definição de cultura a partir de uma leitura da *Odisséia*. In *Lembrar escrever esquecer* (13-27). São Paulo: Editora 34.
- Gay, P. (1989). *Freud: Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Ed. Schwarcz.
- Horenstein, M. (2012). Manifesto *Calibán*. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 10(1), 12-16.
- Labraga, M. & Verissimo, L. (2012). Balbucio teórico e discurso fragmentário. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 10(1), 90-104.
- Nosek, Leopold. (2012). Nosso antropófago, *Calibán!*. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 10(1), 7-9.
- Salomão, J. (Ed.). (1975). *Freud-Lou Andreas-Salomé: Correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago.

A Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, com o passar dos anos

Gloria Gitaroff*

A *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* atravessou, ao longo dos anos, numerosas vicissitudes e transformações e, número após número, foi delineando seu perfil científico como publicação oficial da Fepal.

Na pré-história da *Revista* e da Federação Psicanalítica da América Latina, contamos com aquela primeira edição (julho de 1974, ano 1, nº 1, México), de capas verdes e pequeno tamanho, editada pelo Copal (Conselho das Organizações Psicanalíticas da América Latina).

Criado nos anos 60, o Copal organizou a necessidade de reunir o pensamento e o ofício psicanalítico destas latitudes, vontade não institucionalizada até então, mas sim manifestada. Já em 1946, e pelas mãos de Arnaldo Rascovsky, havia acontecido o Primeiro Encontro Psicanalítico, tentativa inaugural que foi sucedida por vários Congressos Latino-Americanos, tradição continuada pelo Copal (Cesio, 2000).

Entre os seus propósitos estava o de editar uma publicação comum às instituições latino-americanas reconhecidas pela IPA, que a integram, algo que se realizou somente 14 anos mais tarde.

Aquela primeira *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* continha os temas oficiais do Congresso Latino-Americano de 1974, além do trabalho merecedor do Prêmio Sigmund Freud.

De acordo com o então presidente do Copal, David Zimmermann, a *Revista* procurava promover o intercâmbio de ideias entre as entidades que integravam o conselho, ser um meio de discussão, de crítica e de diálogos criadores; manter-se aberta e flexível às ideias originais e aos conhecimentos novos, com um alto nível científico e dentro do legado psicanalítico de Freud.

Eram tempos difíceis, tanto para a América Latina quanto para o Copal. O diretor Armando Barriguette C., por sua vez, aludia aos momentos convulsionados que viviam as instituições psicanalíticas e que por vezes derivavam em sua atomização. Via o Copal como um reservatório e administrador das energias vinculantes existentes, e a *Revista*, como instrumento de união, com a função de “nos man-

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

termos acima de qualquer comoção ideológica presente e futura”.

Nas palavras do presidente do Copal, pode ser lido agora o germe do que viria a ser nossa *Revista* quanto aos seus objetivos científicos, e, nas do editor, a preocupação com a inevitável complexidade não isenta de sobressaltos que implicou levar adiante a Fepal.

Apesar de o Copal ter rendido seus frutos, os problemas foram crescendo; entre eles, a séria dificuldade de encontrar uma forma equitativa de eleição das autoridades.

Duas sociedades apresentaram sua renúncia e não faltaram acaloradas disputas, até que surgiu a ideia de criar, sobre as bases do Copal, uma federação cujos mecanismos de funcionamento permitissem conciliar diferenças.

Para além da desconfiança, do receio e das acusações, primou o espírito positivo e assim nasceu a Fepal, no marco do último Congresso do Copal, em novembro de 1980 (Gitaroff & Glocer Fiorini, 2003). Nos estatutos, se atribuiu à Comissão Diretiva a organização de congressos que manteriam o nome e a numeração correlativa dos organizados pelo Copal, e a criação de uma revista com caráter de órgão oficial da federação, que mantinha por sua vez o nome de *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Outros 14 anos se passaram até que se concretizou essa nova etapa da *Revista*. Nesse lapso, os esforços editoriais estiveram concentrados na publicação dos painéis e dos trabalhos dos Congressos Latino-Americanos, com os seus correspondentes Pré-Congressos Didáticos, vitais como até agora para o desenvolvimento científico da Fepal e o intercâmbio pessoal e escrito entre analistas.

Dentro do espírito conciliador dos fundadores da Fepal, parece haver estado o fato de manter o nome da revista anterior e, dentro dos ares de mudança, iniciar uma nova numeração.

O volume 1, nº 1 da *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* editada pela Fepal em Lima apareceu em outubro de 1994 e foi completado por um segundo tomo em 1996. Foi um ambicioso projeto que abarcou quase 800 páginas no total, dedicado (de acordo com Saúl

Peña, seu editor e presidente da Fepal) a reunir os escritos de três psicanalistas pioneiros: Angel Garma, Arnaldo Rascovsky e Horacio Etchegoyen, acompanhados de outros autores significativos que trabalhavam, ensinavam e pesquisavam naquele então. Em outras palavras, uma homenagem à tradição psicanalítica e uma atualização do estado da psicanálise latino-americana até esse momento.

Desde essa primeira revista, os textos foram publicados em espanhol ou português, segundo o idioma em que houvesse sido escrito pelos seus autores, com a única exceção do volume de 2002, que contou com uma versão para cada idioma. Posteriormente, foram acrescentados resumos em espanhol e em português, e depois também em inglês.

Os editores da *Revista*, em seu caráter de diretores de publicações, formavam parte da Comissão Diretiva, reelegível a cada dois anos. Houve uma grande disparidade de critérios entre os distintos editores com respeito às capas e às suas ilustrações, bem como com relação ao conteúdo e a quantidade de páginas. Somente o volume seguinte ao de Saúl Peña (sob responsabilidade de Mauro Gus, de Porto Alegre) contou com a possibilidade de reunir um número considerável de escritos em dois tomos e de reproduzir nas capas obras de dois notáveis pintores do seu país.

Enquanto alguns números foram dedicados exclusivamente à publicação de trabalhos ou painéis do respectivo congresso, outros também publicaram textos selecionados entre as contribuições enviadas especialmente para a *Revista*. Houve quem convidasse comentaristas para os artigos centrais.

Quanto à Fepal, aconteceram grandes mudanças no seu processo de institucionalização, e durante a Comissão Diretiva presidida por Marcelo Viñar e com a participação das sociedades e dos grupos de estudos foi assinada a ata de fundação da Fepal, foram aprovados os seus estatutos, e sua personalidade jurídica foi adquirida em 16 de agosto de 2002.

A sede deixou de ser itinerante, como até então, quando se trasladava ao país do presi-

dente a cada gestão, ao ser concretizada a compra de uma sede em Montevideu, onde foi instalada a Secretaria Executiva e onde foram centralizados o arquivo e as tarefas científicas, administrativas e legais.

Enquanto isso, a revolução informática havia avançado o suficiente para que os integrantes da Comissão Diretiva (2002-2004) fossem oriundos de diversos países e que as reuniões semanais previstas nos novos estatutos fossem realizadas via chat.

Solicitou-se o ISSN para a *Revista*, o número de registro internacional que lhe garante uma existência concreta e única no mundo editorial.

Trabalhou-se para que os exemplares das revistas chegassem a todas as bibliotecas das instituições federadas. Foi criado um design da capa que continuou a ser utilizado, em cores variadas, em edições sucessivas. A frequência foi estabilizada em um volume a cada dois anos, coincidindo com cada Congresso Latino-Americano.

Também em razão dos avanços informáticos, a recepção de trabalhos por e-mail pôs fim aos empecilhos, atrasos e extravios do correio postal. A *Revista* começou a ser impressa simultaneamente em dois países (em Buenos Aires e em Guadalajara, sede do Congresso da Fepal de 2004), o que facilitou em parte a distribuição.

A questão da distribuição é um problema geral, por conta do seu custo e da sua complexidade, razão pela qual surgiu a discussão sobre se deveria ser priorizada a publicação em papel ou pela internet, reflexo do debate geral sobre a sobrevivência do livro frente ao e-book. Em uma oportunidade (vol. 7, 2006), foi editada exclusivamente em versão digital, uma tendência que não prosperou.

Quanto à realização da *Revista*, um dos problemas de toda revista científica é a enorme diferença entre a quantidade de trabalhos recebidos e as páginas que dispõe, o que decepciona igualmente autores e editores, e um problema específico que diz respeito à sua natureza de revista de uma federação é conseguir uma representatividade equitativa das instituições-membros.

A isso se soma o fato de que, ao ser uma condição a publicação dos prêmios concedidos

pela Fepal (cujo número foi aumentando), a quantidade de páginas disponíveis para outros fins fica limitada.

Não ter acesso à totalidade das revistas anteriores e a breve duração do mandato de cada gestão para o enorme esforço que significa editar uma revista foram fatores que fizeram com que, por vezes, cada revista fosse independente das demais, o que fez com que se perdesse continuidade.

Isso diminuiu com a digitalização integral dos números publicados desde 2004 e da maioria dos números anteriores, disponíveis na página web da Fepal.

Quanto aos conteúdos da *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, houve desde o início o propósito editorial de difundir a psicanálise tal como é pensada e pesquisada na América Latina.

Apesar de ser possível não haver um pensamento individualizável como latino-americano, existem certos temas que são característicos a nós, como a pergunta sobre a identidade: quem somos, quais são nossas raízes, qual é nossa cultura. Refletir sobre isso em diálogo com a psicanálise pensada em outras regiões é uma maneira de abrir espaço para novas sínteses (Comitê Editor da *Revista de Psicoanálisis*, 2010), desde já provisórias.

Cada editor foi dando à *Revista* algum traço peculiar, mas sempre dentro de uma abertura na convocatória aos colegas, seja ou não com temáticas preestabelecidas, com trabalhos clássicos ou atuais, com ou sem um contraponto com outros pensadores. Praticamente não há tema que não tenha sido objeto de reflexão e contribuição entre as suas páginas, desde o pluralismo nos enfoques teóricos, as sutilezas da clínica, as chamadas novas patologias, a inter-relação da psicanálise com outras ciências, os problemas da formação e do institucional, a relação com a cultura e a comunidade, a história e os mitos, enumeração sempre insuficiente, e que é resumida pelos objetivos da Fepal, que são os de promover, aprofundar e difundir o desenvolvimento da prática, da transmissão e da pesquisa da psicanálise.

Ao chegar o século XXI, enfrentamos os novos desafios de um mundo globalizado e intensamente comunicado, tão pouco propício ao tempo lento da introspecção e onde não deixam de se levantar, vez por outra, vozes agourentas sobre a vigência da psicanálise.

Desde o primeiro número, muitos são os que trabalharam arduamente, seja nos comitês editoriais, nos comitês assessores, sejam os avaliadores, as comissões diretivas e, claro, os colegas que contribuíram com seus escritos.

No entanto, a presença da *Revista*, apesar da sua alta qualidade científica, não pôde se estabelecer suficientemente entre a população da Fepal nem se converter em material de maior referência para os trabalhos tanto editados em outras publicações como nela mesma. Talvez isso se deva ao fato de que o limite de dois anos para cada editor não lhe permitia apresentar desafios editoriais de maior fôlego, ou que a dificuldade seja a de encontrar um perfil que a destacasse entre o crescente número de revistas psicanalíticas que são editadas, ou ao fato de que ainda restem vestígios do antigo olhar voltado à produção psicanalítica do Velho Continente, para mencionar apenas algumas hipóteses.

Uma nova etapa se inicia nestes dias com a tentativa de uma refundação da *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, que soma, ao seu nome tradicional, o de *Calibán*, reunindo assim invenção e tradição, um par valioso e necessário, que se torna realidade com um formato e uma periodicidade novos. A numeração (volume 10, nº 1, 2012) reconhece a longa trajetória que a antecede, sem deixar de aspirar a abrigar criativamente o novo que for produzido na nossa região.

Conta com uma Fepal que já não experimenta grandes perigos de dissolução; apenas os vaivéns próprios de toda organização humana, aquela necessária tensão que, a partir de Freud, denominamos mal-estar na cultura.

Acompanha-a uma nova e importante mudança nos estatutos da Fepal, que a habilita para transformar em realidade os sonhos de representatividade que lhe deram origem. Aumenta para três os editores (um para cada região da federação) com uma relativa independência po-

lítica e temporal da Comissão Diretiva, prolongando suas funções por um total de seis anos. A cada dois anos, um deles é substituído, com o objetivo de que estejam asseguradas a renovação e a constância, o que permite planejar uma política editorial de longo prazo. A periodicidade definida e outras exigências agora factíveis lhe garantirão um lugar, nestes momentos, indispensável, nas bases de dados que são material de consulta da aldeia psicanalítica global.

Nos editoriais do primeiro número, encontramos que Leopold Nosek, presidente nessa gestão, foi o tenaz promotor dessas mudanças.

Ana Maria Andrade de Azevedo destaca o fato de que formamos um grupo de psicanalistas da IPA em crescimento, muito heterogêneo, o que, longe de se apresentar como um defeito, constitui uma enorme qualidade.

Mariano Horenstein propõe “um projeto editorial que seja belo em sua confecção, cosmopolita em suas ambições e original nas teorizações que abrigar”.

Trata-se de uma refundação em muitos sentidos, já que, ao agora chamado Comitê Executivo, se soma o convite a editores para as seções; ao se abrir a temática a regiões do pensamento interessantes para os psicanalistas, mas menos frequentadas, são necessários especialistas no tema, e as vantagens dos avanços informáticos abrem as portas à criatividade no design e ao trabalho em equipe à distância.

Até aqui, uma breve resenha do longo trajeto percorrido até chegar a *Calibán, Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*; daqui por diante, o futuro carregado de projetos. Desnecessárias mais palavras, salvo as que lhes sejam provocadas, número após número, pela sua leitura.

Referências

- Cesio, F. R. (2000). *La gesta psicoanalítica en América Latina: Historia del movimiento psicoanalítico latinoamericano integrado en la Asociación Psicoanalítica Internacional*. Buenos Aires: La Peste.
- Comitê Editor da *Revista de Psicoanálisis*. (2010). El psicoanálisis en Latinoamérica. *Revista de Psicoanálisis*, LXVII, nº 1, março-junho de 2010.
- Gitaroff, G. & Glocer Fiorini, L. (2003). Apuntes para una historia de Fepal. Entrevista a Néstor Goldstein. *Boletín de la Federación Psicoanalítica de América Latina*, ano XXIII, nº 1.

Versões
da *Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis* desde a sua fundação
até *Calibán*

(Continua na
página seguinte) →

1999

1998

1996

1994

1978

1974



2000



2002



2004



2006



Versões
da *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*
desde a sua fundação até *Calibán*

← (Continuação da página anterior)

2012



2008



2010



Como escrever a psicanálise clínica

Eduardo Laverde-Rubio*

Considerações preliminares. As ciências empíricas naturais possuem um método de observação-medição-experimento e um objeto de estudo diferenciado do pesquisador. A psicanálise é uma disciplina científica, dado que possui um objeto de estudo, um método e procede de maneira sistemática, crítica, valorativa

* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis e Asociación Psicoanalítica Colombiana.

(qualitativa). Tem uma teoria, uma práxis e uma técnica. Mas se diferencia do restante das ciências em seu objeto de estudo: o par analítico na dimensão dos seus funcionamentos psíquicos inconscientes e no seu método baseado na identificação inconsciente e na vivência.

O problema. No início deve ser apresentado um problema clínico, não resolvido ou não resolvido completamente, que apresente vazios de conhecimento ou que tenha suscitado explicações contraditórias.

As hipóteses. A esse problema propomos uma ou várias propostas explicativas (hipóteses) que contribuam para a sua compreensão. Essas hipóteses sustentáveis devem competir vantajosamente com outras que lhe sejam contrárias.

Escrever a psicanálise?

Marta Labraga de Mirza*

[...] Ler e escrever (são) tarefas penosas; (...) Tudo o que vivo junto aos pacientes como terceiro reencontro nesses versos (a "Dedicatória" do Fausto de Goethe), os dias em que vago, oprimido, porque não entendi nada sobre o sonho, a fantasia, o estado de espírito do dia; e depois, também, os dias em que um relâmpago ilumina o nexo e o passado se deixa compreender como preparação para o atual.

FREUD em carta a W. FLIESS, Viena, 27 de outubro de 1897.

Escrever não se parece em nada ao dizer [...], com Escritos queria assinalar que era, de algum modo, o resíduo do meu ensino.

LACAN, na Conferência de Genebra sobre o sintoma, 1975.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

O sentido, isso obstrui, mas com a ajuda daquilo que se chama escrita poética vocês podem ter a dimensão do que poderia ser a interpretação analítica.

LACAN, 19 de abril de 1977.

Com o ponto de interrogação do título e as epígrafes, apresento a problemática da escrita da psicanálise e do escrever para um psicanalista. Como escrever a psicanálise?

Que "estilo" é necessário? Como fugir de duas posturas equívocas: trata-se de um *paper* científico ou de literatura? É escrita em estilo de ficção ou na "ficção" de uma reprodução do "dito em sessão", isso que, sob qualquer ponto de vista, é uma experiência intransmissível como tal?

A complexidade do ponto de partida estaria no fato de o nosso mundo cultural tão diverso parecer suspenso em enfrentamentos fragmentados em função das diferentes discursividades: disciplinas do sujeito e da arte contrapostas às

Os objetivos. A seguir, são elencados os objetivos que nos propomos a alcançar e o procedimento a seguir. Na psicanálise clínica, se estabeleceu uma mudança metodológica: de uma psicologia unipessoal a outra interpessoal (ou intersubjetiva) e de ênfase nas pulsões, sem deixar de considerá-las, passou-se a um ponto de vista relacional-objetal. Os objetivos estão focados na descoberta dos funcionamentos inconscientes, de uma pessoa, mediante os recursos de outra (basicamente sua capacidade de contenção, identificação e explicitação). Em resumo: os funcionamentos de uma pessoa revelam os do par.

O pensamento. Na psicanálise clínica, coexistem vários tipos de pensamento: formal, intuitivo, empático, paradoxal (Winnicott), vér-

tices (Bion), simétrico-assimétrico. Trata-se de um pensamento complexo, não linear, lateral (De Bono), não determinista. Em relação à causalidade, também não segue a fórmula antecedente-consequente, nem sequer a série complementar, segundo o que propôs Freud. Seu enfoque causal é aleatório, onde múltiplos antecedentes, interagindo (não se somando), podem, provavelmente, gerar consequências não previsíveis. O pensamento analítico é, portanto, paradoxal, não conclusivo, cheio de incertezas e, conseqüentemente, não categórico.

O fato clínico. O material clínico registrado deve ser fiel, pertinente, revelador do funcionamento inconsciente dos dois participantes, onde possam ser observados os momentos do processo: projeção, contenção, identificação,

disciplinas científicas positivas. Se a práxis psicanalítica pode ser entendida como uma encruzilhada para o analista entre o que há de mais singular de sua história, pulsional, erógena e social e as formulações abstratas e gerais da teorização, então, a partir dessa origem, a escrita *da* psicanálise não poderia ser coletiva, estandardizada, normatizada.

Mas ao mesmo tempo a necessidade de rigor e sistematização do “saber” psicanalítico fez com que muitos asseverassem que para transmitir com “exatidão” uma proposta clínica a subjetividade e as formações do inconsciente e toda “literariedade” devem ficar de fora; deveria ser buscado somente o modo de se apropriar das regras das ciências positivas e escrever com propostas “neutras”, claras e simples, e com a pretensão absoluta de transparência e veracidade com relação ao “dizer” do paciente e do analista. No entanto, a ordem hierárquica de noções, o “programa” explicativo de uma situação clínica em suas progressões, a historização de um conceito ou os percursos bibliográficos não contemplam a posição do psica-

nalista frente ao desejo, aos efeitos do inconsciente, à linguagem e ao real.

A escrita do analista e a instituição

Apesar do fato de o grupo e o pertencimento institucional serem laço social imprescindível na nossa tarefa porque servem de muro de contenção a narcisismos e angústias, também podem ser formas de opressão e coerção por conta de suas generalizações. Pode se tratar do superego institucional e do seu mandato simbólico, dos seus imperativos “legalizados”, que levam, a cada instância, a fazer algo diferente do que se deseja por cada sujeito, e então essa obrigatoriedade do escrever, “condição” de pertencimento, pode levar a recusas e inibições. No entanto, o escrever abre caminho para a singularidade, para o estilo próprio, pode diminuir a angústia no próprio ato de produzi-la e ultrapassá-la, pode permitir a passagem do gozo ao desejo, repetidamente, e tornar-se possibilidade renovada de subjetivação. Daria o benefício de escapar da anonimidade do grupo ou da universalização da teoria,

compreensão, intervenção, elaboração. Utilizamos a palavra genérica “intervenção”, em vez de “interpretação”, para dar espaço a outros recursos técnicos do analista: figurabilidade, ação interpretativa (*enactment*), uso de sonhos contratransferenciais etc.

As referências. A bibliografia utilizada deve ser seletiva, pertinente, representativa (não exaustiva), fiel e constatável.

O debate. Nele devem ser consideradas tanto as evidências como a argumentação, e os elementos fáticos e teóricos que apóiam a tese a sustentar, e também aqueles usados para refutá-la.

As conclusões. A comunicação de um caso clínico possui pouca capacidade de demonstrar a validade das interpretações e da teoria resul-

tante. No entanto, o autor deve insistir e destacar a contribuição de conhecimento (delta q) alcançada com o seu trabalho. A união inextricável, postulada por Freud, entre a cura e a investigação, a partir de casos clínicos isolados, se encontra hoje questionada. Esse lugar foi ocupado pela meta-análise; daí a necessidade de proceder na clínica com uma rigorosa metodologia, que permita incluir, controlar e excluir variáveis, principalmente por meio de um enquadre normatizado. Se esse for o procedimento, as comunicações de casos similares podem ser agrupadas e processadas, como se fossem um só trabalho, para obter generalizações teóricas mais conclusivas.

A linguagem. Ela deve ser clara, adequada e correta.

quando a própria práxis nos confronta sempre com a situação particular da transferência.

De toda forma, se pelo fato de habitar uma língua estamos formatados discursivamente e condicionados pelo desejo inconsciente, se não podemos “escolher” a posição de analistas, mas apenas nos encontrarmos implicados e avisados do real que nos escapa, quando surgem as exigências dos pertencimentos institucionais isso se torna problemático. Surgem os modelos e as “conformidades” que toda formação impõe, e cada sujeito pode buscar o gozo da solidão ou, pior ainda, como refúgio, o outro extremo esterilizante da repetição e dos padrões. Nesse dilema, que para muitos é hiato ou abismo, situo a escrita da psicanálise e o faço sem distinguir se se trata da apresentação de uma experiência ou de um material de análise ou de “caso clínico” ou de esclarecer e elaborar um aspecto da teoria.

O impulso ao ato da escrita e os limites

Aceito que seja sintomática essa minha evocação, ao começar a escrever estas páginas, do

que se pode chamar de “inutilidade” da escrita; lembranças de quem destrói suas produções, da cena típica do escritor que arranca sua folha em branco da máquina de escrever e a atira com força na lixeira ou de quem aperta a tecla de apagar do computador; ou também a destruição de escritos por encomenda, como fez Kafka, ou à força da afirmação de Borges, de que os textos “são todos rascunhos”. Isso não é próprio apenas do escritor literário, senão que acontece com todos nós: prazer, gozo e resistência de escrever e inscrever sempre com defeito o que se perde. Lacan tratou abundantemente dessas contradições extremas sobre a escrita, valorizando os modos de “arquivo” e registro dos seus textos e ao mesmo tempo mantendo o desejo do não registrado, do arquivo ausente, da criação e recriação contínuas. Citando São Tomás com sua *sicut palea* (sua obra podia terminar em esterco, em lixo) afirma que toda publicação é uma *poubellication* (neologismo a partir de *poubelle*: lata de lixo) onde o escrito aparece como resto ou resíduo de algo impossível de dizer. Sobre essa

postura de Lacan, Roudinesco (2012) observa: “Por um lado, afirmativa da soberania do escrito e, por outro, da impossibilidade proclamada de favorecer a escrita da obra; repúdio das fontes e dos arquivos, mas exacerbação do peso do arquivo” (p. 51). De toda forma, pensamos que os diferentes percursos de Lacan em seu ensino fazem com que essas afirmações não sejam contraditórias, e sim reflexo das suas concepções e das mudanças de sua teorização sobre a linguagem e o inconsciente ao longo do tempo. Desde um início em que dava preeminência à ideia de “passagem” ou destacava a primazia do simbólico sobre o imaginário, ou à relação capital entre a palavra e o desejo em 1953, passa, 20 anos depois, a sublinhar “que não há palavra idêntica ao desejo que carrega”, que não há palavra capaz de dizer o desejo como tal, que o simbólico não é constituído por elementos articulados e cadeias significantes como uma linguagem e a sua gramática e que “o inconsciente não conhece a gramática”, e sim que se parece a uma língua feita de uma multiplicidade inconsistente de elementos disjuntos. O real, o resto e o resíduo passaram para o primeiro plano ao final de sua obra e aí apela a novas ligações apagando hierarquizações e com a coexistência, até o fim, de sua luta contra o escrito e sua paixão pela escrita.

A partir da transferência

As incertezas e a perturbação da incompletude aparecem ao tentar abarcar a experiência analítica, como mostram as dificuldades que temos do registro da sessão no que é mais importante: as pausas, os cortes, as interrupções, os sons diferentes, os silêncios, as vozes, as gestualidades, o visível e o invisível, a dramática do ato analítico e a cena clínica. Nessa dramaturgia, separada de qualquer mimese aristotélica e de qualquer postura integradora, nada se reproduz e tudo é passível de repetição sempre com novidade.

Então a psicanálise *se* escreve? Ou escrevemos *da e sobre* a psicanálise ou *a partir da* psicanálise? Reforço que estamos incluídos justamente no que não sabemos dizer e no que

aparece na linguagem, ao modo de uma novidade ou de um acontecimento, de uma desubjetivação subjetivante, legível-interpretada-corigida apenas *a posteriori*. Para transmitir algo a partir da teoria que contenha o “sabido não pensado” permitindo que seja pensado ao mesmo tempo, defendo que de um modo conceitual ou artístico, “ficcional” ou documental, dizemos algo da nossa intimidade, do nosso secreto urdimento oculto, desse desconhecido inconsciente que, sem que o saiba, guia nossa linguagem. Usamos a concepção de “ficcional” para uma escrita psicanalítica e suas margens de arte, mas muitos diferenciam taxativamente o escrever ensaístico e o escrever literário argumentando que o “desejo de ficção” não acompanha o escrever teorizante da práxis psicanalítica, senão que, pelo contrário, a preocupação é contê-lo. Outra forma da ilusão de cientificidade na transmissão vivida sempre como algo ameaçado de falta de rigor?

O que há de específico na escrita em psicanálise e de diferente da escrita literária seria uma promoção desse “outro” transferencial. Em toda escrita aparece uma tensão entre a novidade que advém no escrito e a expectativa anterior que nos levava a “querer dizer” algo no momento de começar a escrever; sem essa diferença entre o dizer e o dito, e, portanto, sem que se produza uma exceção, um fato “excepcional”, um acontecimento, não há escrita que se preste à transferência. E, em especial, uma escrita em psicanálise apenas deixa de ser mera repetição de citações e subjetividades alheias se convocar a transferência. Assim poderá surgir como uma linguagem que “me lê” como leitor-analista-analisando e por sua vez pode me levar-empurrar-pulsar a escrever. Transferência é ato, e ato é amor e morte porque é atravessado também o mal-entendido, o desencontro e a união, restando sempre algo residual de uma experiência intransmissível como totalidade.

É apenas um *a posteriori* o que vai deixando circular formas do desejo, do gozo e da angústia do engano-desengano na *mésalliance* freudiana da transferência. O analisando supõe

ser escutado por quem tem que ser seu “objeto” e, apesar de isso implicar sempre o falho e a perda, é, em si mesmo, o estabelecimento transferencial obtido que permitirá surgir, fugidio sempre, um sujeito de desejo. Então o que escrevo como analista é minha subjetivação, que me faz aparecer no que desconheço de mim, recria algo que, como um resto, deixam-me o analisando e seu padecer, sempre e sempre. Restos não audíveis, que nenhuma gravação captaria, mas que ficcionamos e tornamos verossímeis. Por isso a afirmação de que não há intersubjetividade, e sim disparidade subjetiva entre analista e analisando.

Porque, quando dizemos “a clínica”, a que nos referimos? Se nossa experiência em si da análise e a de nossos analisandos só pode ser mostrada como tal por esse discorrer do “sugerir antes que dizer”, pelo que aparece ao escrever sempre como fracassado, abrindo-se caminho através dos semblantes ou encobrimentos do nosso eu, então o que importa é o novo e sua estrutura de ficção.

Estamos entre o “mapa” impossível, essa aspiração a um traçado ou a um *tópos* que reproduza para o leitor todos os nós de palavras e discursos das sessões nas voltas da transferência, e ao mesmo tempo com a outra expectativa que não pode ser cumprida, de que nosso estilo faça renascer no leitor nossa escuta desse transcurso de anos de uma análise.

Às vezes extraímos, com ilusões semelhantes, um fragmento de sessão apenas, lhe chamamos de vinheta e o mostramos como exceção reveladora da verdade do inconsciente. Nessa translação do vivenciado ao escrito, já há uma transformação tal, e a tal ponto metafórica, como pode sê-lo uma autobiografia ou, como diria Pontalis, uma *autografia*.

A posição do psicanalista, seu desejo inconsciente e a deriva metafórica

Em qualquer sociedade científica onde o conhecimento é considerado hierárquico e acumulativo, a escrita é fundamental. O saber universitário transforma os *papers* em um valor, como depositários da pesquisa que revela,

passo a passo, enigmas em prol da conquista de novas áreas do saber racional. Mas na psicanálise esse conhecimento é sempre atravessado pelo desconhecimento, pela surpresa, pelo que advém sem que o chamemos, e o sintoma é assim com relação ao desejo e ao gozo. Então, o que se transmite *da* psicanálise? Um espectro variado de aprofundamento teórico e de comparação de teorias com relação a uma experiência com o objeto (e seus variados modos de concebê-lo) e os modos de o psicanalista tolerar seus limites e enfrentar obstáculos quando evoca a situação transferencial e o que há de particular no encontro que o leva a escrever. E, como sempre, o que não se quer dizer e se diz assim mesmo ou não pode ser dito e é mal expressado é de ordem sexual. Esses impedimentos são a fonte em si da chamada produtividade do texto, ou seja, que a subjetivação torna-se possível nela e “entre” escritor e leitor. A essa escrita nos empurra muitas vezes a angústia, e nossa abstinência faz com que deixemos o analisando a salvo dela. A maior recusa do analista seria recusar ao analisando sua própria angústia (do analista) e com isso também lhe recusa seu desejo de sujeito singular (abstinência) e abre caminho ao desejo do analisando (Lacan, 2003, p. 410).

Cada psicanalista, com a escrita, pode reabrir sua análise e pode refazer várias vezes seus lugares subjetivos, já que escrever resgata e reescreve o traumático, e o cria ao mesmo tempo. Ao reavivar, no próprio ofício, a dor da perda, os limites do acesso ao outro servem várias e várias vezes de exercício de subjetivação da castração.

Os *papers* e as páginas virtuais que ensinam e determinam como escrever textos científicos dão seu apoio formal e uma estrutura padrão como guia rigoroso ao escrevente. Mas por acaso a deriva metafórica que nos leva, analistas, à escrita deixa-se levar dessa maneira? Conceber a escrita de um trabalho de psicanálise nos leva às letras, aos jogos conceituais e à figuração, a sair do “trilho” -delirar, pelo menos em um primeiro esboço. Qual silêncio ou qual obstáculo ao falar nos leva a escrever?

É verdade que o não dito ou o não representável nos leva à escrita?

Por isso a procura de formas estabelecidas e modelos ou normas editoriais, que buscam clareza nas ideias psicanalíticas, convertem-se em “medidas de segurança”. E segurança também é resistência contra o que a própria psicanálise encontrou e descobriu ao nascer. Procura-se não se perder nas associações, evitar extravios, transmitir com verdade a experiência da própria psicanálise. Mas isso não só é impossível como produz o efeito contrário: de um saber coisificado, moldado e estandardizado. Evoco, neste ponto sobre os riscos e os refúgios ao transmitir experiências de intimidade, dois filósofos: Badiou e Foucault.

Badiou (2009) escreve que nesse presente chega-se à busca do “amor sem riscos” (do qual há ofertas especiais no mercado) (p. 17). Compara essa maneira segura de viver uma relação amorosa com a ilusória e enganosa proposta do império de uma guerra com “mortes zero”, como formas absurdas de eliminar os riscos no que há de propriamente humano no amor ou na morte, onde eles nunca faltam.

A partir disso afirmo que escrever a psicanálise é também um empreendimento de risco e de perigo subjetivo. Mas não por conta dos resultados do bom ou do mau estilo ou da capacidade de atrair leitores, mas sim porque para o analista o risco é se aventurar sem destino claro, sem programas nem ordens preestabelecidos, sobre os fundos de subjetivação individual e em transferência, e a escrita o reproduz e o alivia ao mesmo tempo. O próprio fato de começar a escrever nos leva a uma situação de solidão pessoal e de comunicação, fluente ou lenta, com algo de nós que nos é próprio e que ao mesmo tempo é desconhecido. Essa liberação de certo limite com relação à vida pública e cotidiana produz angústia; é um contato com formas inconscientes, não programável, porque a própria trama da frase, a orientação da sintaxe, a gramática surgem de um modo onde a correção é passível de orientação *a posteriori*, apenas na releitura. A linguagem, como “casa do ser”, trabalha em nós e

nos “dita” algo do qual somos “secretários”, mas ao qual podemos voltar e retranscrever.

Foucault (2012), entrevistado em 1968 por Claude Bonnefoy, sublinhava que sentia o exercício autobiográfico de um diálogo com outro filósofo como “*un beau danger*” (p. 81), onde encontrava um registro íntimo absolutamente inédito; conta o quão difícil havia sido para ele escrever desde a sua adolescência e destaca o modo pelo qual pôde começar a experimentar o prazer de escrever quando o modelo médico-científico, que havia marcado originalmente sua formação, foi ficando de lado. Define-se aí não como um escritor, mas como escrevente, não como um interpretador hermeneuta, mas sim como alguém que mede, a partir de certos ângulos, a distância que existe entre o passado e a atualidade. Encontra efetivamente na escrita a possibilidade de “se colocar nessa distância que nos separa da morte” e de rastrear, assim, uma verdade que faz com que “eu não esteja morto no momento em que escrevo sobre certas coisas mortas” (p. 81). Essa é uma excelente forma de dizer que a escrita só vale se fizer com que nos sintamos vivos e “outros” diferentes ao que éramos antes de escrever.

Às vezes, ao ler trabalhos de psicanálise que não nos atraem, que não evocam a clínica, não poderíamos dizer que nos encontramos com algo morto ou, no outro extremo, com “a infância da psicanálise”, reiterando as condições de sua fundação, e não com a atualidade da sua produção? Lemos transcrições de pressupostos teóricos sobre diferentes temas que, apesar de sempre terem que ser consultados novamente, retardam, por conta dessa postura publicitária de difusão, o advento necessário de um estilo pessoal. Assim, não chegamos a ler o modo presente e contemporâneo em que os analisados nos “dizem” seu mundo e padecimentos, mas sim um formato conhecido e retransmitido. Talvez uma identificação inconsciente e condenada ao imaginário e à esterilidade leve à tentativa de fazer “ouvir” Freud reificando-o e sem “escutá-lo”. Creio que essa interrogação é válida mesmo nos trabalhos de obrigação curricular que os institutos pedem

atualmente aos seus candidatos, porque a escrita como saber congelado se torna sintoma da formação analítica.

Serve-nos de apoio o que Agamben pensa sobre o contemporâneo: contemporâneo é aquele capaz de ver no presente suas sombras e escuridões, mas posicionado em direção ao futuro a partir das zonas de penumbra e de incerteza. Às vezes nossas discussões científicas são como essas sombras do presente onde as supostas clarezas metapsicológicas, repetidas e coisificadas, nos cansam e deixam de fora o que há de vivo no dizer do analisando e obturam de alguma forma nossa emergente e obscura compreensão a cada situação.

Escrever é também uma tradução e uma transcrição, já que a criação do que não estava, está em jogo. Em *L'épreuve de l'étranger*, sobre a linguagem e a tradução, Antoine Berman concebe o trânsito de uma língua a outra como a experiência de atravessar um abismo do desconhecido, do inconsciente que nos coloca “à prova”. A escrita é também uma prova que amedronta porque os afetos do amor, do ódio e da indiferença, misturados, muitas vezes não chegam a ser mostrados. No conto *Ragnarök*, Borges se pergunta como é possível fazer a crônica de um sonho: “Como poderia uma mera crônica de suas formas transmitir o estupor, a exaltação, os alarmes, a ameaça e o júbilo que teceram o sonho dessa noite?”. No entanto, essas “crônicas” das sessões são inscrições que continuam em nós um trabalho interminável. É verdade que o analista não está em relação de desejo permanente de escrever, como diz o provérbio latino “*Nulla dies sine linea*” ou como mostrava Kafka com seu desassossego e sua exigência das palavras para existir¹. O psicanalista pode viver sem escrever, o primordial parece ser a escuta. No entanto, defendendo que, sem o entroncamento de experiência, angústia e limite que provoca a escrita e a imersão nas letras, não se aprofunda no

psicanalítico. E talvez um obstáculo à escrita seja a falta de transferência com a palavra e a permanentemente retardada renúncia à completude fálica.

Escrever é ter podido ler e escutar, e talvez seja também não ter podido falar ou não tolerar bem o ser falado. Ilusão de condução do pensamento fora dos “semblantes” e inclusão sempre presente do narcisismo.

Escrever a partir da psicanálise permite o desdobramento da associação livre, das formações do inconsciente e o surgimento de erogenidades evidenciando-se em uma organização que também instala a distância e inibe o excesso da oralidade, em seu apelo à presença do receptor. Em nossos escritos, o que é organizado e reflexivo se une ao opaco no discurso do analisando, ao que fica entre linhas e poderá ser incorporado no próprio movimento da escrita. Destaco o lado impossível ou deficiente da escrita; como inscreve o que fica fora de toda formulação, algo do Real, o que “não cessa de não se inscrever” e o litoral simbolizador, redutor das intervenções saturadas de sentido.

Todo discurso é de “semblante”, mas a aspiração contínua é que haja algum que não o seja, que deixe surgir a verdade do inconsciente, em sua raridade de equivocação (*une bévue - Unbewusste*), o estrangeiro e aquilo do qual se sente falta. A situação de intimidade de exceção da análise, com suas cenas fantasmáticas, pode ser recriada pela escrita, para os outros e para nós mesmos; é nosso funcionamento inconsciente que distribui os lugares a partir dos efeitos que produz o intercâmbio de linguagem, gestos, atos e palavras em transferência. Isso se sustenta por conta da formação do analista a partir da própria análise e desse ato, de fazer com que sinta o outro desde o começo, que se ele fala e abriga em sua palavra o sofrimento psíquico é porque esteve aí, no lugar de onde o analisando fala hoje.

1. “[...] O que é claro no interior de cada um também o será invariavelmente nas palavras [...]. Não se deve temer nunca a língua, mas à vista das palavras é necessário temer frequentemente a si mesmo. Porque quem sabe por si próprio qual é a sua situação?” (Kafka, 18.11.1913, em carta a Felice Bauer, Praga).

Referências

- Agamben, G. (2008). *Qu'est-ce que le contemporain?*. Paris: Payot & Rivages.
- Badiou, A. (2009). *Éloge de l'amour*. Barcelona: Flammarion.
- Foucault, M. (2012). *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*. Madrid: Cuatroediciones.
- Freud, S. (1994). *Cartas a Wilhem Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kafka, F. (1983). *Escritos sobre sus escritos*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (2003). *Seminario 8*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003b). *Seminario 18*. Buenos Aires: Paidós.
- Roudinesco, E. (2012). *Lacan frente y contra todo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Uma revista nova

Edmundo Gómez Mango*

A *Nouvelle Revue de Psychanalyse (NRP)* surge no panorama psicanalítico e cultural francês em 1970. Fundada por J.-B. Pontalis, será publicada, ao ritmo de dois volumes anuais, no outono e na primavera, durante 25 anos. Seu primeiro número teve como título “Incidências da psicanálise”, o último, “*L'inachèvement*” (1994), que poderia ser traduzido como “o que não acaba” ou “o inacabável”.

Convertia-se, assim, no número interminável, como uma promessa de perdurar na memória dos seus leitores para além do seu fim.

Seu sucesso foi fulgurante e chegou a ser a revista de psicanálise (e de ciências humanas) que alcançou a maior difusão na França: chegou a tiragens que ultrapassaram os 10 mil exemplares. Não posso me esquecer da forte impressão que me causou a leitura dos primeiros números. Descobri-os quando ainda morava em Montevidéu, em 1971, em uma das livrarias que recebia publicações francesas. Fiquei deslumbrado com a composição de “Incidências da psicanálise”, o primeiro volume. Estava acostumado a ler as revistas de psiquiatria e de psicanálise do Rio da Prata, estruturadas de acordo com modelos da literatura médica e científica da época, com temas bem precisos e compilados. A novidade era evidente aos meus olhos. A *NRP* convidava um crítico literário, Jean Starobinski, um filósofo, Claude Lefort, um antropólogo, Jean Pouillon, entre outros, e discutiam analistas como Guy Rosolato, Daniel Widlöcher, Masud Khan, Jean-Claude Lavie.

O artigo inaugural, assinado por Pontalis, “A questão da psicanálise”, articulava de modo inextricável o pensamento e a práxis da “nova ciência” em suas diferentes manifestações: analisar, escrever, editar. Na contracapa, com a clareza paradigmática do seu pensamento e do seu

* Asociación Psicoanalítica de Francia.

estilo, Pontalis afirmava: “Cada um sente que a psicanálise não é uma disciplina a mais entre muitas outras, que teria seus [especialistas], detentores de um saber sobre o inconsciente e sobre as suas fronteiras, que delimitam o seu campo de aplicação”. Essa afirmação da sua especificidade não lhe dá, no entanto, o privilégio desmedido de não reconhecer seus próprios limites; pelo contrário, lhe impõe quase a necessidade imperiosa do intercâmbio, característico desde a fundação freudiana dos momentos fecundos da sua história. “Intercâmbio”, dizia Pontalis, “entre experiência clínica e teoria, entre o encontro de fenômenos desconcertantes e os modos de interpretação que eles provocam, entre a autoanálise e a relação analítica. Essa foi, pelo menos, a inspiração de Freud que deve ser retomada para manter viva a psicanálise”.

A composição do número fundador marca um antes e um depois não só na edição das revistas de sua disciplina, mas também na própria concepção da psicanálise.

Essas linhas foram escritas em 1970, poucos anos depois do surgimento do *Vocabulário da psicanálise* (1967), o “Laplanche-Pontalis”, como costumávamos chamá-lo os que começávamos a descobrir essa obra que continuava o caminho de um verdadeiro retorno a Freud. No seio da APF (Associação Psicanalítica da França) discutia-se intensamente, naquele então, a problemática da formação e da transmissão da psicanálise; a reforma estatutária aprovada durante a presidência de Pontalis (1972) havia suprimido a análise didática da formação. O pano de fundo do surgimento da *NRP* é marcado pelas rupturas sucessivas dos diversos grupos psicanalíticos franceses e pelos grandes debates sobre a própria noção de inconsciente.

A *NRP* não foi uma revista dependente de instituições: seu comitê de redação, reunido pelo seu diretor J.-B. Pontalis, era formado por integrantes da APF (Didier Anzieu, Guy Rosolato, Victor Smirnoff) mas também por André Green (da SPP, Sociedade Psicanalítica de Paris), por Masud Khan (do *Middle Group* de Londres) e por não analistas (Jean Pouillon, Jean Starobinski).

A figura do “estrangeiro” se unia, assim, com a “intimidade” do pensamento psicanalítico tratado pela revista. Coabitavam em seu seio analistas de nacionalidades e de instituições diferentes, mas, além disso: os psicanalistas se recusavam a debater exclusivamente entre eles, incorporavam ao comitê de redação representantes de outras disciplinas. Seu primeiro número cedia a palavra a pesquisadores “estrangeiros” à psicanálise, que escolhiam livremente o tema das suas propostas, debatidos por psicanalistas. Como se, para fazer avançar a investigação psicanalítica, fosse necessário fazer “a experiência do estrangeiro”, exilar-se um pouco em regiões pouco conhecidas para depois se repatriar na dinâmica mais específica do pensar psicanalítico.

A abertura ao estrangeiro também se manifestou na vontade da *NRP* de não limitar seu interesse ao hexágono francês. Publicou trabalhos de vários autores anglo-saxões como Christopher Bollas, Harold Searles, Masud Khan e sobretudo Donald W. Winnicott, constituindo-se em um dos veículos introdutores da teorização e da prática originais do psicanalista inglês. Pontalis compartilhava com ele o seu amor pelos fenômenos concretos, vitais, e seu repúdio ao espírito de sistema.

Basta enumerar alguns dos títulos dos números da *NRP* (“O arcaico”, “O excesso”, “O íntimo e o estrangeiro”, “O amor do ódio”, “Os atos”, “As Mães”) para evidenciar outra característica essencial: não se trata de indagar em meio a conceitos já definidos pela teoria, mas sim de pesquisar novos terrenos, de promover um desafio ao pensamento contemporâneo, de arregimentar, desde o início, as disciplinas das ciências humanas em sua pluralidade. A *NRP* pretendia assim estimular em cada um dos seus números a apreensão do “novo”, do singular de cada tema ou objeto, que adquire com frequência a forma de uma surpresa ou de um encantamento. Estimulava em seus colaboradores a capacidade de receber a “incidência” do que não havia sido suficientemente explorado, do que ainda é enigmático. Convidava-os a se transformar em pesquisadores

que mudam as perspectivas e os centros de atenção, que estão sempre em movimento para preservar a possibilidade de ser alcançados pela luz, pela vibração, pela onda que provém do fugidío, do que escapa, do que nos escapa. Os títulos propostos eram feitos de palavras, mais do que de conceitos, o que já era um convite para que o analista solicitado continuasse a escutar vocábulos, suas associações a partir deles, suas ressonâncias. O argumento desencadeava alguns ecos dessas palavras ou frases breves, suscitava outros que começavam a circular na escuta do analista convidado. Já de início a atividade analítica estava assim convocada: associatividade da língua, sensibilidade aberta às representações que ela chama e desperta.

A revista recusou os formalismos das publicações médicas do resumo e das palavras-chave. Estimulou o questionamento da identidade do psicanalista, denunciou os riscos de “se assumir” como um analista, de se congelar em uma atitude rígida que impede apreender, estar aberto ao que cai, à *einfall*, o que advém, a ideia ou palavra “incidente”, o que pode ser capturado pela escuta aberta ou flutuante, por uma identidade analítica móvel e em permanente questionamento.

Receber o “argumento” do próximo número foi para mim, durante muitos anos, um momento esperado, que provocava a inquietação e a tensão de começar a trabalhar com um grupo de autores que em grande parte desconhecia. O “argumento” não era um “manual” bem delineado: abria-se a interrogações, a perplexidades, despertava curiosidades vivas. Em 1985, fui convidado pela primeira vez a colaborar para a revista, no número “O humor e suas mudanças”, o que me permitiu trabalhar o motivo com que me ocupava havia tempo, o da melancolia e a criação literária; inspirei-me em Jorge Luis Borges, nos seus labirintos, nos seus cadáveres de rosto apagado, no Minotauro e em suas vítimas (“*Borges y la melancolía literaria*”).

Meu pesar foi muito grande quando recebi em 1994 o convite para participar do último número. Como muitos dos seus colaboradores, não entendia por que “J.-B.”, como o chamáva-

mos comumente, havia decidido deter, “inacabar”, como ele pretendia, a revista, mas não acabar com ela, com as significações mortíferas que o termo suscita tanto em francês como em espanhol e em português. Sabíamos, porque conversou sobre o tema com várias das pessoas que lhe eram próximas, que o final dessa publicação que ele amava profundamente, e que era considerada por ele parte integrante das suas obras, foi muito doloroso e conflitivo para ele próprio. Creio que foi um gesto “demoníaco”: obedeceu ao seu *daimon* interior, que às vezes falava, como o de Sócrates, e que lhe sussurrou talvez que já era a hora, que era melhor deter o trabalho no zênite, antes de que os signos de um declínio se manifestassem. Meu artigo se chamou “As horas”, aludindo à célebre revista dirigida por Goethe e Schiller, e ao devir no tempo, e o dediquei “ao psicanalista da vida moderna”. Era J.-B., na minha opinião, quem melhor o encarnava.

Creio que a atração que exercia a *NRP* desde a sua criação até o seu “inacabamento” residia no fato de não pretender ser a defensora de uma teoria psicanalítica concluída e fechada, possuidora da “verdade”, e sim ser o movimento de um pensamento analítico, livre e aberto. A importância, a vigência, ainda atual, a repercussão profunda da *NRP*, bem como da própria obra de J.-B. Pontalis, reside não em uma doutrina, e sim em um pensamento analítico, na sua liberdade e no seu incessante movimento.

Assim o expressava J.-B. Pontalis, no Catálogo 1970-1994, estabelecido no surgimento do seu último número:

“Livre de qualquer pertencimento a uma instituição psicanalítica ou universitária, assim como de qualquer obediência à palavra de um Mestre, a *Nova Revista de Psicanálise* não se dobrou senão a uma exigência: tornar sensível, sem apagá-la, a animação do inconsciente, tornar inteligível seu trabalho sem pretender dominá-lo. A revista deseja que seus leitores, os de ontem e os que virão, reconheçam no movimento de pensamento, que é o seu, algo do caminhar da Gradiva: leve, mas decidida, avança entre a força dos sonhos e a atração da vida”.

Reencontrando as raízes: Novos ares

Luís Carlos Menezes*

Calibán é a nova revista dos e para os psicanalistas latino-americanos, mas, a julgar pela vitalidade que a atravessa de ponta a ponta em seu primeiro número, aparece como uma contribuição com forte potencial renovador do qual não deveria se privar a comunidade internacional como um todo, ao menos os mais sedentos em reencontrar a psicanálise em seu frescor (sempre) inaugural. Nesse caso, a sua anunciada vocação antropofágica poderia ser ironicamente dublada pela possibilidade de se tornar, no além-mar metropolitano, uma iguaria culinária portadora de novos ares para a psicanálise. O “norte” e o “sul” podem estar lá como cá, é o que nos diz com sagacidade o escritor uruguaio Hugo Achugar, em sua entrevista a *Calibán* (Labraga & Verissimo, 2012). Entendo que tudo é uma questão de quem sejam os interlocutores, do que ouçam do que dizemos e do que nos digam.

Freud é “norte” ou “sul”? Localização geográfica norte, é claro, mas Achugar nos propõe que nos orientemos pela localização “simbólica”, digamos, pelo modo de pensar que encontramos em sua obra. Ora, esse tem sido objeto de divergências, por exemplo, na história do debate sobre as traduções da obra desse interlocutor que é S. Freud. História instrutiva, pois temos inclusive uma das traduções que se autointituiu *standard* e assim passou a ser conhecida entre os psicanalistas: traduções dessa tradução do inglês para o português, por exemplo, foram também chamadas de *edição standard*.

A palavra *standard* (*edição standard*) é mantida em inglês na capa de cada volume traduzido para o português, o que é mais intrigante, pois temos a palavra “padrão” em português, que traduz *standard* com simplicidade e clareza. Fica a impressão de que em inglês a padronização pretendida adquire ainda mais autoridade no Brasil e em Portugal. Ora, terá o leitor conhecimento de algum outro escritor, filósofo, cientista (Darwin, por exemplo) em que se tenha chegado a uma tradução padrão, quando se sabe que as traduções, tanto as piores como as melhores, são sempre aproximações do texto original e que elas variam de um tradutor para

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

outro, de uma época para a outra, sempre passíveis de questionamentos?

De toda maneira, a tradução dita *standard* das obras completas de Freud foi feita e publicada na Inglaterra –no norte geográfico–, em meados do século passado, e é um trabalho da melhor qualidade, admirável, ao qual J. Strachey dedicou muitas décadas de sua vida. Encontra-se, no entanto, fortemente marcada pelo contexto histórico de uma época em que garantir o entendimento da imensa obra de S. Freud contra o risco de qualquer dispersão apresentava-se como tarefa vital para a psicanálise. A psicanálise buscava garantias contra deturpações em uma tradução *standard* a serviço de uma transmissão também *standard* de sua prática –os famosos *standards*– assegurada firmemente pelas instituições, pelos institutos de formação criados a partir de 1920 (cf. os vários artigos de Vórtice - A transmissão da psicanálise de *Calibán*, vol.10, nº 1).

Esses *standards* da formação, dos quais a IPA detinha o monopólio, não podiam prescindir da “ilusão de que a teoria psicanalítica constitui um corpo de saber unificado, consistente e sistemático, que por isso é suscetível de ser apreendido por um programa de estudos” (Cabral, 2012, p.113). Era preciso, portanto, padronizar Freud, o que ocorreu sob a batuta do dedicado e fiel Ernest Jones, “o grande *condottiere* da política de institucionalização da psicanálise e da estandarização (o neologismo se impõe) da linguagem de Freud. Tendo se estabelecido temporariamente nos Estados Unidos, entre 1908 e 1913, foi ele quem, ao lado de Brill, fez as primeiras traduções de Freud para o inglês e, de volta à Inglaterra, passou a exercer um controle estrito sobre a terminologia freudiana: os glossários se sucederam –1913, 1918 e 1923– como listas de termos com valor prescritivo e normativo” (Steiner, 1987, p. 103). Jones –que se comparava, ele e seu grupo, à Igreja da Inglaterra– estava preocupado com que não houvesse interpretações incorretas (sic) da obra de Freud. Trabalho apostolar que contava com uma certa conivência de Freud, interessado na consolidação do

movimento criado em torno de suas descobertas (Menezes, 2001).

Segundo um dos críticos –já mencionado– dessa edição “padrão”, R. Steiner, “a história da imposição de um *Anglo-American newspeak on psychoanalysis* faz parte do processo de organização institucional do movimento psicanalítico, ocorrido sob a hegemonia cultural anglo-americana, de sorte que o Freud [oficial] passou a ser não um Freud em alemão, mas o Freud de Jones e de Strachey” (Steiner, 1988, pp. 190-191). Além das condições políticas e históricas em que foi produzida e assimilada a *Standard edition*, é preciso considerar também a ideologia científica de seus mentores principais, Jones e Strachey, e a ideia que faziam da psicanálise e de seu fundador. No prefácio ao primeiro volume, Strachey escreve que “o modelo imaginário (de Freud) que sempre tive presente (no trabalho de tradução) são os escritos de um homem de ciência inglês, de cultura vasta, nascido em meados do século XIX. E gostaria de frisar, no espírito de elucidação e sem patriotismo, a palavra [inglês]” (Strachey, 1966, pp. 20-21).

Comentando essa orientação, D. G. Ornston (1988) observa que, para um homem de ciência inglês na Inglaterra pós-vitoriana, havia um único método científico, o lógico-positivista, e que, portanto, aos olhos do tradutor, os escritos de Freud teriam de, necessariamente, se conformar a essa tradição de pensamento. Ora, segundo ele, a tradição na Áustria, nos tempos de estudante de Freud, era outra, bem ilustrada na afirmação de um célebre professor da Universidade de Viena da época, em que este considerava um equívoco a oposição corrente entre ciência e arte, concluindo que a fantasia é a mãe de uma e da outra.

O leitor de Strachey fica privado do que esse autor chama de “ironia romântica”, em Freud, “que zomba sutilmente de seus grandes modelos” e que persuade justamente porque “nunca parece tomar uma mesma perspectiva por muito tempo” (Ornston, 1988, pp. 204-205).

O curioso é que se pode resumir grande parte das críticas dirigidas à *Standard edition*

na afirmação de que ela é demasiado boa, melhor do que o original! E é com surpresa que ficamos sabendo que na Alemanha de hoje –ao menos, na do final dos anos 80– a tradução de Strachey e a sua linguagem são mais usadas entre os psicanalistas que o original de Freud, pois soam modernas e mais científicas. J. Juncker (1988), psicanalista alemão, afirma que a *Standard edition* é, em alguns aspectos, de compreensão mais fácil e parece teoricamente mais correta que o original em alemão. Ele explica isso pela presença no texto original de palavras que parecem obscuras ou que têm diferentes sentidos conforme o contexto, enquanto que, em sua tradução, Strachey escolhe um sentido único, claro e preciso.

Os críticos da *Standard edition* contrapõem uma escrita “emotiva, conotativa, direta” e insistem na “riqueza e na vitalidade do original”, deplorando o “distanciamento, a uniformidade terminológica e estilística” dessa tradução (Steiner, 1988, pp. 91-112).

Prossigo retomando mais algumas considerações, que, como as anteriores, encontro em um escrito meu de 1989 (Menezes, 2001) e que não hesito em retomar por me parecerem pertinentes e atuais no momento em que surge, desafiadora, uma revista latino-americana de psicanálise, tendo no centro motivador de sua proposta uma “linguagem-balbucio”... Talvez mais para a linguagem com que Freud escrevia do que para a do “cientista inglês do século XIX” que inspirou a sua versão padronizada; e talvez mais para o “sul” de Achugar e de seus novos ares do que se poderia pensar.

Noto, a propósito, que a consolidação dos *standards* da formação e da escrita para o movimento psicanalítico (na época, reduzido à IPA) se prolongou com os *standards* de uma revista de orientação científicista que não se chamou de *Standard*, mas sim de *International Journal*, como costumam se chamar revistas das ciências “duras”. Essa foi e continua sendo a revista de uma única sociedade, a britânica, tendo, no entanto, uma rede de zelosos e ativos colaboradores mundo afora. Entre nós, ela vinha ocupando o espaço deixado pelo esplên-

dido isolamento entre as revistas latino-americanas e que, agora, a criação da revista *Calibán* vem enfim preencher.

A julgar pela minha experiência como organizador científico de um dos congressos da Fepal, não seria excessivo dizer que seus responsáveis locais parecem animados pela convicção de que se ocupam de uma revista também padrão e de que lhes caberia inclusive a responsabilidade de conduzir uma reunião de editores de revistas latino-americanas organizada pela diretoria de nossa federação, a Fepal. Só podemos elogiar o empenho por manter e difundir uma publicação de qualidade, qualquer que seja o nosso interesse pela linha editorial que a anime, desde que seus responsáveis tenham claro que trabalham na perspectiva de uma tradição editorial, que não é a única, nem a definitiva, ou seja, de que sua revista não é a revista *standard*.

Volto ao debate sobre as traduções e sobre o que foi feito com a linguagem de Freud neste momento em que, com *Calibán*, nos perguntamos sobre a nossa. W. Granoff (1988), um leitor atento de Freud em alemão, escreveu que “Strachey não se contentou em engomar uma prosa agradável de ler, ocasionalmente divertida, uma prosa que prende o leitor pela facilidade demonstrada pelo autor e pelo divertimento manifesto que ele próprio encontra em produzi-la nessa língua de todos os dias” (pp. 28-29). Prossegue criticando a transposição numa linguagem técnica dos escritos freudianos: “Da obra de um autor que nunca temia parecer desordenado no tratamento daquilo que não se entregava nem à sua vista nem ao seu entendimento, que não hesitava em se servir de tudo e de nada para produzir uma possibilidade, uma abertura a mais para o pensamento que visava objetos complexos e desconhecidos, dessas aproximações flexíveis, Strachey fez um novo texto em que termos de artifício fizeram reinar um clima de explicação dada” (p. 29).

É comum se falar da oposição entre teoria e prática na psicanálise, entendendo-se por teoria uma rede de conceitos abstratos e modelos institucionalizados. Não seria desejável, no en-

tanto, uma linguagem no interior da qual fosse menor a tensão entre “teoria” e “prática”, entre “palavra viva” e “conceito”, como ideia abstrata? Buscamos constantemente em nossa clínica palavras que “falem” ao paciente, que o toquem, que lhe digam “algo” na singularidade do momento da sessão e opomos essa busca aos esquemas pré-fabricados da teoria. E se a teoria pudesse ser formulada também com palavras que “falem”? Não seriam estas mais adequadas para pensar o objeto da psicanálise?

A discussão sobre a tradução de Freud traz à tona o questionamento de uma concepção científica estreita da psicanálise e que tem por corolário uma abordagem tecnicista da prática clínica. Coloca-nos diante de uma encruzilhada entre “a busca de um discurso com vocação universal como o das ciências ‘duras’ e a percepção de que na escrita/pensamento psicanalítico, a começar pelo de Freud, o saber se produz sempre na primeira pessoa do singular. De um lado, a sustentação principal é buscada no conceito em seu poder organizador, do outro, a ênfase é colocada na espessura e nas potencialidades da linguagem, da variabilidade e das possibilidades indefinidas de abertura que lhe são próprias e que nos situam no terreno psicanalítico por excelência, o da fala associativa, o da fala interpretativa, o do *insight*, onde os conceitos podem se perder e ressurgir com formas inesperadas” (Menezes, 2001, p. 218).

É nesse espírito, penso eu, que Pontalis (2003b) afirma que “os conceitos são nossos instrumentos do dia, nada mais. Eles ignoram a sombra, eles recusam a noite” (p. 182). Em outro lugar, que “a condição necessária da formação de um conceito é o esquecimento: o esquecimento do próprio, do singular, do diferente” (Pontalis, 1999/2003a, p. 18). As coisas são nomeadas pelos conceitos, identificadas, localizadas no tempo e no espaço, mas e “o que se perde (delas) com essa designação por um nome?” (p. 103). O conceito é, para o coautor do conhecido *Vocabulário*, “um predador, um

tirano” (p. 18). Decididamente, em Pontalis, depois do que vimos com Freud, parece que encontramos mais um Próspero do “norte”, também balbuciando e convidando ao balbucio com as palavras da língua e dialetos do dia a dia, indiferente à tirania das versões formatadoras dos conceitos.

E a *Standard edition* hoje no norte, na cidade e país-sede da IPA, em Londres, Inglaterra? Há tempos já não é a única disponível para o leitor em inglês. Adam Phillips é hoje o editor-geral das novas traduções de Freud editadas pela Penguin, na coleção *The New Penguin Freud*, que contava em 2007 com 16 volumes publicados. Vou me referir a um artigo desse escritor e psicanalista residente em Londres (Phillips, 2008), traduzido para o português por André Carone e publicado em 2008 pela revista *Ide* de São Paulo. Não vou me estender sobre suas ironias, no melhor humor inglês, à intitulação de *Standard*, coisa já suficientemente comentada aqui; o que mais me interessa é dizer algo sobre a concepção editorial do empreendimento de A. Phillips em franco contraste com a de Jones/Strachey décadas antes. Só não vou deixar de citar esta passagem:

“Quando decidi batizar sua versão como *Standard edition*, Strachey a tornava prisioneira da própria sorte. Quem afirma que esse é o padrão, e por que precisa afirmar isso? Quem definiu o padrão, e quais são os critérios? É uma provocação nomeá-la como edição padrão? Poderia haver uma outra? Nesse caso, que nome teria? A edição sem padrão (non-standard edition), a edição subpadrão (sub-standard edition)?¹ [...] Afirma-se a uniformidade porque a desordem se faz sentir por toda parte?” (Phillips, 2008, p. 117).

Poderíamos interrogar, pois interessa para nosso momento, se uma escrita pouco padronizada ou em outros padrões, uma escrita onde

1. Os grifos são meus.

a desordem se faça sentir, seria necessariamente uma subscrita.

Mas vejamos as diretrizes de Adam Phillips na condução das novas traduções de Freud para o inglês, nos tempos atuais: a edição não dever ser concebida como completa, “nem pressupor que quem não lesse tudo não teria lido nada... Nada impede que Freud seja degustado aos poucos: se o leitor se sentir tocado, intrigado ou atraído, ele irá adiante”. Por outro lado, “cada livro deveria ser traduzido por uma pessoa diferente e não deveria existir consenso sobre termos técnicos: cada tradutor escreveria um prefácio em que poderia comentar suas escolhas e os prazeres, enigmas e dificuldades de traduzir Freud. Em condições ideais, seriam tradutores que já tivessem traduzido textos literários e não necessariamente teriam lido Freud antes [...]”. Em terceiro lugar, “os tradutores não deveriam ter uma prática analítica ou filiação a sociedades psicanalíticas”. Devem ser escritores ou estudiosos das chamadas “humanidades”. Com isso, os tradutores “não estariam presos ao que ainda se chama de política psicanalítica” (Phillips, 2008, p. 116). Finalmente, os tradutores podem consultar o quanto quiserem o editor, que opinaria sobre a legibilidade do texto, mas seriam os tradutores que dariam a palavra final sobre suas escolhas, tanto mais que o editor-geral, Adam Phillips, não é – e não deve ser, na concepção estranha deleconhecedor do alemão.

Podemos ver, na seguinte passagem, claramente formulado o que ele espera dessas traduções e como vê o contexto em que elas estão sendo publicadas: “Embora se destine a permanecer amplamente ignorada – e ferozmente questionada pelos restantes devotos e proprie-

tários da psicanálise –, uma nova tradução deveria ser algo como um novo começo para quem ainda estivesse curioso. Uma oportunidade, no mínimo, para ver o que resta de Freud após sua escrita ter atravessado o moinho das instituições psicanalíticas e universidades” (p. 115).

Desde 2010 a obra de Freud caiu em domínio público onde isso ainda não tinha acontecido, como no Brasil. Temos visto, desde então, surgirem diversas traduções, uma das quais está sendo feita por um tradutor de Nietzsche e Brecht, com formação literária sólida, mas que não é psicanalista. Tenho encontrado também novas traduções avulsas de um ou outro texto de Freud inclusive em banca de jornal, cenário que corresponde ao desejo e ao empreendimento de Adam Phillips. Até esta data, uma tradução, feita diretamente da *Standard edition*, era a única autorizada para publicação em língua portuguesa por uma questão de direitos autorais. A tradução para o espanhol, na Argentina, feita por Etcheverry (editora Amorrortu), é mais recente e de melhor qualidade, tendo sido traduzida do alemão, seguindo muito de perto a *Standard*.

Vivemos novos e promissores tempos para a psicanálise por aqui com o convite de *Calibán* para a busca de novas linguagens entre nós, as nossas. Estes coincidem com o interesse e a possibilidade atual de reencontrar a linguagem de Freud em versões diversas e não padronizadas, uma linguagem que, em alguns momentos, é balbúcio, é “luta intensa e desgastante com ideias intratáveis e por vezes loucamente ousadas” (Reddick, J., 2003, citado por Phillips, 2008, p.119), no ponto de seu surgimento, em suas raízes.

Referências

- Cabral, A. C. (2012). Transmissão e ensino: Uma antiga tensão em busca de novas respostas. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 10(1), 108-113.
- Granoff, W. (1984). Freud écrivain: Traduire ou standardiser?. *L'Écrit du Temps*, 7. Paris.
- Junker, R. (1988). On the difficulties of retranslating Freud into English. In Segal, N. & Timms, E. (Eds.). *Freud in exile: Psychoanalysis and its vicissitudes*. EUA: Yale University.
- Labraga, M. & Verissimo, L. (2012). Balucio teórico e discurso fragmentário. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 10(1), 90-104.
- Menezes, L. C. (2001). A tradução de Freud: Da atualidade de um debate. *Fundamentos de uma clínica freudiana*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Ornston Jr., D.G. (1988). How standard is Standard Edition? In Segal, N. & Timms, E. (Eds.). *Freud in exile: Psychoanalysis and its vicissitudes*. EUA: Yale University.
- Phillips, A. (2008). Depois de Strachey. *Ide*, 31(46), 115-121.
- Pontalis, J.-B. (2003a). *Fenêtres*. Paris: Gallimard. (Texto original publicado em 1999)
- Pontalis, J.-B. (2003b). *Traversée des ombres*. Paris: Gallimard.
- Steiner, R. (1987). Clio's Clinamina. *Psychanalystes (Revue du Collège des Psychanalystes)*, 22, 91-112.
- Steiner, R. (1988). Die Weltmachtstellung des Britischen Reichs. In Segal, N. & Timms, E. (Eds.). *Freud in exile: Psychoanalysis and its vicissitudes*. EUA: Yale University.
- Strachey, J. (1966). Prefácio geral do editor inglês. In Freud, S. (1987). *ESB das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. I, 15-23). Rio de Janeiro: Imago.

Controvérsias editoriais/Controvérsias em psicanálise

Leticia Glocer Fiorini*

Em minha experiência como editora, encontrei diferenças de critério significativas para selecionar as propostas a serem publicadas, entre os integrantes das comissões que coordenei. A edição de livros com contribuições de autores das três regiões da IPA, a partir de diversos marcos teóricos, diversas culturas, diferentes perspectivas, me permitiu contemplar essas diferenças. Elas se relacionam com modos e estilos de escrever um texto psicanalítico que se referem, a meu ver, a formas de pensar a psicanálise e de como categorizá-la. Sem dúvida, nenhum editor é alheio aos vetores que o formaram, mas, ao mesmo tempo, tem a obrigação de ir além desses limites para que suas publicações ultrapassem as fronteiras do que já existe.

Com todas as ressalvas necessárias, e ainda sob o risco de generalizar, acredito que há perspectivas, critérios e modos de transmissão que são diferentes em distintas culturas psicanalíticas, apesar de serem provenientes do tronco freudiano comum.

1º eixo: O debate Londres-Paris

É comum afirmar que há diferenças de peso entre a psicanálise anglo-saxônica e a francesa. Mas seria muito apressado chegar a conclusões definitivas por conta da diversidade de correntes que existem tanto na França como em Londres. Mais ainda se nos estendermos à América do Norte.

No entanto, trata-se de uma primeira abordagem para indagar sobre pontos em comum dentro das diversidades. Sem dúvida, abordo essas questões como tendências não universalizáveis, mas que nos permitem investigar

essas diferenças que são conhecidas, mas que não por isso se tornam menos interessantes para análise.

Na psicanálise chamada de anglo-saxônica, há uma grande exigência de embasamento na clínica e uma ambição de possível objetividade, que é constatada na demanda por ilustrar com casos clínicos os desenvolvimentos teóricos dentro de um esquema expositivo já determinado. Seria esse um desejo de se aproximar dos modelos das ciências básicas?

A psicanálise e a clínica são indissociáveis, certamente, mas devemos nos lembrar de que na obra freudiana há, de forma permanente, passagens e transições entre o clínico e o teórico. Há também artigos puramente teóricos e, mais ainda, desenvolvimentos que para Freud eram especulativos, como a teoria das pulsões, que, no entanto, repercutiram na escuta clínica.

Além disso, a psicanálise entra nos cânones das ciências básicas? E, se não for assim, como categorizá-la, já que inclui vertentes das ciências humanas, mas, por sua vez, tem uma profunda ancoragem na clínica?

Surgem as interrogações: o caso clínico é uma confirmação da teoria? Por outro lado, existe uma só teoria? Deve ser uma passagem ineludível para confrontar um critério editorial? Pelo contrário, as aberturas teóricas podem oferecer um olhar e uma escuta diferentes, que evitem o fato de que sempre se interprete de acordo com categorias estabelecidas e que não seja possível escutar o novo?

Como podemos ver, a escuta do editor e a do psicanalista estão relacionadas.

2) O eixo filosófico e epistêmico subjacente

Introduzi essas duas modalidades de escrita, que evidenciam também critérios editoriais, para investigar os modelos de pensamento que as sustentam, por um lado, e, por outro, os critérios que estabelecem que um texto seja considerado psicanalítico.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

A inserção da psicanálise na cultura anglo-saxônica não é alheia a uma trama com poderosas influências do empirismo de Hume e Locke, que defende que a fonte do conhecimento não é a razão ou o pensamento, mas sim a experiência. Isso está nas raízes de uma forma de pensar a psicanálise em um marco de exigência de objetividade e neutralidade.

Por outro lado, a psicanálise na França poderia ser pensada a partir de Descartes, com mais sustentação no pensamento do que no empirismo. Em Descartes, o existente emerge do pensamento. Trata-se de uma certeza primária, de um pensamento fundamental. Alguns diriam que disso derivam correntes teóricas e especulativas, com as devidas diferenças entre ambas. Também é necessário considerar a influência do pensamento filosófico contemporâneo com grande desenvolvimento na França, que oferece olhares inevitáveis para pensar o sujeito e a produção de subjetividade.

Considerar influências filosóficas e epistemológicas no campo psicanalítico pode abrir outras possibilidades para pensar as diferenças, para além de localizações territoriais, já que existem tendências que se apóiam em tradições culturais.

De acordo com a minha experiência, há um grande desconhecimento e, às vezes, rejeição a intercambiar e conhecer outras perspectivas.

3) O eixo na América Latina

A psicanálise na América Latina recebeu ambas influências, que foram processadas de maneiras diferentes.

Não acredito que exista, estritamente falando, uma psicanálise latino-americana, como também não acho que exista uma homogeneidade na psicanálise francesa, inglesa, norte-americana ou italiana. Creio ser mais adequado falar da psicanálise na América Latina, que inclui diferentes correntes e, portanto, critérios editoriais diversos.

Por exemplo, em Buenos Aires a psicanálise se diversificou em grande escala e as influências são múltiplas. Na APA convivem distintas correntes psicanalíticas. Mas há sociedades em

toda a América Latina onde predominam com força as influências kleinianas, lacanianas ou bionianas, quase sem misturas.

Por vezes permaneceram em estrita identificação com suas origens. Em outras, houve fusões, misturas, mestiçagem (Horenstein, 2012). Em distintos países e diferentes sociedades, predominou uma ou outra entre as correntes psicanalíticas que surgiram do tronco freudiano.

Voltamos a Wallerstein: uma psicanálise ou muitas? A nosso critério, em vez de *ou*, deveríamos colocar *e*. Isso determinaria outros critérios editoriais.

Considero que ao falar de uma psicanálise na América Latina é pertinente falar de uma psicanálise plural, multiplicadora, que recebeu contribuições e heranças diversas. Às vezes se fundiram, e às vezes não.

Essas concepções e estilos merecem ser considerados em seus próprios valores.

Reflexões

A partir dessas considerações, um editor pode desconhecer a pluralidade de teorias psicanalíticas e as diferentes formas de abordar a clínica ao avaliar uma possível publicação? Isso implica, com certeza, que na avaliação é preciso ponderar sobre seu rigor, sua lógica interna, seus diferentes modos de abordar a clínica mas também sobre um modo de pensar a psicanálise que pode não coincidir com o dele. Em outras palavras, é necessário considerar que existem formas diferentes de pensar a clínica e suas relações com a teoria. Trata-se da possibilidade de pensar em uma intersecção teoria-clínica nas fronteiras, nos limites, que mudaria significativamente os critérios editoriais em jogo.

Sem dúvida, estamos imersos na problemática da relação entre fatos e conceitos (Deleuze, 1980/1994). A teoria é ineludível sempre que puder ir além do estabelecido e conseguir ultrapassar seus próprios limites. Por sua vez, a clínica é ineludível sempre que não terminar em uma estrada morta: a de corroborar as ferramentas teóricas que o psicanalista dispõe em uma tentativa de revelar verdades teóricas inquestionáveis.

Contextualizo as problemáticas apresentadas na legalidade simbólica que sustenta as publicações psicanalíticas, como uma das formas em que o campo psicanalítico se expressa e é transmitido. Mas enfatizando que, como todo campo intelectual, também é um campo de poder (Bourdieu, 2003).

A psicanálise responde a uma polifonia constitutiva (Bakhtin, 1978/1993) que se expressa nas múltiplas interpretações e correntes teóricas que surgiram da obra de Freud. Poder trabalhar com as heterogeneidades e as contradições entre teorias e clínicas diferentes é parte de pensar em políticas editoriais, sustentando as tensões que são parte delas. Trata-se de um trabalho indispensável para o futuro da psicanálise.

Referências

- Bakhtin, M. (1993). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1978)
- Bourdieu, P. (2003). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Quadrata.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos. (Trabalho original publicado em 1980)
- Horenstein, M. (2012). Manifiesto *Calibán*. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*. 10(1), 12-16.

Revista de Psicanálise

Ana María Viñoly*

Calibán nos convida a refletir sobre “o porquê de escrever e editar em espanhol, e a partir da América Latina”. O convite é feito com o destaque de que a *Revista de Psicanálise* da APA foi a primeira publicação psicanalítica em espanhol e completa, neste 2013, 70 anos ininterruptos de presença nos meios acadêmicos e científicos.

Dois questões essenciais derivam dessa proposta:

1. O reconhecimento de que a psicanálise na América Latina surge e se alimenta de certas correntes “atuantes” em nossa sociedade, na medida em que a oferta científica e ideológica daquelas que predominaram ofereceu recursos válidos para o processamento do mal-estar em uma região como a nossa, dividida e colonial, cuja convulsionada história avança enquanto desvia de crise em crise. Por outro lado, o influxo singular que a demanda do nosso meio sociocultural exerceu sobre as grandes linhas teóricas que chegaram a nossos países promoveu modificações na prática e na teoria que permitiram o surgimento de um modelo latino-americano de psicanálise, sem dúvida muito particular, que vale a pena transmitir ao resto do mundo psicanalítico.
1. A outra inquietação oferecida diz respeito ao fato em si de “escrever”. Aqui vale que nos perguntemos: como falar do que fazemos quando escrevemos? Como renunciar a metáforas teóricas congeladas que nos preservam de nos mostrarmos em nossa própria intimidade? Qual é o caminho de passagem do “desejo de dizer”

à “expressão escrita”? “Escrevemos sobre o que sabemos ou sobre o que gostaríamos de saber?”

A escrita pode ser considerada o continente formal dos fenômenos linguísticos, mas em psicanálise inclui aquilo que diz respeito ao surgimento do texto, à relação entre o sujeito, o significante e o outro. Terá, então, que incluir a capacidade de gerar um espaço de ambiguidade entre duas pressuposições, conservando essa natureza enigmática que permite a abertura de uma zona de indistinguibilidade entre a aceitação e a recusa. Será também letra viva, lugar de reformulação de posições subjetivas, estimuladora da criação e da interpretação. E deverá alcançar uma organização de narrativa que a aproxime do outro e a comprometa com ele, dado que não há outro sujeito da escrita senão o leitor. Assim, nessa possibilidade de apelar a esse outro que se torna receptor e transformador da pulsão que impele aquele que escreve para alcançar um nível simbólico de transmissão, facilitará a abertura para novas descobertas.

O movimento psicanalítico latino-americano promoveu uma reelaboração da teoria que lhe permitiu, com o tempo, apresentar um sistema conceitual teórico capaz de contemplar as singularidades presentes no trabalho analítico dessa região.

Disso são prova as muitas revistas de psicanálise da América Latina que, em leque, abrangem uma ampla oferta que se refere ao pluralismo clínico-teórico que compõe a essência do nosso modelo regional.

Resgatemos o valor de todas elas, aquelas que, mesmo enfrentando dificuldades econômicas, de difusão e de reconhecimento por parte do centralismo dominante, continuam trabalhando em conjunto para conseguir posicionar a incomensurável contribuição de sucessivas gerações de pensadores latinos à psicanálise internacional.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Revista Brasileira de Psicanálise: Um sonho transformado em realidade¹

Bernardo Tanis*

A *Revista Brasileira de Psicanálise* foi publicada pela primeira vez em 1928, por Durval Marcondes. Já no ano anterior, havia tomado a iniciativa de fundar uma Sociedade Brasileira de Psicanálise em São Paulo, primeira instituição psicanalítica criada na América Latina. Marcondes recebeu de Sigmund Freud, a respeito da publicação da *Revista*, uma estimulante carta de apoio, de 27 de junho de 1928, na qual: “Freud agradece o exemplar que lhe ofereci da primeira revista de psicanálise que publiquei no Brasil, e que teve apenas um número, não sendo possível prosseguir com sua publicação naquela época. Freud comenta a boa impressão causada pela revista, que, em suas próprias palavras, o levou a se exercitar na leitura do português”. A *RBP* retomou sua edição pela SBPSP em 1967 e é publicada desde então sem interrupções. O projeto gráfico e a política editorial passaram por avaliações constantes, assim como a exigência dos padrões de escrita e o respeito à diversidade de estilos foram se consolidando.

Desde 1971 a *Revista Brasileira de Psicanálise* é a publicação oficial da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi) e conta com um grupo de editores regionais, indicados pelas diferentes sociedades psicanalíticas.

Nosso objetivo é publicar e divulgar o melhor da produção psicanalítica nacional, recebendo e respeitando a diversidade teórica, clínica e regional, estimulando a reflexão e o debate, e com a inserção das questões pertinentes à psicanálise no contexto científico, cultural, social e político contemporâneo. Produzimos uma re-

vista dinâmica, plural, que veicula uma psicanálise atual, interessada no diálogo fecundo com a psicanálise produzida em outras latitudes e com outros campos do conhecimento.

Ao longo destes anos, a *RBP* desempenhou uma função importante no tocante à divulgação do pensamento psicanalítico internacional no Brasil, propiciando o intercâmbio e um canal de difusão da prática clínica e dos temas debatidos nos congressos da IPA, Fepal e Febrapsi. A maturidade e o desenvolvimento da psicanálise no Brasil, tanto no que diz respeito ao número de analistas quanto com relação à qualidade clínica e teórica de suas produções, abrem novos espaços para um diálogo com a psicanálise mundial, com que temos buscado um intercâmbio fecundo e recíproco. Vislumbramos que hoje a *RBP* pode se constituir como um espaço de debates, onde os textos de autores nacionais possam ser comentados por autores estrangeiros e vice-versa, buscando instrumentalizar os psicanalistas com os avanços no nosso campo, evitando o dogmatismo e mantendo a coerência com uma visão plural da cena psicanalítica.

O cenário das publicações científicas se transforma vertiginosamente, as iniciativas de intercâmbio entre editores em congressos e jornadas são fundamentais para enfrentar os desafios para os quais as mudanças nos convocam. Estimulamos o intercâmbio entre autores e diferentes estilos, a tradução de autores brasileiros nas revistas internacionais. É nosso objetivo que nossas revistas ajudem na germinação de novos autores, publicados ao lado dos já consagrados, potencializando a divulgação do pensamento psicanalítico latino-americano no cenário mundial.

A *Revista Brasileira de Psicanálise* (rbp.org.br), com periodicidade trimestral e tiragem de 2.000 exemplares, é hoje um lugar de reflexão que expande as possibilidades de intercâmbio e discussão, oferecendo sua contribuição ao debate em torno dos desafios que nossa prática encontra na atualidade, em um mundo em constante transformação.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. Agradeço o apoio da Febrapsi e muito especialmente toda a equipe editorial da *RBP*, que faz com que esse projeto seja possível.

“Yes, nós temos bananas!!?”¹

Ana Maria Andrade de Azevedo, Ana Maria Stucchi Vannucchi, Ester Hadassa Sandler*

“En realidad, hay cuatro Américas que representan cuatro áreas históricas, cuatro experiencias, cuatro estilos, cuatro personajes que andan en busca de una expresión, es decir: de una cultura.”²

G. ARCINIEGA, *El continente de siete colores*, 1970.

I. Introdução

Nosso objetivo neste texto é examinar o tema principal³ da conferência “Marcas Identificadoras da Psicanálise na América Latina”, tomando-o como um sintoma, uma solução de compromisso que indica uma situação a esclarecer. Pensamos que, se a conferência dedica um olhar ao pensamento psicanalítico na América Latina, possibilitando aos trabalhos considerados mais representativos desse pensamento a oportunidade de publicação, o enfoque proposto revela mais as distorções da mirada que as peculiaridades do “objeto”. Consideramos que há um reconhecimento implícito, na ideia de divulgar esses trabalhos, das dificuldades que autores de nossa região enfrentam para divulgar e publicar suas ideias em âmbito internacional. Caso contrário, nossa representatividade no cenário internacional seria uma decorrência natural da intensa e extensa ativi-

dade científica e editorial que vem sendo levada a cabo entre nós.

Estimuladas pela oportunidade de discutir essas questões aqui no Brasil, nesse evento no Rio de Janeiro, e acreditando na possibilidade de expor nossas reflexões a respeito de critérios editoriais em psicanálise, em especial aqueles adotados pelo *IJPA*, decidimos elaborar melhor os pontos que consideramos mais importantes para expô-los aos colegas, visando com isso ter a oportunidade de trocar ideias.

Pretendemos, assim, fundamentar nossas discordâncias e propor aos colegas uma perspectiva da psicanálise que não pretende ser nem europeia, nem norte-americana ou latino-americana. Uma perspectiva que busque levar em consideração os aspectos e as características que se constituem na base de nossa disciplina, compreendidas, utilizadas e realizadas por cada grupo psicanalítico, levando em consideração

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. Uma contribuição ao debate “Marcas Identificadoras da Psicanálise na América Latina”, promovido pelo *IJPA* no Rio de Janeiro. Trabalho publicado originalmente em *The International Journal of Psychoanalysis*, 86(4), 993-1009, 2005, a quem agradecemos a autorização para publicação em *Calibán*.
2. “Na verdade, existem quatro Américas que representam quatro áreas históricas, quatro experiências, quatro estilos, quatro personagens em busca de uma expressão, ou seja: de uma cultura”, em tradução livre.
3. O título dessa conferência foi escolhido por uma comissão latino-americana criada especialmente para essa finalidade. Essa comissão trabalhou com total independência do *IJPA*.

tanto suas tradições e experiências culturais como as ideológicas e psicanalíticas.

Começemos pelo pressuposto da conferência, de que existem características específicas chamadas de “marcas identificatórias” latino-americanas na psicanálise que praticamos. Em primeiro lugar, essa asserção estende uma concepção geográfica –a “América Latina”, imprecisa e equivocada⁴ mesmo do ponto de vista sócio-político, econômico e cultural– a uma disciplina científica que desde a sua fundação desconheceu fronteiras, porque o universo que tenta traduzir, o inconsciente, está além de qualquer linguagem ou condição geopolítica, sendo universal como premissa.

Os qualificativos –“incertezas, complexidade e pluralismo”– utilizados como subtítulo a essa conferência buscam marcas que identifiquem a psicanálise na América Latina, colocando questões que interessam a qualquer pensamento psicanalítico que guarde um parentesco com a psicanálise que mereceu de seu fundador, Freud, a qualificação de “peste”.

Feitas essas ressalvas, e tendo a certeza da boa vontade que deu origem a essa iniciativa, vamos abordar o tema proposto nessa dimensão de uma solução de compromisso.

II. Método

Uma investigação científica pode se valer de parâmetros considerados objetivos ou mensuráveis: datas, nomes, números etc. No entanto, em disciplinas como a história, esses pa-

râmetros cederam espaço para a história das mentalidades⁵. Raciocínios de causa e efeito, estranhos à história, também o são à disciplina da psicanálise em termos de seu método.

Quem chegou aonde quando? Quem fez o quê como? Por que esse ou aquele autor dessa ou daquela maneira? Se o rastreamento histórico pode não ir muito além de uma coleção de particularidades, sua interpretação pode gerar graves distorções.

Cada sociedade de psicanálise, no mundo inteiro, pode contar uma história que é ao mesmo tempo diferente e parecida, pois a psicanálise desde seus primórdios, e talvez diferentemente de outras ciências, sempre sofreu, para o bem e para o mal, um processo ativo de difusão. Todos nós tivemos pioneiros e, mesmo nos primórdios, a história do movimento psicanalítico mostra que as divergências e dissensões foram precoces e sempre presentes; seu manejo, quase sempre, ideologizado ou passionalizado.

Em 1988 uma indagação similar foi objeto de um relatório oficial de Amazonas Alves de Lima ao XVII Congresso Latino-Americano de Psicanálise. O método utilizado foi o de tabular temas, autores, conceitos e outras peculiaridades presentes nos artigos publicados em uma série de jornais e revistas de psicanálise de vários países da América Latina ao longo de três décadas. O estudo intitulado “As características da produção psicanalítica latino-americana” (Lima, A.A., 1988) apresenta uma tabulação

4. Mesmo nesses níveis, a concepção é imprecisa e equivocada. Vejamos o que diz Otávio Paz (1994), citado em um texto de Azevedo, A.M. (2001): “Desde cerca de dois séculos se acumulam os equívocos sobre a realidade histórica da América Latina”. Nem os nomes pelos quais se pretendeu designá-la são exatos. América Hispânica, Ibero-América, América Latina, Indo-América etc. Cada um desses nomes deixa de lado uma parte da realidade. Tampouco são fiéis as etiquetas econômicas, sociais e culturais. A noção de subdesenvolvimento, por exemplo, bastante usada, pode ser aplicada talvez à economia e à técnica, porém não se aplica à arte, à literatura e à moral filosófica. Mais vaga ainda é a noção de Terceiro Mundo. Essa denominação não é imprecisa, apenas. Ela é também enganosa”.

5. “A importância da história nova reside em um recentramento da questão histórica. Não se procura mais pensar a história de um ponto de vista absoluto..., mas a história das mentalidades.” Nesse sentido, a história desloca-se da história oficial, dos grandes nomes e acontecimentos, “para outros acontecimentos sem dúvida elucidativos de formas e trajetórias possíveis em determinados momentos históricos”. A história das mentalidades, como assinala Le Goff (citado por Botelho, 1989), “situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, e é a maneira de dar vida aos autômatos da história oficial” [...]. “Era necessário dar a esses mecanismos descarnados o contrapeso de outra coisa. Era necessário descobrir na história uma outra parte. Essa outra coisa, essa outra parte eram as mentalidades” (p. 24-31).

minuciosa dos dados levantados. Através desses dados podemos fazer inferências, deduzir influências e tendências nos textos publicados, mas apenas neles. As ideias e os autores que não alcançaram publicação não puderam ser averiguados por esse método. E, sempre que uma ideia ou autor se distancia dos padrões estabelecidos, aumenta a dificuldade para a sua divulgação. Esse fato óbvio nos lembra da facilidade com que podemos confundir a história oficial, registrada, com a verdade dos fatos e o papel das publicações na propagação e manutenção de algumas ideias em detrimento de outras. O estudo também nos lembra de que a indagação de hoje repete outras, anteriores. Se uma indagação se repete, temos duas possibilidades: ou ela não foi satisfatoriamente respondida ou a própria indagação não é passível de resposta, precisando ser reformulada. Esse é o nosso ponto de partida.

Por isso tomaremos os critérios editoriais da revista como nosso caso clínico, nosso paciente. Pois é através da publicação de trabalhos científicos em órgãos como o *IJPA* que as contribuições de colegas de várias partes do mundo poderiam ser conhecidas, criticadas e integradas a um acervo comum, perdendo assim a conotação regionalista. E autores de língua não inglesa têm, sabidamente, maiores dificuldades para publicar seus textos no *IJPA*. Editoriais regionais e possibilidades de tradução têm sido, de nosso ponto de vista, apenas paliativos para essa situação.

Vamos examinar agora a questão a partir de um ângulo –ressaltando que não é o único possível–, aquele que se refere aos critérios editoriais do *IJPA* e às premissas que os embasam, e como esses critérios contemplam as diferenças. Nosso ponto de vista é que os “ruídos” que esses critérios tentam solucionar são manifestações da própria psicanálise que deveriam ser auscultadas com atenção.

III. O uso de um modelo para uma reflexão crítica

Vamos examinar um texto publicado no *Livro Anual de Psicanálise*, “Avaliando textos

psicanalíticos para o desenvolvimento de padrões editoriais comuns” (Tuckett, 2000). Esse texto é, na realidade, fruto de uma pesquisa mais ampla que incluía comitês de reflexão e discussão em várias cidades da América Latina, como Recife, Porto Alegre, Rio de Janeiro, São Paulo, Lima, Montevidéu e Santiago do Chile.

Pretendemos utilizar esse texto como um modelo que caracteriza uma determinada aproximação à psicanálise, tomada então como base de critérios editoriais.

Percebemos claramente que uma das intenções desse texto é a de incluir os psicanalistas do Hemisfério Sul em uma discussão que busca encontrar padrões mais consistentes para que a psicanálise alcance o estatuto de uma teoria científica do conhecimento: o que seria necessário para que um texto pudesse ser considerado científico e, portanto, adequado para publicação? O esforço para incluir reconhece, implicitamente, um estado de não inclusão.

O texto de David Tuckett inicia-se com a ideia de que os avaliadores editoriais não devem se deixar seduzir pelo estilo narrativo do autor. Recomenda que os avaliadores procurem avaliar as ideias propriamente ditas, contidas no texto; a qualidade do pensamento, as possíveis evidências de reflexão e elaboração, ou seja, a essência do argumento que o artigo veicula, numa tentativa de obter maior objetividade nessa árdua tarefa de avaliação e seleção. Certamente compreendemos a necessidade de estabelecer critérios para publicação e para os avaliadores. Mas não podemos nos esquecer de que a necessidade surge, em primeiro lugar, de uma questão de espaço, da impossibilidade de publicar todos os trabalhos enviados e deixá-los a cargo de uma “seleção natural”.

Embora consideremos que a intenção original do texto de Tuckett é a de levar em conta diferentes pontos de vista, percebe-se de modo subjacente que existe a tendência e o risco de considerar uma determinada perspectiva como inequívoca e melhor. Como o terreno é difícil e instável, o que é essencial para alguns pode ser visto como periférico por outros. Assim, facilmente poderemos transformar critérios

subjetivos em preconceitos. O próprio texto em questão nos mostra esse perigo:

“Procurarei demonstrar que argumentações refletidas e elaboradas com certa profundidade, segundo regras lógicas de referência e de dedução, que explicitem os fundamentos considerados válidos pelo autor para que acreditemos neles, argumentos que elucidem o que se pretende conhecer e que demonstrem como se pretende adquirir esse conhecimento, são padrões considerados *mais elevados*⁶ do que os trabalhos que não exibam essas características” (Tuckett, 2000, p. 21). O que se pode entender como “mais elevados”? No parágrafo citado, “mais elevados” remete a argumentações elaboradas segundo “regras lógicas de referência e dedução”. Tuckett recomenda ainda: “Em função disso, os avaliadores devem esperar uma *definição cuidadosa* dos conceitos trabalhados pelo autor e a possibilidade de que a tese veiculada no trabalho do autor seja demonstrada com *clareza e exatidão*”⁷.

Evidentemente, clareza e exatidão são atributos desejáveis e necessários em qualquer comunicação científica. No entanto, aqui colocamos nossa primeira reflexão: seriam exatidão e clareza elementos genuínos de um campo que envolve inevitavelmente a subjetividade, uma vez que o campo se origina da tentativa de alcançar aquilo que não é racional, lógico e aparente? Considerando que o instrumento de investigação, a mente do analista, tem a mesma natureza do objeto investigado e está sujeito às mesmas interferências, podemos aspirar à objetividade? O método analítico combina inves-

tigação e intervenção através da ação interpretativa, preenche de subjetividade em todos os níveis possíveis. Mas não podemos nos esquecer que Freud funda o método psicanalítico quando transforma as “interferências e impurezas indesejáveis” em ferramentas conceituais e operativas, como a transferência. Essa ainda é a natureza da psicanálise ou temos algo mais aperfeiçoado que a substitua? Por onde pode então caminhar a tão desejada consistência e a solidez do conhecimento psicanalítico? Qual é o paradigma de ciência implícito no texto de Tuckett? Parece-nos que ele parte da suposição que, se um texto for bem escrito e bem elaborado, a polêmica e a controvérsia deixariam de existir.

Examinemos os seguintes pontos:

O texto em questão continua expondo os critérios avaliativos, por meio da comparação de quatro trabalhos psicanalíticos. Dois desses considerados *adequados* para a publicação (C e D) e dois *inadequados* (A e B), levando em conta: a validade da argumentação, a visão *ampla* ou *restrita* do tema, a qualidade da ilustração clínica, sua *transparência*, *credibilidade* e *plausibilidade*.

O primeiro grupo de critérios reúne alguns qualificativos: mais/menos elevado, adequado/inadequado, amplo/restrito, que dificilmente podem deixar de ser considerados como juízos de valor. Sobre isso falaremos depois, na quarta parte deste texto.

O segundo grupo de critérios, tais como transparência, credibilidade e plausibilidade (assim como seus não desejados corolários),

6. Grifos nossos.

7. A definição precisa de conceitos –e seu papel no desenvolvimento teórico em psicanálise– foi tratada por Freud em “Os instintos e suas vicissitudes”. “O verdadeiro início da atividade científica consiste antes na descrição dos fenômenos, passando então a seu agrupamento, sua classificação e sua correlação. Mesmo na fase de descrição não é possível evitar que se apliquem certas ideias abstratas ao material manipulado, ideias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações” (Freud, 1915, p.137). E, “[...] enquanto permanecem nessa condição, chegamos a uma compreensão acerca de seu significado por meio de repetidas referências ao material de observação do qual parecem ter provindo, mas ao qual, de fato, foram impostas. Assim rigorosamente falando, elas são da natureza das convenções –embora tudo dependa de não serem arbitrariamente escolhidas, mas determinadas por terem relações significativas com o material empírico, relações que parecemos sentir antes de podermos reconhecê-las e determiná-las claramente”. Esse ponto de vista nos parece continuar válido. Nossas hipóteses são baseadas em convicções da mesma forma que ocorre com qualquer tentativa de conhecimento científico, qualquer que seja a disciplina. A própria matemática parte de axiomas: “Premissas imediatamente evidentes que se admitem como universalmente verdadeiras, sem exigência de demonstração”.

pode ser visto como uma aspiração à objetividade, de acordo com um ponto de vista lógico e padrões racionais e cartesianos, basicamente estranhos à psicanálise.

A necessidade de transparência de critérios utilizados em qualquer avaliação ou discussão científica é indiscutível. No entanto, a transparência é uma condição necessária, mas não suficiente. Ela não isenta os critérios de falhas e outras distorções, portanto, da necessidade de exame e revisão.

Plausibilidade

O autor menciona que o material clínico precisa dar suporte às hipóteses clínicas e permitir ao “leitor observar o que acontece quando se faz um trabalho clínico habitual” (Tuckett, 2000, p. 32). O que vem a ser um trabalho clínico habitual? Ou um não habitual? É preciso muito cuidado para não sacralizar uma maneira determinada de fazer e escrever psicanálise como sendo a única e transformar o mais frequente, “habitual”, em padrão. Qual é nossa base para podermos afirmar que a noção de buraco negro, utilizada no trabalho de A, é mais imprecisa do que a de interjogo inconsciente dos estados de *rêverie* do analista e do analisando, do trabalho de C? A hipótese dos buracos negros⁸ é admitida desde 1783, mas o primeiro a ser detectado foi o Cygnus X-1, em 1972. Essa detecção teria acontecido em 1972 caso a teoria proposta em 1783 tivesse sido desprezada por falta de coerência ou fundamentação? Mas essa “teoria” tem permitido desenvolvimentos que não seriam possíveis sem ela.⁹ A noção de “interjogo inconsciente dos

estados de *rêverie*” também não é uma hipótese para o trabalho clínico?¹⁰

Pluralismo

Naturalmente, a diversidade de olhares e práticas suscita uma questão angustiante para todos nós. A questão foi abordada por Wallerstein por intermédio da indagação: “Uma psicanálise ou muitas?” e pela busca de um terreno comum (*common ground*). André Green aponta como o pluralismo pode acobertar o receio de desacordos e conflitos radicais, denunciando uma espécie de acomodação e ceticismo em relação à possibilidade de lidarmos com nossos desacordos de um modo frutífero, como ocorreu com as Discussões Controversas Freud-Klein, em Londres. Sob essa atitude, aparentemente liberal, podemos encontrar uma profunda e tenaz ambivalência em relação à psicanálise (Green, 1995). Essa é uma questão que afeta a psicanálise como disciplina, e não a psicanálise latino-americana apenas. Por isso, nos parece que um dos equívocos da conferência foi o de procurar as particularidades, e não as invariâncias.

A polêmica entre o “nacional” e o “universal”, por exemplo, foi retomada inúmeras vezes. O aspecto universal do inconsciente como uma invariância em psicanálise foi enfatizado por Sandler (1991). Em contrapartida, não podemos negar as particularidades que caracterizam a prática de cada psicanalista, em cada região do mundo, como sugere Figueira (1991): “Só considerando a psicanálise que pensamos e praticamos como uma organização complexa é que poderemos entender as relações que suas

8. Na física, a noção de buraco negro se refere a um fenômeno cósmico que acontece a partir do colapso de uma estrela com massa pelo menos uma vez e meia maior do que a do sol (limite de Chandrasekhar). Uma estrela colapsa quando consome todo o seu combustível nuclear, por exemplo, o hidrogênio. Começa então a se contrair até implodir, criando uma região onde a gravidade é tão alta que suga tudo o que estiver à sua volta, inclusive a própria luz, causando também deformações espaço-temporais. Como nem a própria luz pode escapar de um buraco negro, nada podemos saber do que se passa dentro dele, a não ser por meio de suposições teóricas, hipóteses que provavelmente ficarão sem resposta durante muito tempo ou, talvez, para sempre (Hawking, 1995, p. 142-199).

9. O Teorema de Fermat, formulado em 1637, foi a base durante séculos de vários desenvolvimentos no campo da matemática e da física. Sua demonstração, no entanto, só ocorreu em 1995 (Singh, 1997). A proposta da existência dos neutrinos, feita por Wolfgang Pauli em 1930, foi recebida com indiferença. Sua existência foi confirmada somente em 1956.

10. Remetemos o leitor ao texto de David Tuckett (2000), op. cit., p. 32.

várias partes mantêm entre si e com as psicanálises criadoras, e em que níveis e de que modo podemos conceber a nossa criatividade, mesmo que relativa”.

É preciso, portanto, distinguir estes dois níveis: a psicanálise enquanto disciplina científica, caracterizada pela busca da verdade¹¹ e da apreensão da vida mental, constantemente em contato com o desconhecido e o inesperado; e a psicanálise como prática, onde encontramos uma multiplicidade de variáveis, onde caberia talvez falar em “várias” psicanálises, quem sabe uma para cada psicanalista. Precisamos então esclarecer de qual aspecto estamos falando, pois, se a diversidade caracteriza a prática psicanalítica de cada um de nós, não apenas a dos latino-americanos, a apologia do pluralismo, no que tange ao método, técnica e fundamentos teóricos, pode ser vista como uma atitude aparentemente liberal, uma espécie de ecletismo¹², baseada em certo ceticismo e relutância em aprofundar a discussão de nossas discordâncias.

Complexidade

Faz-se necessário diferenciar complexidade de pluralismo, a primeira expressando um estágio importante no desenvolvimento científico da psicanálise. Uma expressão da complexidade seria aquilo que Green (2002) assinala como a impossibilidade de conceber atualmente que uma única teoria psicanalítica dê conta de todas as questões levantadas nas últimas décadas. A complexidade, diferente do pluralismo, enfatiza o paradoxo, a dúvida e a impossibilidade de um consenso simplista, estimulando o pensamento e o diálogo.

A noção de complexidade em geral é utilizada conjuntamente aos conceitos de contradição e complementaridade, o que certamente nos afasta da ideia de um conhecimento único, inquestionável. Será possível que em pleno século

XXI com o avanço da Teoria da Relatividade e da Complexidade, em todas as áreas do conhecimento, poderemos supor que haja algum assunto que esteja além da polêmica e da dúvida?

Diz Edgar Morin (1995), estudioso da Teoria da Complexidade: “Foi o deslumbramento: descobria que a contradição estava no fundamento do ser (a noção de ser em sua indeterminação é equivalente à do não ser, mesmo sendo-lhe contraditória), da vida (a vida é a união da união e da não união) e do pensamento. Hegel me revelava uma visão da verdade que respondia à minha necessidade: era falsa toda a ideia fechada, cristalizada, abstrata, separada da totalidade de que faz parte, mas toda ideia falsa era verdadeira, na medida em que exprimia uma parcela da totalidade” (p. 56).

Nesse sentido, todo debate está fadado não a chegar a uma síntese única e sólida, mas, ao contrário, como propõe a lógica dialógica da complexidade, ao binômio contradição e complementaridade: “Reforçou-me na ideia não tanto de uma lógica do contraditório, mas uma inadequação da lógica clássica para abordar os problemas fundamentais, tanto no que diz respeito à estrutura microfísica da matéria quanto a tudo o que diz respeito à organização física. A ideia interessante, sempre retomada, era a de que havia em todas as coisas uma dialética do virtual e do atual, e que toda atualização potencializava sua antagonista, e que toda virtualização contraequilibrava uma atualização. Cada vez mais estranhava-se em mim a consciência de que o pensamento encontra contradições intransponíveis logicamente, assim que ele chega às regiões profundas da realidade. E, finalmente, no início dos anos 70, lendo uma compilação de textos de Niels Bohr, encontrei de um lado a ideia de que o tipo de contradição complementar entre as noções de onda e de corpúsculo (uma excluindo logicamente a outra, mas uma e outra

11. Ver Green, op. cit.

12. Movimento filosófico nascido no século I a.C., o ecletismo resultou de uma tentativa de sincretismo entre valores gregos e romanos, e também de uma reação ao ceticismo e estoicismo anteriormente dominantes. Ao buscar o acordo entre os homens e por seu caráter pragmático, o ecletismo foi bem recebido no mundo romano. Segundo Sciacca (1962, p. 139), o ecletismo indica a “decadência e o cansaço do pensamento, e é, no fundo, a renúncia à filosofia”.

sendo necessárias para descrever a partícula) pode ser encontrada entre as noções de indivíduo e espécie, de indivíduo e sociedade; de outro lado, a ideia de que o contrário de uma verdade profunda é uma outra verdade profunda (enquanto que o contrário de uma verdade trivial é um erro estúpido). Mais tarde redescobri o que Pascal já dissera: “O erro não é o contrário da verdade, ele é o esquecimento da verdade contrária” (Morin, 1995, p. 60).

Credibilidade

Voltemos ao trabalho de Tuckett. O autor, ao mencionar a qualidade dos textos considerados adequados para a publicação, diz: “Sugiro que se pode detectar, nesses textos, um argumento elaborado, e que se pode começar a ler *nossas próprias ideias*¹³ no que os autores estão dizendo, o que ocorre bem mais tarde nos artigos discutidos anteriormente e não aprovados” (Tuckett, 2000, p. 26).

Certamente é mais fácil conferirmos credibilidade a uma ideia que se aproxime de alguma que já temos e faça eco ao que já pensamos ou conhecemos. Esse seria o terreno do senso comum. Em contraste, para não descartarmos algo novo e desconhecido simplesmente porque não nos parece digno de credibilidade, precisamos de alguma disciplina e tolerância.

Money-Kyrle (1927) traz uma interessante contribuição ao tema em um artigo intitulado “Crença e representação”, onde postula que a maior parte do que consideramos diferenças de crença poderia ser reduzida a diferenças de representação da mesma crença.

Definir crença envolve questões epistemológicas bastante difíceis. Money-Kyrle define crença como julgamento de fato, isto é, afirmações passíveis de serem verdadeiras ou falsas de acordo com a existência ou não de entidades que lhe correspondam, ou como um complexo de ideias que se caracteriza por um sentimento de convicção. De qualquer forma, para ele, as crenças são produto da complexa relação entre mundo interno e externo, comportando dis-

criminações necessárias entre pensar e acreditar, e entre representação e crença. Nesse contexto é necessário admitir que a psicanálise se baseia em crenças psicanalíticas, tais como a mente humana, o inconsciente, a repressão, as defesas, que nos permitem pensar a vida mental e fazer psicanálise, mas que não podem ser comprovadas objetivamente e nem observadas a olho nu. Como podemos acreditar que seja possível escapar ao que é chamado de “crença psicanalítica” (Tuckett, 2000, p. 25) ou mais ainda daquilo que poderíamos denominar ponto de vista? Se Freud tivesse cedido a esse tipo de critério ou abdicado de suas “crenças” e “conjecturas imaginativas”, não teríamos a ciência que hoje tentamos aprimorar.

Confrontos

O texto menciona ainda que poderia ser útil confrontar o autor com interpretações alternativas, baseadas em outros esquemas de referência. Acreditamos que isso poderia ser benéfico para todos, e não apenas para os que não fazem um trabalho psicanalítico “habitual”. Um debate rigoroso só pode ocorrer se houver respeito e consideração pelos pontos de vista diferentes, o que se torna impossível, se considerarmos alguns padrões mais elevados do que outros, ou se o material clínico precisar dar *suporte* às hipóteses levantadas.

Será que em algum momento a psicanálise deixa de estar propondo hipóteses, investigando possibilidades? Um material clínico surgirá para comprovar as interpretações do analista? Estaríamos então lidando com verdades absolutas, com comprovação e teste de hipóteses, mais ou menos da mesma maneira que Skinner determinou suas teorias de “reforço”, “extinção” e “condicionamento”?

Círculo vicioso

Tuckett chama a atenção para o fato de que na história das publicações há inúmeras decisões baseadas no autoritarismo e nos preconceitos sociais e políticos. Compartilhamos integral-

13. Grifo nosso.

mente suas preocupações. No entanto, fomos levados a pensar que o próprio *IJPA* talvez não possa evitar que isso aconteça, na medida em que se estabeleçam padrões como, por exemplo, a fluência da língua inglesa, padrão este que pode vir a excluir os psicanalistas que não falam essa língua. Cada língua, por si só, define uma cultura, uma forma de aproximação aos fatos, um processo próprio de simbolização e de pensamento. Como desconsiderar isso acreditando que uma tradução, apenas, possa dar conta de um salto tão grande de uma cultura psicanalítica à outra?

Perguntamo-nos se o estabelecimento de padrões calcados em uma determinada perspectiva teórica, lógica e existencial não envolveria também uma colonização das publicações psicanalíticas, restringindo, como o próprio texto de Tuckett propõe, a ideia de uma “psicanálise internacional” à psicanálise dos analistas com conhecimento tradicional da língua inglesa, em geral do Hemisfério Norte (Tuckett, 2000, p. 23). Não estariam as diferenças de cultura e linguagem provavelmente sendo avaliadas como desigualdades, prevalecendo nessa avaliação critérios normativos determinados por aqueles que no momento detêm o poder editorial de aprovação ou veto? O que seria a “psicanálise internacional”? Uma “essência” do que todas as *outras* psicanálises contêm? A verdade última? Ou apenas a visão do *establishment* que se autopropetua dessa maneira?

As publicações têm um papel chave na manutenção desse possível círculo vicioso onde apenas uma parte do conhecimento alcança divulgação, justamente a parcela que está mais de acordo com padrões estabelecidos. Por intermédio da publicação, esse segmento adquire o estatuto de saber oficial e passa a funcionar como padrão. Como corolário, ideias que se conformem menos aos padrões vigentes tendem a ser menos divulgadas, ficando cada vez mais à margem.

IV. Desigualdade e diferença Vínculo colonizador-colonizado

A pujança da natureza, o exotismo, dificuldades econômicas, políticas e sociais, e todo o

desenvolvimento a ser alcançado podem fundamentar uma visão mítica e preconceituosa por parte da suposta metrópole (colonizador) –a que faz referência também nosso título– a respeito de um continente que pode ser diferente, mas não desigual. As diferenças, se conhecidas e respeitadas, poderiam evitar tragédias. A tragédia a que nos referimos decorre de como se estabelece e se mantém o vínculo colonizador-colonizado.

Em seu texto “O modelo da colonização na psicanálise latino-americana”, Ana Maria A. de Azevedo (2001) ressalta: “Em ‘Conquista da América - A questão do Outro’, o linguista búlgaro Todorov discute aspectos muito interessantes que se apresentam quando do contato entre duas civilizações diferentes quando se encontram. Em princípio, diz ele, cada uma dá à outra o que tem e recebe o que não tem. No entanto, a história nos mostra também que essa possibilidade de entrar em contato com o novo, o diferente, desperta quase que inevitavelmente o desejo de posse e domínio. No dizer de Todorov: ‘A capacidade de reconhecer o outro pode ser imediatamente colocada a serviço da conquista’.”

No caso específico da América Latina, acreditamos que o encontro entre colonizador-colonizado, entre um que empreende a conquista, por se acreditar superior e mais desenvolvido, e outro que se deixa conquistar, por sentir-se maravilhado e seduzido pelas ofertas, produziu e deixou, ao lado dos inegáveis resultados positivos e desejáveis, inúmeras marcas e feridas que talvez até hoje não cicatrizaram completamente.

Pensamos, pois, que o enfoque proposto é equivocado ao privilegiar o exame de diferenças ou características não essenciais, em vez de pesquisar as invariâncias e pontos de contato, as identidades e não as identificações “secundárias” e acessórias. Pensamos que esse olhar decorre já de um preconceito baseado no que metaforicamente denominamos como uma relação entre colonizador-colonizado. Nossa reflexão visa considerar a hipótese de que essa relação colonizador-colonizado propõe, tentando examinar o que nela pode estar contido e suas eventuais consequências.

A lógica da colonização da América, como a descreve Subirats, envolve uma história com episódios que vão desde a conquista pelas armas até a submissão da subjetividade, por meio de rituais religiosos. Essa lógica é constituída por aspectos paradoxais, que nos permitem falar em dialética da colonização que inclui, ao mesmo tempo, destruição e liberdade, espoliação e construção. Nesse sentido, o processo de colonização não pode escapar da destruição dos valores e da cultura local, e, por outro lado, da construção de uma nova identidade. No entanto, há inúmeros movimentos de resistência que procuram redefinir a lógica da colonização em outros termos. Como sugere Subirats (1992): “Se hoje podemos contemplar a descoberta da América como indício de um empreendimento “civilizador” e admirar seus feitos e obras que sem dúvida se sobrepõem ao trabalho concomitante de destruição que até hoje não cessou, isso se deve a uma tradição crítica, que também adotamos neste momento, tentando resistir à dialética da colonização, reformulando-a e transformando-a de forma ininterrupta” (p. 409).

Acreditamos que a transmissão e difusão da psicanálise na América Latina não possa escapar também a essa lógica da colonização. É dentro desse âmbito de resistência que se inscreve o nosso trabalho. Recordamos aqui o que Oswald de Andrade chamou de “antropofagia” (1928). Os indígenas tupi-guaranis, em meio à colonização levada a cabo pelos portugueses, literalmente devoraram o Bispo Sardinha, quando este naufragou na costa brasileira. A partir desse episódio, Oswald de Andrade concebe um movimento mais amplo de resistência às imposições da colonização: “Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará [...]. Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de

Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar, cheio de bons sentimentos portugueses. A transformação do Tabu em Totem”.

Dessa forma, tal como descreveu Freud em “Totem e tabu”, os indígenas apontaram e dominaram o elemento raro, controlador e ameaçador. Pensamos, com Freud, que esse “ato” devorador, além de ambivalente ao expressar amor e ódio, assassinato e culpa, admiração e confronto, pode ter sido concreto nos tempos primevos, mas se refere basicamente à realidade psíquica, tendo como motor a questão do Édipo e da exogamia, a busca do novo e do aspecto criativo que está na base das instituições sociais e do desenvolvimento cultural. Por que não estaria também na base da transmissão da psicanálise?

Preconceito¹⁴

Levando os aspectos acima discutidos em consideração, por que propor que “incertezas, complexidade e pluralismo” seriam marcas identificatórias da psicanálise na América Latina? Estaríamos sendo alvo da projeção de aspectos indesejáveis, ou seja, sofrendo a psicodinâmica do preconceito tal como o concebem Adorno (1965, p. 31-36) e Money-Kyrle (1960), entre outros? Por esse mecanismo, a “psicanálise internacional” estaria então livre das polêmicas e das dúvidas que lhe são próprias? Alcançaria alicerces seguros e sólidos?

Englobar na denominação de América Latina o pressuposto de um único continente homogêneo é desconhecer diferenças, a começar pela diferença de idiomas: essa diferença pode representar em termos de comunicação uma dificuldade comparável a um diálogo inglês-alemão, francês-italiano etc. A questão do idioma é especialmente espinhosa para psicanalistas, em suas comunicações, traduções e discussões científicas. A linguagem e toda a penumbra de significados que a acompanha é de importância primordial no trabalho analítico. Não dispomos dos mesmos meios de notação

14. Utilizamos aqui a palavra preconceito na acepção de um “julgamento prévio, prematuro e intempestivo”, situação que sugere a interferência de fatores emocionais, “ tendo portanto menos probabilidade de estar certo que um raciocínio isento de preconceito” (Money-Kyrle, 1960).

que matemáticos e físicos para efetuarmos essa comunicação, não dispomos de um sistema que transcenda os idiomas. Cabe lembrar aqui a tentativa de W. Bion ao elaborar a sua “grade” e um sistema de notação para se referir e comunicar a experiência emocional psicanalítica. Por mais proficiente que qualquer um de nós seja no idioma adotado para comunicações internacionais, no caso, o inglês, é muito diferente empregá-lo para um encontro de negócios ou para tentar comunicar nuances de sentimentos e movimentos emocionais. A mesma dificuldade pode ser observada entre analista e analisando, em qualquer sessão, mesmo quando se supõe que estejam falando a mesma língua (Bion, 1965, 1970).

Existe uma tendência natural em qualquer agrupamento para “homogeneizar” as diferenças em um mesmo grupo (exemplo: do ponto de vista de um ocidental, todos os chineses ou africanos se parecem, e vice-versa).

O preconceito, o viés do qual falamos acima, surge quando essa tendência natural para homogeneizar passa despercebida, sem crítica, transformando uma hipótese em um pressuposto. Caso contrário, a investigação da relação entre a psicanálise oficializada pelo “*establishment*” e aquela praticada nos vários lugares do mundo teria de ser tratada de outra forma¹⁵, talvez buscando o que denominamos “invariantes” e tentando captar suas diferentes transformações. O preconceito e o vínculo por ele gerado é partilhado e sustentado por ambas as partes.

Nosso título faz referência a esse olhar, que evoca o encantamento do “estrangeiro” com tudo o que lhe é estranho. No caso dos países “tropicais”, a exuberância da natureza impregna de exotismo o imaginário do observador. “*Yes, nós temos bananas!*”. Mas alguém quer a nossa

psicanálise? Alguém está realmente interessado em conhecê-la e incluí-la em seu campo teórico como uma das transformações possíveis, a partir das ideias de Freud? Para tal, certamente é necessário desistir do modelo da metrópole x colônia, deixar de insistir na fantasia de que o progresso científico, cultural e artístico pertence ao “Primeiro Mundo”, voltando o olhar para o que cada “mundo psicanalítico” tem a oferecer¹⁶.

Esperamos que dessa conferência venha resultar um vínculo de fertilização mútua e de troca em condição de igualdade. Se o vínculo for outro, por melhores que sejam as intenções, poderíamos estar repetindo um erro trágico, a ideia de levar a “civilização para a selva”, como ilustram vários episódios de nossa história¹⁷.

V. Conclusão

Manter o aspecto revolucionário que caracterizou o despertar da psicanálise, continuar a incansável luta em busca da verdade, como nos propôs Freud, tem sido uma tarefa difícil e muitas vezes inexecutável para nós, analistas.

A adaptação a padrões culturais, a busca de certezas e provas exigidas por muitos grupos analíticos, o domínio político de determinados grupos sobre outros, o poder editorial são exemplos dos aspectos que têm contribuído para que as bases fundamentais de nossa disciplina muitas vezes se percam ou se confundam com outras metas.

Ao propor o “paradigma da complexidade”, Edgar Morin (1995, p. 24) considera a necessidade de encontrar um novo método para o conhecimento. Não se trata mais, segundo ele, de buscar um conhecimento geral, nem de examinar exaustivamente uma teoria unitária, e sim de encontrar um método que detecte as

15. Por exemplo, um debate sobre psicanálise e cultura, psicanálise e linguagem, critérios de publicação de trabalhos psicanalíticos para outros idiomas que não o inglês etc.

16. Vale lembrar que somos 29 sociedades de psicanálise e grupos de estudo filiados à IPA na América Latina, de acordo com o Roster da IPA de 2003.

17. Por exemplo, a história acidentada e malograda da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, na Amazônia, em fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, rendeu à empreitada os apelidos de “ferrovia da morte” e “ferrovia do diabo”. A desconsideração às características da natureza, a tentativa de superá-las através de tecnologia adequada a outros locais e condições resultou em um vínculo mutuamente destrutivo.

ligações e as articulações. Distinção e oposição são tão importantes quanto articulação e integração.

Na verdade, desde a infância estamos habituados a eliminar o problema da complexidade separando e afastando as questões contraditórias, com um pensamento disjuntivo que busca reduzir, simplificar e controlar o discurso. É absolutamente necessário elaborar e desenvolver um pensamento complexo capaz de lidar com situações e questões que são de fato multidimensionais. O pensamento complexo propõe uma ruptura total com o dogmatismo da certeza e se lança corajosamente na aventura incerta dos questionamentos.

O que ocorre quanto ao paradigma é que uma ideia de *ordem* expulsa qualquer possível *desordem*, considerando esta última como algo que pode vir a ser destrutivo, visando o alcance a uma rede de ideias regular e equilibrada. No entanto, como os paradigmas são invisíveis, isto é, não estão formulados em nenhum lugar, o que ocorre é que, quando utilizamos uma ideia que obedece a um paradigma (por exemplo, critérios editoriais fixos), não nos damos conta de que ela obedece ao paradigma para o qual estamos cegos. É só quando aquelas ideias e pensamentos já não satisfazem mais que se pode começar a questionar e rever o paradigma inicial.

Detectar ligações e articulações em contraste às diferenças e oposições leva em conta o que historicamente Niels Bohr propôs em relação à questão das *proposições contraditórias*, ao ressaltar que estas, de fato, são *complementares*, pois empiricamente os fenômenos aparecem em condições distintas; e que do ponto de vista lógico é necessário associar dois termos que se excluem mutuamente.

A perda das certezas que caracteriza a cultura contemporânea já há longo tempo faz parte da proposta psicanalítica. Bion (1962) propôs o “aprender com a experiência emocional”, paralelamente E. Morin (1995) fala de um método que supõe o “aprender a aprender”, método este que não supõe uma receita técnica, e sim se inspira em um novo paradigma, o da

complexidade. “A perda do futuro poderia ser uma vantagem, se esta nos empurrar em direção à aventura do desconhecido” (p. 28).

André Green, ao falar no Congresso Internacional da IPA (Nice, 2001) sobre o “método da associação livre”, aproxima, de nosso ponto de vista, a postura psicanalítica às propostas de Morin sobre a importância do pensamento complexo. Diz Green: “Nosso método propõe escutar o paciente em liberdade”, salientando que a psicanálise propõe um método uniforme desde que seja possível que as associações se aproximem ao processo de elaboração onírica, isto é, que possam se orientar pelo movimento psíquico natural de reverberação tanto progressiva como regressiva. André Green propõe também nesse sentido que esse processo psíquico gera uma rede complexa de associações (arborescência) e significados, que só pode vir a ser captada pelo analista se este também estiver em um estado de liberdade interna complementar.

Retomando a questão que colocamos no início deste trabalho, quanto às “peculiaridades do objeto” (a psicanálise latino-americana), e, levando em consideração o método proposto por Morin (de detectar as articulações e as ligações), proporíamos como meta fundamental das publicações, e provavelmente dos encontros científicos psicanalíticos, a articulação das diferenças e das convergências ou semelhanças, e das vinculações entre as discrepâncias e oposições.

Em seus primórdios, a psicanálise de certa forma caracterizou-se como um avanço da civilização sobre a “barbárie”. Poderíamos dizer que ofereceu aos homens a possibilidade de “controle” sobre muitos de seus aspectos, possibilitou a conquista e o alcance de novas descobertas internas, tratando e considerando o mundo interno psíquico como território a ser ampliado e conquistado. No entanto, o avanço e a conquista ocorreram justamente pelo reconhecimento e respeito à natureza da realidade psíquica.

A psicanálise, pertencendo ao terreno das ideias e proposições, ressalta que o homem é

livre e que seu destino não se restringe ao seu ser biológico. Propõe e pressupõe a existência de um sujeito capaz de se apossar de sua identidade, internalizando tanto as proibições como as aquisições alcançadas pela sua experiência subjetiva (e objetiva) com o mundo. Um esforço no sentido de cultivar a originalidade e a independência, em lugar de privilegiar a nor-

matização e a globalização, pode ser importante neste momento. Um modelo único de instituição provavelmente reforça a ideia de colonização e restitui o poder à MetrÓpole.

“Na verdade, a liberdade e a autonomia não são uma consequência da democracia, muito pelo contrário, a democracia *só pode ser praticada* quando há liberdade” (Paz, 1995, p. 74).

Resumo

Tomando o tema da conferência organizada pelo IJPA como uma solução de compromisso, as autoras examinam neste texto alguns dos possíveis fatores envolvidos na formação desse sintoma, pois, se por um lado essa conferência dedica um olhar ao pensamento psicanalítico na América Latina, conferindo aos dez melhores trabalhos a oportunidade de publicação, esse espaço e a própria concessão do prêmio revelam, de acordo com seu ponto de vista, mais as distorções da mirada que as peculiaridades do “objeto”. O enfoque sugerido é considerado equivocado ao propor o exame de diferenças ou características não essenciais, em vez de pesquisar as invariâncias e pontos de contato, ou seja, as identidades, e não as identificações “secundárias” e acessórias.

Argumentando que “incertezas, complexidade e pluralismo” são questões que dizem respeito à disciplina científica da psicanálise, em seu estágio atual de desenvolvimento, as autoras acreditam que tratar essas questões como “Marcas Identificatórias da Psicanálise na América Latina” pode ser evidência de preconceito gerado por um vínculo colonizador-colonizado. Um texto de Tuckett a respeito de critérios editoriais do IJPA é usado como caso clínico e um episódio histórico serve como ilustração desse vínculo.

A adaptação a padrões culturais, a busca de certezas e provas exigidas por muitos grupos analíticos, o domínio político de determinados grupos sobre outros, o poder editorial etc. são exemplos dos aspectos que têm contribuído para que as bases fundamentais de nossa disciplina, muitas vezes, se percam ou se confundam com outras metas. As publicações têm um papel chave na manutenção de um possível círculo vicioso onde apenas uma parte do conhecimento alcança divulgação, justamente a parcela que está mais de acordo com padrões estabelecidos, e que por intermédio da publicação adquire o estatuto de saber oficial, ficando a outra parcela cada vez mais excluída.

Abstract

In this paper, taking the main theme of the IJPA's conference as a compromise between two different attitudes the authors scrutinize some of the factors possibly involved in building on this symptom: on one hand the conference gives to the Latin American psychoanalytical thinking the opportunity to be discussed and even to be published, a sort of reward that has been kept to the ten better papers. On the other hand the conference and the reward display more the observer's bias than the object's features. The point of view of the conference is considered a mistaken one by the authors because is focused in the search of minor differences (secondary identifications) instead of looking for invariances (identities).

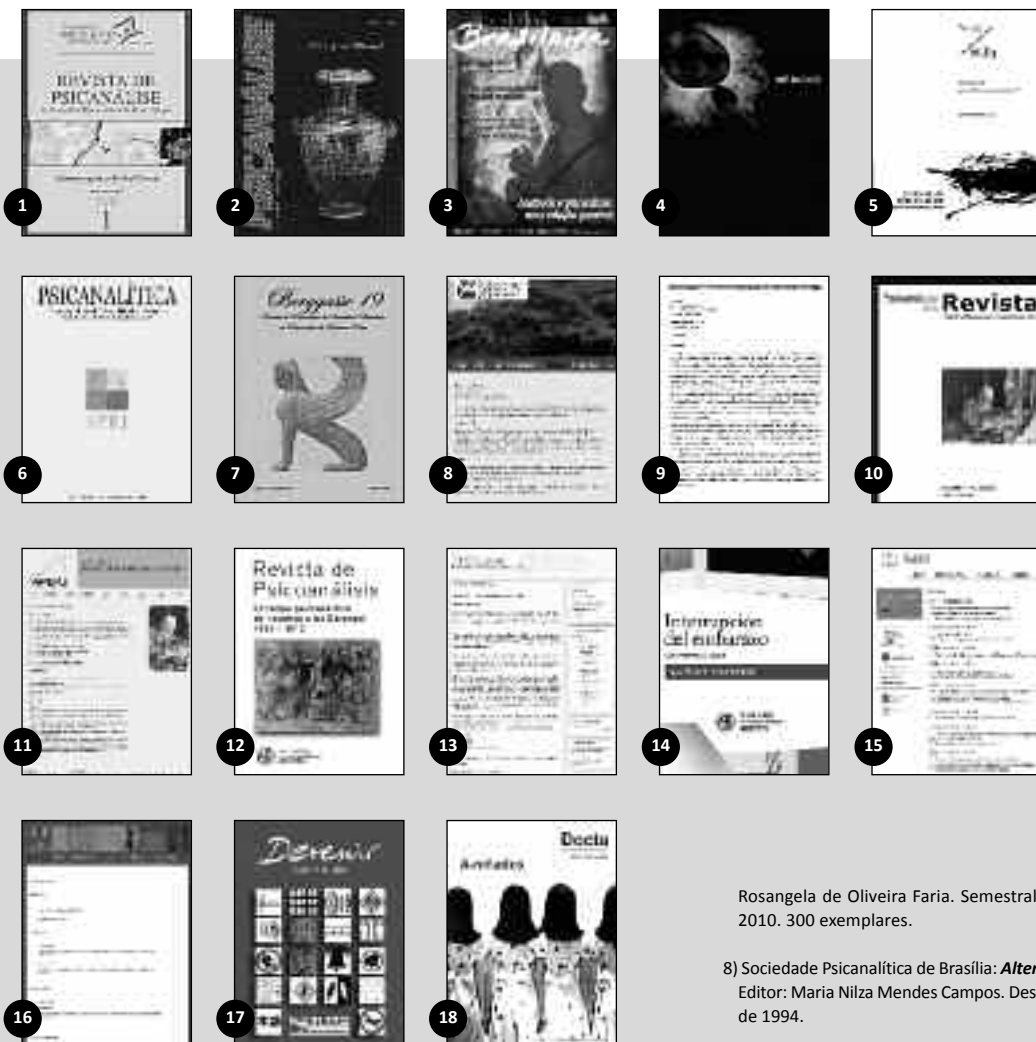
Considering that “Uncertainty, Pluralism and Complexity” are issues that appertain to the whole body of psychoanalysis in its present stage of development as a scientific discipline the authors think that treating these elements as “Identificatory Labels of the Psychoanalysis in Latin America” indicates an evidence of prejudice brought into being by a colonizer-colonized relationship. A paper on editorial criteria by Tuckett is used as a clinical case and the recollection of an episode of our history illustrates this link.

Conforming to cultural patterns, searching for certainties and proofs as claimed by many analytical groups, the domination brought about by some groups over some others, the editorial power etc. are examples of some aspects that contribute to mingle the fundamental of our discipline to other aims. The publications play a key role in feeding a possible vicious circle where only a portion of the scientific contributions – exactly those that follow in the established patterns – reaches to be widely known. The act of publication easily turns that portion into official knowledge while the unpublished ideas become increasingly excluded.

Referências

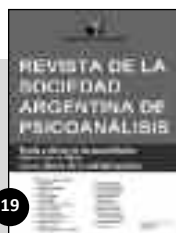
- Abrão, B.S. (1999). *História da filosofia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura.
- Adorno, T.W., Brunswik, R.F., Levinson, D. J & Sanford, R.N. (1965). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección.
- Andrade, O. (1928). Manifesto antropofágico. *Revista de Antropofagia*, ano 1, nº1.
- Azevedo, A. M. (1991). A dimensão teórico-clínica da psicanálise no Brasil: Imitação ou criação? (Trabalho apresentado no XIII Congresso Brasileiro de Psicanálise, São Paulo)
- Azevedo, A. M. (2001). O modelo da colonização na psicanálise latino-americana. (Trabalho apresentado no Congresso da Fepal, Gramado)
- Bion, W.R. (1962). *Learning from experience*. Londres: Heinemann.
- Bion, W.R. (1965). *Transformations*. Londres: Heinemann.
- Bion, W.R. (1970). *Attention and interpretation*. Londres: Tavistock.
- Botelho, E.Z.F. (1989). *Os fios da história: Reconstituição da história da psicologia clínica na USP*. Tese de doutoramento, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Figueira, S. (1991). A dimensão teórico-clínica da psicanálise no Brasil. *Rev. Bras. Psicanál.*, (25)1.
- Freud, S. (1913). Totem e tabu. In Freud, S., *E.S.B.* (Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915). Os instintos e suas vicissitudes. In Freud, S., *E.S.B.* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- Green, A. (1995). Actuelle conférence d'introduction à la psychanalyse. In *La Casualité Psychique*. Paris: Odile Jacob.
- Green, A. (2002). Conversa com André Green. Videoconferência. São Paulo: SBPSP.
- Hawking, S.W. (1995). *Uma breve história do tempo: Do big bang aos buracos negros*. São Paulo: Rocco.
- Jones, J. M. (1973). Racismo e preconceito. *Tópicos de psicologia social*. São Paulo: Edusp.
- Lima, A.A. (1988). As características da produção psicanalítica latino-americana. In *Relatos Oficiais do XVII Congresso Latino-Americano de Psicanálise* (p. 92-117).
- Money-Kyrle, R. (1996). Crença e representação. In *Obra selecionada de Roger Money-Kyrle*. São Paulo: Casa do Psicólogo. (Trabalho publicado originalmente em 1927)
- Money-Kyrle, R. (1996^b). Sobre preconceito: Uma abordagem psicanalítica. In *Obra selecionada de Roger Money-Kyrle*. São Paulo: Casa do Psicólogo. (Trabalho publicado originalmente em 1960)
- Morin, E. (2000). *Meus demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. (Trabalho publicado originalmente em 1995)
- Paz, O. (1995). Ideas y costumbres. In *Obras completas*. México: Fondo de Cultura Económica/Letras Mexicanas.
- Rocha Barros, E. (1995). A técnica psicanalítica de inspiração kleiniana - Uma psicanálise brasileira?. In Outeiral, J. & Thomaz, T. (Org.). *Psicanálise brasileira - Brasileiros pensando a psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Sandler, P. (1991). O ponto de vista do "nacional" e a psicanálise. *Rev. Bras. Psicanál.*, (25)1. Schinitman, D. F. (1995). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires, Barcelona: Paidós.
- Siacca, M.F. (1962). *História da filosofia I - Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou.
- Singh, S. (1998). *O último teorema de Fermat*. Rio de Janeiro: Record.
- Subirats, E. (1992). A lógica da colonização. In Novaes, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Tuckett, D. (2000). Avaliando textos psicanalíticos para o desenvolvimento de padrões editoriais comuns. *Livro Anual de Psicanálise* (Vol. XIV). São Paulo: Escuta.

Publicações latino-americanas de psicanálise



Referências

- 1) Soc. Psicanalítica de Porto Alegre: **Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre**. Editor: Tula Bisol Brum. Quadrimestral. Desde 1993. 500 exemplares.
- 2) Soc. Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre: **Psicanálise – Revista da SBPdePA**. Editor: Ester Malque Litvin. Semestral. Desde 1999. 250 exemplares.
- 3) Soc. Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre: **Jornal da Brasileira**. Editor: Helena Surreaux. Agosto/dezembro. 2009. Edição digital.
- 4) Soc. Brasileira de Psicanálise de São Paulo: **Ide**. Editor: José Martins Canelas Neto. Semestral. Desde 1975. 1.200 exemplares.
- 5) Soc. Brasileira de Psicanálise de São Paulo: **Jornal de Psicanálise**. Editor: Eunice Nishikawa. Semestral. Desde 1966. 1.080 exemplares.
- 6) SPRJ (Rio 1): **Psicanalítica**. Editor: Maria Inês Pinto MacCulloch. Semestral. Desde 1998. 200 exemplares.
- 7) Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto: **Bergasse 19**. Editor: Rosângela de Oliveira Faria. Semestral. 2010. 300 exemplares.
- 8) Sociedade Psicanalítica de Brasília: **Alter**. Editor: Maria Nilza Mendes Campos. Desde 1994.
- 9) Soc. Brasileira de Psic. do Rio de Janeiro – RIO 2: **Trieb**. Editores: Aloysio d'Abreu, Maria de Fatima Amin e Maria do Carmo Palhares. Semestral. Desde 1991. 500 exemplares.
- 10) Soc. Psicanalítica do Recife: **Psicanálise em Revista**. Editor: Mabel Cristina Tabares. Semestral.
- 11) Assoc. Psicanalítica do Estado do Rio de Janeiro (Rio 4). Desde 2003.
- 12) Asociación Psicoanalítica Argentina: **Revista de Psicoanálisis**. Editor: Ana María Viñoly Beceiro. Trimestral. Desde 1943. 1.200 exemplares.
- 13) Asociación Psicoanalítica Argentina: **Moción**. Editor: Juan Pinetta. Anual. Desde 1987. 1.000 exemplares.



19



20



21



22



23



24



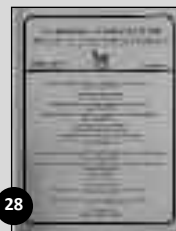
25



26



27



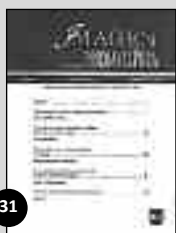
28



29



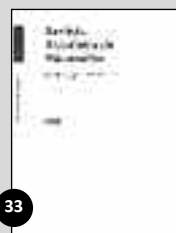
30



31



32



33

14) Asociación Psicoanalítica Argentina: **La Epoca**. Editor: Mirta Goldstein. On line. 2013.

15) Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires: **Psicoanálisis**. Editor: Ana Cristina Bisson. Cuadrimestral. Desde 1979.

16) Asociación Psicoanalítica Argentina: **Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes**. Editor: Clara London. Semestral. 2007. On line.

17) Asociación Psicoanalítica Argentina: **Devenir**. Anual. De 1992 a 2012.

18) Asociación Psicoanalítica de Córdoba: **Docta**. Editor: Eduardo Kopelman. Anual. 2003. 200-400 ejemplares.

19) Sociedad Argentina de Psicoanálisis – SAP: **Revista SAP**. Editor: Sodely Páez. Anual. Desde 1998. 200 ejemplares.

20) Asociación Psicoanalítica del Uruguay: **Revista Uruguaya de Psicoanálisis**. Editor: Magdalena Filgueira. Semestral. Desde 1956. 300 ejemplares.

21) Asociación Psicoanalítica del Uruguay: **Grafo**. Editores: Laura Bó, Alvaro Cardozo, Jacqueline Hirschfeld, Paula López, Gabriela Pollak e Patricia Singer. Anual. 2001. 250 ejemplares.

22) Asociación Psicoanalítica Chilena: **Revista Chilena de Psicoanálisis**. Editor: Marcelo Girardi. Semestral. Desde 1979. 250 ejemplares.

23) Sociedad Peruana de Psicoanálisis: **Revista Psicoanálisis**. Editor: Adela Escardó. Semestral. Desde 1999. 200-300 ejemplares.

24) Sociedad Colombiana de Psicoanálisis: **Revista de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis**. Editor: Andrea Escobar Altare. Semestral. Desde 1976. 200 ejemplares.

25) Sociedad Colombiana de Psicoanálisis: **Divaneando**. Editor: Adriana Polania Rincón. Anual. 2012. 500 ejemplares.

26) Asoc. Psicoanalítica Colombiana: **Psicoanálisis**. Editor: Hilda Botero Cadavid.

Semestral. Desde 1987. 300 ejemplares.
27) Sociedad Psicoanalítica de Caracas: **T(r)ópicos**.

28) Asociación Psicoanalítica Mexicana: **Cuadernos de Psicoanálisis**. Desde 1956.

29) Asociación Psicoanalítica Mexicana: **Transiciones Psicoanalíticas (Analistas en Formación)**. Editores: Gabriel Hernández, Alejandra Uscanga. 2013.

30) Sociedad Psicoanalítica de México: **Gradiva**. Desde 1972.

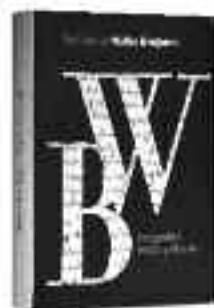
31) Asoc. Mexicana para la Práctica, Investigación y Enseñanza del Psic. AMPIEP: **Imagen Psicoanalítica**. Comissão de publicações: Jesús Alveano Hernández. De 1965 a 1992.

32) Asociación Psicoanalítica de Guadalajara: **Revista de Psicoanálisis de Guadalajara**. Editor: Norah Gramajo. Anual. Desde 2006.

33) Febrapsi: **Revista Brasileira de Psicanálise**. Editor: Bernardo Tanis. Trimestral. De 1928 a 1967. 2.000 ejemplares.



Dossier
Walter Benjamin



Para ilustrar este Dossier foram feitas fotografias do livro *Archivos de Walter Benjamin. Fotografías, textos y dibujos.* Edição de Walter Benjamin. Arquiv. Círculo de Belas Artes, Ministério da Cultura do Governo da Espanha et al., 2010.

Restos de um naufrágio

O mosaico é uma figura especialmente apreciada por Benjamin. Talvez porque nele se reúnam o diminuto –essas mínimas partes que, unidas em certa ordem, compõem uma imagem definida— e o fragmentário, o visível e o frágil. Se uma das pequenas peças faltar, a imagem se desmancha. Ao mesmo tempo, esse caráter composto –e, portanto, sempre à beira da descomposição— poderia ser, para o aguçado olhar benjaminiano, a fiel alegoria da estrutura do real, ou seja, da vida e da história, da arte e da tradição.

Mas “mosaico” também alude ao gigante hebreu que Freud retira do pedestal, mostrando – em um gesto bem benjaminiano— a ruína que constituía o fundamento de sua história: um homem que vinha de outro lugar, falava outra língua, oferecia uma religião recusada, um homem dividido e finalmente assassinado. Esse anti-herói que é, em si mesmo e duplamente, um mosaico.

Recuperar a ideia do mosaico para ler Benjamin talvez seja a proposta deste Dossiê. Os diversos autores que aqui se incluem lançam, sobre a obra do pensador alemão, olhares dessemelhantes e afetuosos, pinceladas que bem poderiam integrar um quadro onde, no entanto, cada enunciado conserva sua peculiaridade e, ao mesmo tempo, dialoga com os outros.

É que o mosaico, em sua alma de detalhe e em sua aspiração à completude, também fala do tempo, da caducidade que respira em cada coisa, dos corpos e da experiência, sempre feita –recordam-nos Krebs e Jochamowitz— de minúcias e descontinuidades.

Ler Walter Benjamin é –como diria Kafka a respeito da sua própria escrita— uma tarefa impossível e, ao mesmo tempo, inescapável. Árduo é o caminho de quem se embrenha em seus recônditos, infinitas espirais que, como uma obra de Escher, se reúnem e se movem, formando, a cada vez, diferentes figuras, combinando-se de maneiras inesperadas e sempre precisas, algo assim como um mosaico móvel: um caleidoscópio.

Ir ao encontro dos seus textos exige uma liberdade de percepção da qual nem sempre estamos dotados. Se algo não é possível a respeito dele, é abordar sua escrita com preconceitos ou esquemas do que se supõe que deveria dizer. Como a maré que, ao baixar, deixa sobre a praia objetos, fragmentos, lascas de velhas madeiras, pedras preciosas perdidas, olhos de boneca quebrada, roupas luxuosas transformadas em farapos, jóias de antigos resplendores, a leitura das páginas benjaminianas nos confronta com a necessidade de reconduzir esses fragmentos a algum sentido nunca evidente, de vislumbrar neles o brilho que ostentaram junto à destruição que sempre carregaram em seu cerne mais íntimo. Seus textos exigem de nós algo desse espírito de colecionador que o caracterizava: entesourar os minúsculos brinquedos, peças desbotadas, velhas moedas ou selos esquecidos para descobrir neles “o coração das coisas” – como bem nos recorda Roseli Stier Azambuja –, o que faz de cada objeto algo único, sua “idiotez”, nas palavras de Tauszik. Aquilo que faz de

* Filósofa e ensaísta.

cada coisa, de cada momento e de cada pessoa esse singular é sua “aura”: sua distância indomável, sua relação com a morte, seu inacabamento, seu caráter histórico e temporal.

Essa aproximação ao núcleo das coisas e das palavras apenas se consegue por fora da teoria e do conceito; apenas é possível apreender o pulsar íntimo do existente a partir de um estado peculiar, entre o sono e a vigília –uma vigília que, como lembra Alicia Entel em suas citações de Adorno, é sempre um furioso despertar, a saída de um sono anestesiado, mas ao mesmo tempo um sono recuperado em seu lado mais terno, o da infância, o da autorização para imaginar e desejar uma existência feliz. Tão próximos do surrealismo, o dormir e o sonhar são –nos indicam Aléxia Bretas, Krebs e Jochamowitz– estados intangíveis e assombrosos, situações limiares onde é possível, como diz Benjamin em suas *Teses*, ter a fugaz e fulgurante visão (revelação?) de uma verdade.

Para começar a ler Benjamin, anotemos tão somente alguns mínimos dados biográficos: Walter Benjamin nasce em Berlim em 1892 e morre (supostamente, se suicida) em Port Bou, na fronteira entre a França e a Espanha, em 1940, fugindo da perseguição nazista. É uma época em que se produz na filosofia um chacoalhão enorme: havia começado a derrubada do iluminismo. O movimento da filosofia europeia passa pelo fim de uma ilusão, mais do que pelo “porvir de uma ilusão”. Trata-se da estrepitosa queda da fantasia de progresso, núcleo duro da razão iluminista, que já começa a mostrar seu fracasso e suas misérias. A tradição europeia começa a ficar esburacada.

Em meio a essas areias movediças, surgem alguns pensadores excepcionais, presos –como diz Kafka– entre uma tradição que já não é vinculante e um porvir sombrio: não podem, escreve o checo, retirar suas patas traseiras dessa lama amorfa de onde provêm e não sabem ainda onde apoiar suas patas dianteiras. Esses que foram chamados, de modos diversos, “homens em tempos sombrios” (Arendt), “profetas malditos” (Grünfeld), “homens do estrangeiro” (Wohlfarth), atravessados pelo mal-estar

de uma cultura específica e localizada: a Europa onde se prepara o nazismo. De que escola se aproximar, com que correntes se identificar, onde encontrar referências e abrigo? A estranheiridade não é só questão de passaporte: trata-se de uma condição existencial, intelectual, anímica, que abarca todas as ordens da vida.

Dado que a escrita de Benjamin é enormemente enigmática –devido, precisamente, a essa resistência aos paradigmas convencionais que todos os nossos autores assinalam–, a interpretação dos seus textos foi, e é, campo de batalha de correntes diversas e até opostas. Em sua breve, mas intensíssima trajetória, Benjamin atravessou –e sucumbo aqui à tentação de periodização comentada por Entel– pelo menos três etapas claramente identificáveis: no início aderiu ao *Jugendbewegung*, movimento juvenil alemão no qual depositou grande confiança, supondo que essa juventude poderia levar adiante a rebelião contra tradições obsoletas e valores de uma burguesia reacionária no âmbito político e moral; depois, ao conhecer Gershom Scholem e entrar, por ele, no fascinante mundo da cabala, seu espírito se inclinou fortemente ao judaísmo, que nele palpitava desde sempre de maneira informe e sem encontrar os canais apropriados para a sua expressão. Mais tarde, finalmente, se aproxima das posições do materialismo marxista da Escola de Frankfurt, de cujos representantes é Adorno o mais próximo de sua amizade.

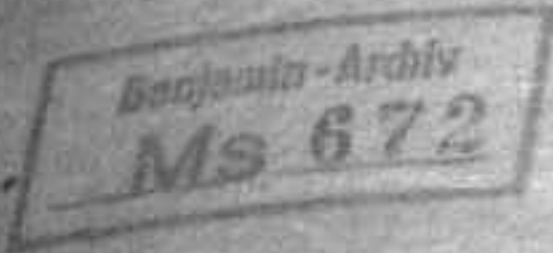
Sob o risco de simplificar um pouco uma questão altamente complexa e cheia de matices, acredito, no entanto, que vale –pelo menos para situar-se em um quadro tão problemático– formular um esquema que poderia ajudar a ler as múltiplas interpretações que de Benjamin se fez. De um lado, Scholem afirma que o judeu de Benjamin é preponderante em seu pensamento, e que esse aspecto fundamental fica “contaminado”, deturpado por sua adesão ao materialismo de sua última etapa. Algo no estilo de que Benjamin é –diz Scholem– um “rabino profano”, pressionado pelos seus amigos esquerdistas para se afastar desse peritamento e das noções teológicas que implica,

a fim de ser mais consequente com a sua postura de esquerda. O abandono das categorias de pensamento judeu a favor das do marxismo daria como resultado, de acordo com essa hipótese, uma obra mais “moderna”, coerente e revolucionária. Por sua vez, Adorno, amigo e discípulo, lê Benjamin como um materialista que esteve por anos lastreado pelo ideário teológico judeu e considera que “a verdade” do seu mestre é a que se expressa quando fala o idioma do materialismo. Assim, o judeu é uma espécie de ressaibo que pouco contribui para a compreensão dos textos benjaminianos, pelo contrário, obscurece-a, razão pela qual conviria ignorar esse aspecto.

Benjamin fica, assim, no meio de uma batalha, como uma criança cuja posse é disputada pelas duas mães do relato bíblico (e como o “Ele” da parábola kafkiana que Arendt comenta em seu texto *Entre o passado e o futuro*, um personagem puxado sem trégua por dois vetores temporais opostos). Quem será o Salomão que resolverá o problema? Porque, se não hou-

ver alguém assim, a criança será partida em dois, morta, e as duas mulheres, afetadas por essa orfandade sem nome, a máxima carência. Mais de um importante pensador se ocupou de buscar a reconciliação no tema, com resultados um tanto quanto incertos: Arendt talvez seja a mais notória.

Quando considera a situação dos intelectuais judeu-alemães da época, Scholem observa que muitos deles haviam se identificado profundamente com o alemão, gestando assim – ou tentando gestar – uma forte identidade germânica. “Apenas muito poucas personalidades judias de língua alemã não se entregaram a essa sinistra e trágica ilusão — anota Scholem em seu já clássico texto “Walter Benjamin e seu anjo”. “[...] Entre esses autores se encontram Freud, Kafka e Benjamin. Os três se mantiveram afastados, durante o período completo de sua produção, da fraseologia alemã, ou seja, do lema ‘Nós, os alemães’, e escreveram com absoluta consciência da distância que os separava, enquanto judeus, dos seus leitores ale-



[Handwritten text in German, mostly illegible due to blurring and cursive script.]

mães. São os mais valiosos entre os chamados autores ‘judeu-alemães’ e suas respectivas vidas são testemunha dessa distância, de seu *pat-hos* e de sua qualidade ou capacidade criativa, de forma não menor do que seus escritos, dos quais muito raramente o tema é o judaísmo. Não se enganam [...]. Neles, não se desvaneceu a experiência nem a clara consciência do exílio, da terra estrangeira.”

Benjamin fantasiou, em sua juventude, emigrar para a Palestina: acreditava –ou desejava acreditar– que morar ali esclareceria sua relação com o judaísmo. A fantasia nunca se concretizou; talvez porque intuía que, como seu amigo sionista supõe, ali também terminaria sem “sentir-se em casa”. Assim, Benjamin –melancólico, no final das contas, como afirma Susan Sontag– não pode se ancorar em lugar nenhum, não só nacional, mas também ideológico, afetivo e acadêmico. É como se sua vigorosa marca judia só pudesse aflorar se encontrasse, se “destruísse” o materialismo marxista; este, por sua vez, nunca se “purifica” (*malgré* Adorno) do seu judaísmo messiânico, senão que, ao contrário, parece ser um veículo para expressar o messiânico – talvez o cerne mais íntimo do seu pensamento– em termos políticos. Do mesmo modo, seu trabalho como analista da linguagem ou crítico literário nunca adota os modismos e as formalidades de tal disciplina, como não o faz nos territórios da sua prática filosófica e do seu trabalho de historiador. Em cada um desses campos, a retórica arrasta “impurezas” dos outros, se contamina, se mistura, se regozija na mistura. Mas mistura não é hibridismo. Não é de estranhar que a academia o visse com desconfiança.

Da pintura que faz Arendt interessa especialmente a figura de Benjamin como fracassado –o mesmo que diz Benjamin de Kafka–, porque o situa à margem de todas as grandes correntes, lugar onde não recebe a proteção de nenhum grupo de prestígio. Pelo contrário, está sempre em conflito com esses grupos, não se encaixa completamente em nenhum paradigma “oficial”.

Sua primeira obra de envergadura é sua tese de habilitação para trabalhar como professor universitário, tese que é recusada, mas de onde sairá, a partir da sua reelaboração, o intenso livro sobre *A origem do drama barroco alemão*. Esse primeiro tropeço importante –a reprovação da academia, cujos representantes, encarregados da avaliação do trabalho, não o aprovaram porque, dizem, “não se entende nada”...– marcará a fogo a rota intelectual do nosso autor. Do perfil de Benjamin que Arendt traça com tanta precisão podem se deduzir os caminhos totalmente atípicos que ele segue. Essa incapacidade de se acomodar às exigências formais do consagrado é, de algum modo, sua virtude: era-lhe impossível ceder em questões que considerava fundamentais. Podemos especular sobre o fato de que tais concessões, caso as tivesse feito, teriam lhe facilitado um pouco o caminho acadêmico, mas –é legítimo supor– ao custo de afastá-lo de suas próprias convicções ou obsessões, essas que o tornam tão singular. Arendt o descreve como desajeitado nas relações sociais e acadêmicas: era um solitário, um depressivo (ou, se seguirmos a tese de Sontag, um melancólico que atentava contra si mesmo). Ao que parece, fez um comentário ácido demais com relação a um dos professores que devia avaliá-lo. Sempre fica a dúvida sobre o que teria acontecido se, de fato, Benjamin entrasse na academia, nos círculos consagrados: teria construído a obra tão peculiar que construiu, ou teria se acomodado a formas, discursos e conteúdos mais “ortodoxos”, nos privando dessa originalidade extrema que o caracteriza?

Mas essa mesma originalidade faz com que seja extremamente difícil situar Benjamin na cultura. É um filósofo? Um crítico literário? Um historiador? Sim e não. É, antes de mais nada, alguém inclassificável. Um dos melhores críticos de Kafka e de Brecht, além de agudíssimo leitor de Baudelaire e Proust, para mencionar só alguns dos autores que mereceram sua enfática atenção. Sem dúvida, um grande crítico literário, mas não se pode encapsulá-lo nessa categoria. Não aspira à disciplina “crítica literária” em um sentido sistemático, nem pre-

tende representar correntes ou movimentos específicos nesse terreno. Por outro lado, tem um pensamento claramente filosófico e uma profunda formação nesse campo, mas não trabalha como filósofo “profissional”. Poderíamos dizer, então: *é um leitor*. Frente às obras, à história e à vida em si, se posiciona como leitor, como alguém que não entende como algo certo e garantido o que um texto –ou uma situação– expressa. Assim como o seu “anjo da história”, também Benjamin é inapreensível: para ele, “o que é ambíguo, fragmentário e incompleto parece querer significar”, diz Adriana Yankelevich em seu texto sobre a voz e o olhar. Como todo estrangeiro –nessa consciência aguda da estrangeiridade que Scholem enfatiza– não pertence completamente a nenhum lugar, disciplina ou partido; da mesma forma que Freud, deve traçar um caminho próprio e configurar espaços novos de acordo com uma linguagem e um pensamento que não se curvam diante do que é conhecido.

Seu caminho filosófico parte de duas grandes figuras: Platão e Kant, mas não para seguir obedientemente as suas propostas, e sim para se apropriar dos seus instrumentos. Para Benjamin, já desde *A origem do drama barroco...*, o pensamento é muito mais forma do que conteúdo, e esses dois enormes filósofos foram os que dotaram a filosofia de suas ferramentas formais mais poderosas, a partir de onde se pode pensar, inclusive, *contra* eles. Essas ferramentas são as categorias de pensamento, tão plásticas e ao mesmo tempo tão precisas ao ponto de permitir que se abordem os mais diferentes materiais.

Também Benjamin, na trilha dos seus mestres, cria noções inéditas e vigorosas: as ideias de aura, experiência, tempo-de-agora, messias, velhas palavras que em suas mãos revelam uma potência nova, mudam de signo e se tornam capazes de iluminar as zonas mais obscuras da história. Reformular ideias e palavras constitui uma atividade fortemente política: trata-se de arrancar os significados das mãos dos dominadores que, antes de mais nada, se apropriam da linguagem.

Por que, então, Walter Benjamin aqui, em uma revista de –ou para– psicanalistas? A princípio, porque esse autor compartilha com Freud, esse outro grande estrangeiro, circunstâncias decisivas das suas existências pessoais, do seu tempo e do seu lugar, circunstâncias que ajudam a compreender as vicissitudes da criação das suas respectivas obras. Mas, de modo mais fundamental, porque ambos pensam em paralelo algumas das mais graves questões da Europa de sua época, do sujeito que se debate ali, das encruzilhadas de uma cultura *no momento da sua destruição*, ali onde se desvanece a ilusão de unidade e coerência, de progresso e superioridade. A mesma operação executada por Freud com relação ao sujeito, ao descobrir que “o ego não é senhor em sua própria casa”, é a que realiza Benjamin com a cultura europeia: a divisão, a morte e a falta expõem seu hálito fantasmático e embaçam o espelho. O rosto que for procurado aí já não refletirá uma figura harmoniosa e completa, mas sim as fissuras do mosaico, a caveira por baixo da pele, o grito dos oprimidos sob o hino triunfal do vencedor.

Não se trata, pois, de ler Benjamin para se converterem em psicanalistas “ilustrados”, senão para investigar em sua concepção do tempo algumas chaves do tempo do inconsciente freudiano, para encontrar em suas formulações da história a ferida desse mal-estar que deu origem à psicanálise, para iluminar os sonhos-ordens de progresso transformados em pesadelos que se escondem em tantos divãs e que criam monstros aterradores. Trata-se, em resumo, de assumir o lugar de leitores: aprender a descobrir o mínimo, o indiciário, o enrugado, o falho da história e o discurso, a caducidade que derruba heróis e a morte que aninha, encobre, na mais lúcida construção. Benjamin, Freud, Nietzsche antes deles: mestres na arte da leitura, arte de genealogista, se nos lembrarmos da definição foucaultiana: fazer genealogia, diz, é “encontrar a origem espúria das coisas”. Renunciar ao mito da pureza e da imortalidade. E o que é, senão isso –essa peste–, o que traz a psicanálise?

Catástrofe e despertar. O tempo em Walter Benjamin

I. Catástrofe

Escreve Giorgio Agamben (2007): “A jornada do homem moderno quase já não contém nada que ainda possa se traduzir em experiência: nem a leitura do jornal, tão rica em notícias que o contemplam a partir de uma distância irreversível, nem os minutos passados ao volante de um carro em um engarrafamento; nem, também, a viagem aos infernos nos trens do metrô, nem a manifestação que, improvisadamente, bloqueia a rua, nem a neblina dos gases lacrimogêneos que se dissipam lentamente entre os edifícios do centro, nem sequer os breves tiros de um revólver ressoando em algum lugar; nem a fila em frente aos guichês de alguma empresa, ou a visita ao país da abundância do supermercado, nem os momentos eternos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para sua casa à noite esgotado por uma confusão de acontecimentos –divertidos ou tediosos, insólitos ou comuns, atrozes ou prazerosos—, sem que nenhum deles tenha se convertido em experiência” (p. 8).

Vivemos uma época caracterizada pela super saturação de estímulos e vivências que, em vez de enriquecer nossa experiência, parecem empobrecê-la. O homem moderno está pressionado e, ao mesmo tempo, narcotizado, porque, frente a uma realidade que se tornou distante e estranha a ele, é incapaz de assimilar o

que vive. Mas essa situação, tão contemporânea, não é senão a exacerbação do que o filósofo Walter Benjamin intuiu, no início do século passado, em um processo que começou a se evidenciar com a Primeira Guerra Mundial, quando as pessoas voltavam emudecidas do campo de batalha, “não mais ricas, senão mais pobres em experiência comunicável [...]”, de tal modo que “o que, dez anos mais tarde, foi vertido na maré dos livros de guerra era todo o contrário de uma experiência que se transmite de boca a boca” (Benjamin, 2008, p. 60).

A arte da narrativa, afirma Benjamin, começa a desaparecer devido à tecnificação da cultura, que impõe uma direcionalidade ao conhecimento que não se detém senão naquilo que se encontra imediatamente disponível para uso. A narrativa, com seu poder de recolher experiências já vividas em relatos capazes de transformar a vida do ouvinte, de lhe dar conselhos através da experiência compartilhada, foi substituída pela mera informação, que homologa as situações, subordinando-as a uma vontade de controle. A linguagem, reduzida assim a um mero veículo de dados, prescinde do testemunho vivo e direto, e perde “essa espécie tão peculiar de certeza, congênita à genuína experiência” (Oyarzún, in Benjamin, 2008, p. 22), que faz com que seja capaz de ecoar no sujeito e de transformá-lo. Também se impõe a velocidade da “atualidade”, que reduz a experiência a notícia efêmera

* Professor do Departamento de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Peru e diretor do mestrado em filosofia.

** Filósofo formado pela Pontifícia Universidade Católica do Peru.

e mercadoria, e achata todas as diferenças, tornando-nos insensíveis à singularidade do acontecimento¹. Ficamos, assim, incapacitados para a comunicação, a não ser em nível mais superficial. Não surpreende, então, que cem anos mais tarde tenhamos aprendido “a escrever e falar de longe, a manter prudentemente essa distância que [...] nos impossibilita para a diferença” (Collingwood-Selby, p. 5), e que pensemos que compreender um texto é, “idealmente, esgotá-lo, submetê-lo aos limites de uma certa intenção, dominar o seu significado, distanciar-se das palavras para se apoderar do que as palavras querem dizer” (p. 7), em vez de escutar o que ecoa delas em nossa própria vida.

A catástrofe da nossa época se instaura, segundo Benjamin, na crescente incapacidade da linguagem de transmitir o saber de uma geração a outra, ao ser reduzida a um mero veículo de informação. Com a nova mentalidade produtiva e a aceleração do tempo que a acompanha, tem início o império da pressa e da eficiência que, ao tornar impossíveis a escuta e o cuidado, deixam de lado a reflexão e impossibilitam a comunicação da experiência viva. Acontece que o poder evocador da narração radica precisamente na abertura para a interrupção, para a parada, para o silêncio –ou seja, para a mortalidade e a contingência. É sua proximidade com a morte o que dá às palavras a já mencionada “certeza congênita à genuína experiência”. Por isso mesmo, Benjamin (2008) assinala a autoridade do moribundo como um paradigma da verdadeira comunicação: “Não só o conhecimento ou a sabedoria do homem, mas sim, sobretudo, toda a vida que viveu –e esse é o material de que são feitas as histórias— adquire em primeiro lugar no moribundo uma forma transmissível... e comunica tudo o que aconteceu, a autoridade que até o mais miserável ladrão possui, ao morrer, sobre os vivos que o rodeiam” (pp. 74-75).

A comoção que produz na testemunha a iminência da extinção de uma vida concede a cada expressão e a cada palavra do moribundo o peso da indefectível caducidade na própria existência. As últimas palavras do outro nos obrigam a reconhecer o *pathos* da nossa própria experiência, momento a momento, em princípio tão próxima do fim como até a do mais miserável ladrão. Na origem do que é narrado, como assinala Benjamin, está a autoridade da morte. Mas na nossa época, onde a sociedade tenta propiciar que as pessoas não vejam os moribundos, desejando negar sua própria finitude, perde-se a substância da experiência. “O morrer, antes um acontecimento público na vida dos indivíduos, extremamente exemplar, [...] é retirado cada vez mais do mundo perceptível dos vivos. [...] Hoje os burgueses moram em construções que estão depuradas de qualquer morte, secos habitantes da eternidade” (Benjamin, 2008, p. 74).

II. Tempo e história

Mas não só na nossa incapacidade de contar histórias memoráveis, mas também na nossa tradicional concepção do tempo e da história Benjamin encontra sintomas de uma mesma catástrofe. Nos dois casos, o que está em jogo é a relação do homem com a morte, em particular, a negação da ferida que marca toda existência individual ou coletiva; a negação do fato, em outras palavras, de que *tudo o que é alguma vez deixará de ser*. Compreender a experiência e a história a partir da morte significará reconhecer a marca de finitude e de caducidade na nossa vivência.

Para Benjamin (2009), o modo mais perigoso de conceber a história é a partir de uma visão de progresso, precisamente porque nos insensibiliza ao *pathos* que implica o reconhecimento da morte. Mas em virtude do progresso

1. “Só interessa a informação atual... a notícia é muito menos seu conteúdo do que seu caráter estelar no circuito da informação, o único que é propriamente constante. Mas essa constância, que marca as diferenças entre as notícias, fazendo com que todas sejam mensuráveis em função do interesse que o sistema administra [...], reforça a tendência a apagar essencialmente a própria textura da experiência como percepção e participação na diferença dos acontecimentos.” (Pablo Oyarzún, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, in Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, p. 26).

é concebida a relação do presente com o passado como uma relação de progresso e avanço contínuo por uma vereda de bem-estar crescente, onde não há nem fim nem interrupção. O afã de progresso define, assim, uma “dinâmica do avanço impiedoso, em que o *pathos* da perda inevitavelmente se perde” frente à representação da marcha do progresso do gênero humano “através de um tempo homogêneo e vazio” (p. 48). Benjamin reposiciona a história, já não em um tempo homogêneo e vazio –mero recipiente de um avanço quantitativo de progresso–, e sim no processo de uma forma de tempo qualitativamente variável, determinado a cada momento e, a cada momento, substancialmente completo².

Em suas *Teses sobre o conceito de história*, Benjamin escreve que o tempo concebido como um continuum de progresso é o resultado de que se tenha transformado em patrimônio cultural o butim da classe dominante, o que faz com que se desconheça a destruição e morte que deixa, ao passar, “o cortejo triunfal dos dominadores sobre os vencidos [...]”, que hoje “jazem no chão” (Benjamin, 2009, p. 47).

A *verdade* da história depende, assim, do que Pablo Oyarzún (2009) chama de um “arbitrio projetivo”, que se limita a “supor a verdade na medida da sua representação, ou seja, da sua intenção, da sua vontade de verdade” (p. 8)³.

A verdade acaba sendo nada mais do que uma representação narcisista e ansiosa, que se projeta não só sobre o passado, mas também sobre o que ainda está por vir. Essa forma de fazer história revela uma necessidade imperiosa de confirmar sistematicamente as conquistas presentes por meio de um aproveitamento injusto do passado; injusto, porque toda cultura sem exceção “não só deve sua existência ao esforço dos grandes gênios que a criaram, senão também à vassalagem anônima dos seus contemporâneos” (Benjamin, 2009, p. 70).

Apesar das incontáveis catástrofes ocasionadas pelo “progresso”, sua marcha é irrefreável e, além disso, reforça uma insensibilidade e uma violência sistemática contra tudo aquilo que na história foi substituído pelos vencedores. Por isso é que Benjamin imagina o “anjo da história” na imagem do *Angelus novus* de Paul Klee, como alguém “na iminência de afastar-se de algo em que crava seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estendidas [...]”, com o “rosto voltado para o passado”. Aquilo do qual, atônito, o anjo tenta se afastar é algo que nós vemos simplesmente como uma cadeia de acontecimentos, mas que ele vê como “uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés” (Benjamin, 2009, p. 44).

No que eventualmente será um afã de verdade ou justiça, esse anjo, diz Benjamin, quer se demorar, para “acordar os mortos e juntar os destroços”. Como se a história do passado que constituímos em cultura a partir dos nossos triunfos fosse uma catástrofe da qual é necessário sair fazendo todo o contrário: reconstruindo, no presente, a partir das ruínas daquelas possibilidades que foram fechadas no passado. A partir dessa nova atitude é que, observa Benjamin, o que devemos pretender “dos póstumos não [é] a gratidão por nossos triunfos, e sim a lembrança das nossas derrotas” (p. 69).

III. Sonho e despertar

A história do progresso é como um sonho com o qual sonhamos a cultura; no fundo, nada menos do que uma evasão da caducidade. No seu intumescimento, celebra a si própria como evolução e avanço, permanentemente inconsciente e desconectada do fracasso que necessariamente acompanha cada um dos seus triunfos. Não existe documento de cultura, insiste Benjamin, que não seja ao mesmo tempo um

2. Cf. Werner Hamacher, *Now: Walter Benjamin on historical time*, p. 49.

3. Como prossegue Oyarzún (2009), trata-se de uma “vontade de verdade seletiva que recebe do pretérito precisamente aquilo em que a força do presente pode e quer se reconhecer [...] e projeta o presente no passado como um feixe de luz que destaca apenas os perfis que correspondem aos traços de tal presente” (p. 5).



documento de barbárie. Ambas caras opostas de uma mesma moeda, ambos aspectos da mesma história. Em vez de confirmar a invencível força do vencedor, a história poderia registrar os fracassos, as sombras, “as estações de decomposição” (Zamora, 2008, p. 116) e irromper a falsa sensação de continuidade que alimenta essa desconexão e esse esquecimento. É necessário quebrar o feitiço da ideia de progresso, romper com a arbitrária representação do avanço contínuo para ver além do sonho narcisista em que está envolta a consciência coletiva do nosso tempo. Isso só pode ser alcançado mediante uma irrupção que Benjamin concebe como um *shock* ou uma ruptura, e exemplifica com a experiência paradigmática do despertar.

O despertar comporta uma cesura na consciência: o hiato entre o sonho e a vigília abre um abismo insalvável que interrompe a apropriação do passado como um simples ponto em algo contínuo e obriga a recuperar o acontecido fora dessa continuidade. É uma expe-

riência, como observa Benjamin, “coativa, drástica, que refuta qualquer ‘consumação’ do devir” (Oyarsún, 2009, p. 16) e rompe com a suposta continuidade progressista da história. Ao quebrar o feitiço da continuidade, rompe-se com a falsa segurança de um tempo homogêneo constituído por uma série de triunfos que nos mergulha no sonho do progresso. Aparece, isso sim, a história “como uma constelação de perigos que é preciso perceber” (Zamora, 2008, p. 124); perigos que testemunham a sempre possível ruptura e que fomentam um espírito que é totalmente oposto ao triunfalismo da nossa época.

O feitiço do progresso faz com que sejamos insensíveis para a caducidade da existência no tempo, ele nos cega precisamente para as ruínas produzidas pelo nosso avanço, que deixam atônito o anjo da história. Mas o anjo inverte o nosso olhar: em vez de olhar para o passado a partir da recordação como imagem projetiva do suposto progresso presente, faz com que signifiquemos, ao contrário, o presente a partir

da lembrança, como terreno do tempo ainda não consumado. Assim expressa José Zamora (2008): “A lembrança no momento do perigo, enquanto memória de um possível futuro não ocorrido, do futuro arrebatado das vítimas, não se estabelece em um contínuo histórico, senão que antes faz valer o caráter não fechado nem quitado do sofrimento passado e das esperanças pendentes das vítimas da história” (p. 134).

Nas palavras de Benjamin (2009), ao descrever a ação do anjo: “acorda os mortos e junta os destroços” (p. 44), o que implica a abertura para tudo aquilo substituído pelo “sonho” do progresso, tanto quanto sua reivindicação na oportunidade presente.

A percepção histórica vista desse modo nos conecta com o *pathos* do tempo. Longe de se consolidar em continuidade com o passado, o presente é, pelo contrário, ferido pelo passado. E esse assalto de alteridade também desloca o sujeito, confronta-o com a precariedade da sua condição e o torna consciente da insuficiência e da impertinência de seu saber (Oyarsún, 2009, pp. 14-15). A verdade da história que se origina dessa maneira não é produto de uma representação prévia, senão, pelo contrário, implica, como coloca Benjamin em *A origem do drama barroco alemão*, “a morte da intenção” e a abertura para outras formas de consciência e atenção.

“A história, em sentido estrito, é uma imagem surgida da lembrança *involuntária*, uma imagem que ocorre repentinamente ao sujeito da história no instante do perigo [...]”, com o que “se confirma a liquidação do momento épico na exposição da história” (Benjamin, 2009, p. 72)⁴.

Somente a partir desse presente constituído pela consciência da caducidade do passado é possível pensar que o futuro atual tem a oportunidade de ser algo mais do que a consumação da catástrofe.

IV. *Jetztzeit*

Na integração da caducidade –e, portanto, na intrínseca descontinuidade da experiência— dentro da nossa concepção de tempo e da história, nós nos tornamos capazes de compreender cada momento em seu verdadeiro potencial, de fazer dele o que Benjamin (2009) chama de “uma chance revolucionária na luta pelo pretérito oprimido” (p. 82), um momento messiânico.

“O passado leva consigo”, escreve Benjamin, “um secreto índice, através do qual se remete à redenção [...]. Existe um encontro secreto, entre as gerações passadas e a nossa [...]. A nós foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, sobre a qual o passado reclama direito” (p. 40).

Enquanto consciente das dívidas do passado, cada instante carrega a possibilidade de redenção, de fazer ressoar “o eco das vozes agora emudecidas do passado”, de garantir que os mortos “não tenham perecido em vão” (p. 40). Nesse sentido, o passado carrega uma força explosiva capaz de romper com o suposto contínuo histórico e de fazer relampejar uma imagem em que o passado ainda não realizado se torna presente. Cada instante tem o poder de romper a ordem do presente, já “repleto de tempo-de-agora [*Jetztzeit*]” (p. 48).

Diferentemente da lembrança como momento do passado, que simplesmente confirma o presente dentro do contínuo progressivo da história e obedece a uma vontade de verdade, a recordação relampeja fugazmente e ameaça “desaparecer em cada presente que não se reconheça aludido nela” (p. 41); causa uma ferida que ativa uma fraca (porque fugaz e efêmera) força messiânica no presente. Articular historicamente o passado não significa, portanto, conhecê-lo “como verdadeiramente foi”, mas sim “apoderar-se de uma lembrança tal como ela relampeja no instante de perigo”

4. A tese da verdade histórica como produto da negação da vontade, com a consequente abertura para formas de atenção e escuta que expandem a experiência, faz com que se pense em uma tentativa semelhante, por parte do psicanalista Wilfred Bion, de eliminar da nossa consideração, na interação psicanalítica, o desejo e a memória. Ambos revelam um propósito comum, a partir da filosofia e da psicanálise, de abrir um espaço de atenção para o movimento inconsciente na experiência.

(p. 41). Esse instante de perigo é o tempo-de-agora, o tempo revolucionário, onde o sonho é interrompido subitamente, de fato, como em um despertar. A lembrança, na descontinuidade que realiza, funde-se com o presente e constrói uma imagem inédita, que inaugura a possibilidade agora do radicalmente novo.

“O passado depositou imagens que poderiam ser comparadas às que são fixadas por uma placa fotossensível. Somente o futuro possui reveladores à sua disposição, suficientemente fortes para fazer com que a imagem apareça em todos os seus detalhes. Mais de uma página em Marivaux ou em Rousseau insinua um sentido secreto que os leitores contemporâneos nunca puderam decifrar completamente” (Benjamin, 2009, p. 67).

Nessa ruptura, tudo o que era familiar para nós –os objetos, os costumes e as relações habituais— perde seu significado e exige um novo sentido. Cada instante reivindica o seu próprio valor fora de uma sucessão contínua. O que antes era um ponto em uma sequência é contemplado pelo “tempo-de-agora” como singularidade. A consciência existente em ambos momentos –tempo e despertar—, que reconhece aquela ruptura na temporalidade, gera um tempo cheio de oportunidades de criação inéditas, um campo de ação capaz de redimir aquilo que foi sepultado ontem pela classe dominante.

Coda

Qual é o resultado dessa inversão de tempo que Benjamin chama de dialética e que se constitui no tempo-de-agora? Gostaríamos de sugerir duas conclusões. Ambas se referem à dimensão mais elementar da vida, à projeção e à compreensão que fazemos de nós mesmos no tempo.

Em primeiro lugar, Benjamin nos estimula a não ler a história como um texto neutro e dedicado a guardar o que simplesmente aconteceu. O mesmo decurso do tempo contém em si um sem-fim de tentativas, anônimas

agora, de fazer da nossa existência coletiva algo diferente de como a conhecemos. Essas tentativas de uma nova autodeterminação entraram em choque, em seu momento, com algum interesse dominante nesse presente –seja religioso, político, econômico, militar etc.— e foram negadas e sepultadas, jogadas como destroços aos pés do anjo da história. Com esse olhar, o passado adquire um novo valor e confere uma nova urgência a cada presente, já que guarda em si, como um encontro ou um segredo, o relato de possíveis formas de vida, diferentes daquela que nos conduziu à perda de rumo e de estranhamento com que Agamben ilustrava, no início deste ensaio, a catástrofe da nossa época.

A segunda conclusão que oferecemos se refere também ao decurso do tempo, mas não como história coletiva, e sim como história íntima e pessoal. No fundo do pensamento de Benjamin existe um lembrete que não é possível ignorar: a onipresença da morte e a caducidade de tudo são inevitáveis, por mais que queiramos escondê-las e negá-las. Toda vitória é precária e toda segurança pode acabar a qualquer momento. Mas não é preciso adotar uma atitude fatídica ou niilista frente a esse fato, e sim, ao contrário, compreendê-lo como outro estímulo: para refletir sobre o valor de cada instante, sobre o que Benjamin chamou de *tempo-de-agora*. Devemos partir do fato de que cada momento é sempre, em um sentido profundo, também o nosso último. Benjamin (2009) observa que nem sequer “os mortos estarão a salvo do inimigo quando este vencer. E [que] esse inimigo não parou de vencer” (p. 42). Trata-se de despertar, com a dolorosa consciência da nossa precariedade, sob a permanente ameaça das nossas seguranças e confortos habituais, para ressignificar nossa existência a partir da constatação dos tempos que Benjamin nos oferece, onde cada triunfo sempre carrega a responsabilidade das suas derrotas e onde o triunfalismo do êxito sempre deve ser temperado com a sóbria consciência do fracasso.

Referências

Agamben, G. (2007). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Benjamin, W. (2008). *El narrador* (Introdução de Pablo Oyarzún). Santiago: Metales Pesados.

Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso* (P. Oyarzún, trad., introdução e notas). Santiago: LOM.

Collingwood-Selby, E. *Walter Benjamin. La lengua del exilio*. Recuperado de www.philosophia.cl

Hamacher, W. (2005). Now: Walter Benjamin on historical time. In Benjamin, A. (Ed.), *Walter Benjamin and history*. Londres: Continuum.

Oyarzún, P. (2009). Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. In Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso* (P. Oyarzún, trad., introdução e notas). Santiago: LOM.

Zamora, J. A. (2008). Dialéctica mesiánica: Tiempo e interrupción en Walter Benjamin. In Amengual, G., Cabot, M. & Vermal, J. L (Eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madri: Trotta.



Passagens do sonho ao despertar da história

A possibilidade do impossível só pode ser sonhada, mas o pensamento, um pensamento inteiramente outro, sobre a relação entre o possível e o impossível, tem, talvez, mais afinidade com esse sonho do que a própria filosofia.

JACQUES DERRIDA, *Fichus*

O trabalho das *Passagens* é sem dúvida uma “obra” *sui generis*. Escrito, ou melhor, esboçado entre 1927 e 1940, o projeto “Paris, a capital do século XIX” nunca chegou a ser concluído por Walter Benjamin, se constituindo, antes, em um vertiginoso e fascinante *work in progress* já designado pelo autor como “Uma feeria dialética”. Fenômenos como a fotografia, a *art nouveau*, a moda e o reclame são apenas alguns dos temas mais emblemáticos de sua caracterização alegórica da modernidade capitalista sediada pelas galerias ou passagens parisienses –construções arquitetônicas típicas da Paris do Segundo Império, muitas das quais viriam a ser destruídas pelo projeto urbanístico de modernização da cidade.

Influenciado pela descoberta dos textos surrealistas, bem como pela leitura de Proust e Baudelaire, Benjamin busca compor seu móbil de ideias tomando a dialética do sonho e do despertar como centro de gravidade de sua apresentação da “história primeva do século XIX”. A esse respeito, Adorno (1997) dirá: “Sob a forma do paradoxo da possibilidade do impossível, Benjamin reuniu pela última vez a mística e o esclarecimento, o racionalismo emancipador. *Baniu* o sonho sem o *trair* e sem se fazer cúmplice da unanimidade permanente

dos filósofos, segundo a qual isso não pode ser” (p. 137). Suas palavras traduzem a tensão sem solução entre as dimensões do sonho e da vigília nos escritos benjaminianos, resumindo grande parte das afinidades, mas também das irredutíveis dissonâncias teóricas entre os dois autores –estas últimas quase sempre devidas à mobilização das configurações onírico-imagéticas como recurso propedêutico no projeto das *Passagens*.

A história em imagens

“Método desse trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não sursurriarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim, fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os” (Benjamin, 2006, p. 502).

Anotações como essas parecem confirmar a impressão de Adorno (1997): “A intenção de Benjamin era desistir de toda interpretação manifesta e deixar o sentido aflorar tão somente pelo choque da montagem do material. A filosofia deveria não só subsumir o surrealismo, mas ela deveria se tornar surrealista” (p. 135). Porém, se o colega frankfurtiano é bastante perspicaz ao apontar a técnica da colagem como

* Doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas.



método de trabalho nas *Passagens*, ele, ao mesmo tempo, deixa de notar que tal procedimento desempenha uma função apenas preparatória na elaboração da apresentação benjaminiana da “história primeva do século XIX”. Em última instância, seu papel é propiciar o desmanche de uma concepção unidimensional de história baseada na ideia de progresso, a qual, para Benjamin, acoberta e legitima tão somente uma única e contínua catástrofe universal.

Disso resulta que a adoção da técnica da montagem como modo de apresentação do

heterogêneo é indissociável das críticas benjaminianas ao historicismo como identificação afetiva com o cortejo dos vencedores, bem como de sua representação do materialismo como “salto de tigre” para além da cronologia linear, vazia e homogênea perpetuada pela tradição. Não por acaso, na tese IX “Sobre o conceito de progresso”, o autor compõe uma de suas mais expressivas e instigantes imagens dialéticas a partir de uma ilustração de Paul Klee, interpretada como o avatar do próprio “anjo da história”.

“Existe um quadro de Paul Klee intitulado *Angelus novus*. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade” (Benjamin, citado por Löwy, 2005, p. 87).

Através dessa alegoria, Benjamin vem ao encontro de uma configuração apenas esboçada no livro do barroco e apresenta algo como a *faccies hippocratica* da história –uma espécie de “protopaisagem” petrificada exatamente no momento de sua extinção. Ao retratar o progresso como “tempestade”, ele deixa evidente sua crítica aos expedientes de incorporação da historiografia pelas ciências naturais, bem como à apropriação das vicissitudes históricas como algo irreversível, irresistível e –o que é pior– perfeitamente “natural”. Nesse sentido, o autor distingue seu posicionamento, tanto da conduta positivista propriamente dita quanto, ao mesmo tempo, da filosofia hegeliana da história –segundo Löwy, essa enorme teodiceia racionalista, segundo a qual as “ruínas” são vistas apenas como uma etapa necessária no movimento do progresso da humanidade em direção à realização do “Espírito universal”.

Atento à cumplicidade entre a razão e o seu outro, Benjamin faz notar que tanto a produção do conhecimento histórico quanto o processo mesmo de sua transmissão seguem, via de regra, um único constructo de dominação, cuja existência o historiador materialista “não pode

considerar sem horror”. Por isso, sua tarefa consiste precisamente em “escovar a história a contrapelo” –isto é, articular o passado historicamente não do ponto de vista monumental dos vencedores, mas da perspectiva da “corveia sem nome” esquecida pelos anais da civilização. Nesse sentido, a ênfase benjaminiana em interromper e mesmo “explodir” a ordem pretensamente evolutiva das coisas coincide com sua urgência em “arrancar” o ocorrido de um continuum impregnado de antagonismos insolúveis –os quais se oferecem ao olhar do investigador materialista não na forma de narrativas, mas de imagens.

“Ao pensamento pertencem tanto o movimento quanto a imobilização dos pensamentos. Onde ele se imobiliza numa constelação saturada de tensões, aparece a imagem dialética. Ela é a cesura no movimento do pensamento. Naturalmente, seu lugar não é arbitrário. Em uma palavra, ela deve ser procurada onde a tensão entre os opostos dialéticos é a maior possível. Assim, o objeto construído na apresentação materialista da história é ele mesmo uma imagem dialética. Ela é idêntica ao objeto histórico e justifica seu arrancamento do continuum da história” (Benjamin, 2006, p. 518).

Aqui, o autor explicita um aspecto sumamente importante em seu distanciamento do materialismo “sem imagens” defendido por Adorno. Enquanto este último compreende o registro imagético como um elemento estranho inserido artificialmente entre a consciência e as coisas mesmas, aquele primeiro faz coincidir as “imagens dialéticas” com o próprio objeto histórico. Ademais, contra Heidegger e Dilthey, o próprio Benjamin faz questão de apontar no âmbito mesmo de sua irreduzível historicidade o diferencial que permite distinguir as imagens, tanto das “essências” da fenomenologia quanto das categorias das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Motivo pelo qual, ao contrário do que Adorno sugere, os termos “mitologia” e “imagem” não aparecem como sinônimos nos escritos benjaminianos, não devendo, portanto, ser utilizados indistintamente. Pois, enquanto para os filósofos frankfurtianos o mito

aponta para a reversão ou autodestruição do esclarecimento, para Benjamin a imagem sinaliza não exatamente uma negação ou bloqueio dos procedimentos racionais, senão um momento de interrupção ou congelamento do movimento dialético requerido para uma interpretação transformadora das heterogeneidades históricas.

Ao enfatizar a necessidade de “leitura” das imagens dialéticas, Benjamin esboça uma peculiar concepção de história em que não apenas a atenção do historiador materialista se volta para o passado, como, ao mesmo tempo, o próprio passado se dirige ao presente, lançando aos contemporâneos o apelo para ser conhecido e, desse modo, “salvo” do esquecimento. A partir de uma certa conjunção ou “sincronicidade” entre o “ocorrido” e o “agora”, seria possível alcançar o que o autor se refere como “instante da cognoscibilidade”, isto é, aquele momento crítico, perigoso e fugaz em que as imagens se tornam finalmente inteligíveis, podendo ser resgatadas do iminente desaparecimento.

Em síntese, conforme as anotações gramáticas compiladas no arquivo “N” deixam registradas, a revisão benjaminiana dos cânones materialistas históricos parte de três premissas capitais, a saber: 1) a história se decompõe em imagens, não em histórias; 2) a apresentação materialista da história traz consigo uma crítica imanente ao conceito de progresso e 3) um objeto da história é aquele em que o conhecimento se realiza como sua “salvação”. Essa última proposição merece ainda uma explicação, posto que a remissão a termos e acepções emprestados, quer da metafísica, quer da teologia, permanece um dos aspectos mais recalcitrantes na produção intelectual de Walter Benjamin, em especial nos trabalhos de juventude e, de maneira particularmente acentuada, também nas últimas teses sobre o conceito de história. Não é, pois, casual que a ideia de “salvação” ocupe um lugar fundamental tanto em seus escritos de teor epistemológico quanto em sua crítica aos cânones historicistas, bem como à incorporação dos bens culturais pela tradição. Guardando livres ressonâncias com a teoria

platônica da reminiscência, com a noção gnóstica de *apokatástase* (ou *restitutio*) e com a doutrina cabalista da redenção, sua presença atribuída à dialética da memória e do esquecimento um papel determinante no movimento de constituição do conhecimento filosófico propriamente dito e, de forma especialmente relevante, em sua apresentação da história. Nas palavras de Gagnebin (1985): “Benjamin compartilhava com Proust a preocupação de salvar o passado no presente; graças à percepção da semelhança que transforma os dois. Transforma o passado porque este assume uma nova forma, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como a realização possível da promessa anterior – uma promessa que poderia se perder para sempre, que ainda pode ser perdida se não for descoberta inscrita nas linhas atuais” (p. 16).

No limiar do adormecimento

Seja como for, ao longo de grande parte do processo de elaboração de seu ainda incipiente método de trabalho de “salvar o passado no presente”, Benjamin (2006) aproxima sua teoria das imagens dialéticas de um móvel que se tornaria recorrente, sobretudo, na primeira fase de redação do projeto das *Passagens*: o da tensão sem solução entre as instâncias da memória e do esquecimento em diapasão com a dialética do sonho e do despertar histórico. Ele compara: “Na imagem dialética, o ocorrido de uma determinada época é sempre, simultaneamente, o ‘ocorrido desde sempre’. Como tal, porém, revela-se somente a uma época bem determinada – a saber, aquela na qual a humanidade, esfregando os olhos, percebe como tal justamente essa imagem onírica. É nesse instante que o historiador assume a tarefa de interpretação dos sonhos” (pp. 505-506).

Esse trecho, em particular, tem o mérito de colocar em evidência a configuração benjaminiana da história oficial como sonho, ressaltando sua tentativa de contrapor às intermitências do adormecimento a lucidez de um pensamento acionado pela tomada de consciência quanto a um certo “sonambulismo” da



razão vigilante. Isso quer dizer que não obstante seu flerte propedêutico com a atitude surrealista de perceber a realidade como sonho, o autor não se furtará em buscar validar um expediente metódico apto a refletir rigorosamente sobre a justaposição constitutiva entre as dimensões do sonho e da vigília –as quais, imediatamente, tendem a se fundir na composição de um mesmo plano imanente. Assim, aquilo que Benjamin vislumbra como o “instante da cognoscibilidade” em que a “humanidade esfrega os olhos” e as coisas revelam sua face surrealista corresponde, na verdade, ao momento crítico em que as imagens oníricas podem ser transformadas em imagens dialéticas pela mediação do historiador materialista –desse modo, convertido em intérprete dos sonhos da história.

Ao destacar sua ainda embrionária teoria da dialética do sonho e do despertar como preparação para uma peculiar onirocrítica histórica, ele indaga: “Seria o despertar a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta? Nesse caso, o momento do despertar seria idêntico ao agora da cognoscibilidade, no qual as coisas mostram seu

rostro verdadeiro –o surrealista” (Benjamin, 2006, pp. 505-506).

Nessa passagem, em especial, chamam a atenção os termos mobilizados por Benjamin na articulação de sua decerto heterodoxa revisão dos cânones hegelo-marxistas. Pois, em vez de contrapor a vigília ao sonho, pura e simplesmente, ele se vale da expressão “consciência desperta” em antítese ao que se refere como “consciência onírica”. Ora, autores como Adorno, por exemplo, serão categóricos em desqualificar tal extravagante construção teórica como insolúvelmente aporética, paradoxal ou mesmo adialética. Afinal, sendo uma produção necessariamente inconsciente, o sonho não constituiria, ele mesmo, a negação por excelência da própria consciência? Certamente para Descartes ou Kant. Mas não para Benjamin. Daí ele distinguir duas modalidades de consciência, frequentemente coexistentes ou sobrepostas: uma sonhadora e outra desperta.

E a partir desse ponto seu modelo para a elaboração de um método capaz de reconhecer e então salvar o “ocorrido” no “agora” passa a ser buscado não mais em Aragon, senão em Proust. Não por acaso, *Em busca do tempo per-*

didô tem início exatamente com aquele lusco-fusco ou “lampejo da consciência”, no qual se alternam as dimensões limítrofes do sono e da vigília.

“Durante muito tempo, costumava deitar-me cedo. Às vezes, mal apagava a vela, meus olhos se fechavam tão depressa que eu nem tinha tempo de pensar: ‘Adormeço’. E, meia hora depois, despertava-me a ideia de que já era tempo de dormir; queria largar o volume que imaginava ter ainda nas mãos e soprar a vela; durante o sono, não havia cessado de refletir sobre o que acabara de ler, mas essas reflexões tinham assumido uma feição um tanto particular; parecia-me que eu era o assunto de que tratava o livro: uma igreja, um quarteto, a rivalidade entre Francisco I e Carlos V. Essa crença sobrevivia alguns segundos ao despertar; não chocava minha razão, mas pairava-me como um véu sobre os olhos, impedindo-os de ver que a luz já não estava mais acesa” (Proust, 2006, p. 20).

Paradigmática da noção benjaminiana do “limiar” (*Schwelle*), a experiência do adormecimento é reconstituída pelo autor da *Recherche* a fim de prenunciar o longo caminho a ser percorrido pela memória tateante daquele que busca se recordar, não simplesmente de um sonho, senão de uma vida inteira. Ao expressar em prosa poética algo aparentado com aquilo que Benjamin chegara a protocolar em suas anotações sobre o haxixe e nomear como “consciência onírica” no trabalho das *Passagens*, Proust leva adiante seu intermitente *détour* pelo “mundo dos sonhos”. Assim, da mesma forma que a realidade subjetiva do “eu” vacila, de modo a impedir que o narrador se reconheça como essencialmente distinto da própria narrativa com a qual se depara, também as coordenadas espaço-temporais em que se inscreve se tornam incertas e voláteis, o que acaba por precipitar uma espécie de *dépaysement* ou “estranhamento” da experiência sensível em relação ao sujeito da consciência. Desse modo, enquanto Descartes abre as *Meditações* com o argumento onírico, ao fim e ao cabo, para demonstrar a superioridade do *cogito* sobre as

instâncias dos sentidos, da imaginação e da memória, pode-se dizer que Proust parte de um começo análogo para, no entanto, chegar a um resultado inteiramente diverso. Pois, ao contrário do filósofo, este último lança mão desse inebriante estado de confusão preparatória com um intuito estritamente metódico, qual seja, imprimir um vigoroso impulso à memória necessário para efetivar seu *tour de force* pelas labirínticas espirais da rememoração.

A dialética do sonho e do despertar

Assim é que o interesse de Benjamin pelo método proustiano de reconstituição do passado com base no estado preparatório, essencialmente imagético, de “semidormência matinal” –vale dizer, seguido de um laborioso e persistente trabalho de atenção e concentração do espírito–, iria muito além do âmbito literário propriamente dito, alcançando, ainda que de forma embrionária, a dimensão da reflexão filosófica *in nuce* –fato que se tornará evidente, sobretudo, no *Konvolut* “K” das *Passagens*. Intitulado “Cidade de sonho e morada de sonho, sonhos de futuro, niilismo antropológico, Jung”, o arquivo tem o mérito de explicitar alguns pontos tão significativos quanto polêmicos na permanentemente inacabada configuração benjaminiana da modernidade, destacando a relação de contiguidade indelével entre a) o limiar do adormecimento; b) o papel das constelações imagéticas na busca pelo tempo perdido; e c) a necessidade de uma interpretação dialética das imagens oníricas. Por tudo isso, Benjamin não se furtará em atribuir ao autor da *Recherche* um lugar privilegiado em sua apresentação da “história primeva do século XIX”. Referindo-se à própria pesquisa, ele é sumário: “O que é apresentado a seguir é um ensaio sobre a técnica do despertar. Uma tentativa de compreender a revolução dialética, copernicana, da rememoração” (Benjamin, 2006, p. 433).

A propósito, o “Exposé de 1935” pontua os primeiros passos da iniciativa benjaminiana de atribuir às constelações oníricas um lugar não meramente metafórico ou figurativo em seu

projeto, senão teórico no sentido estrito do termo. Com esse intuito, ele abre o texto a ser encaminhado para apreciação do Instituto de Pesquisa Social com uma epígrafe tão sugestiva quanto polêmica: “Cada época sonha a seguinte”. Benjamin (2006) escreve: “À forma do novo meio de produção, que no início ainda é dominada por aquela do antigo (Marx), correspondem na consciência coletiva (*Kollektivbewusstsein*) imagens nas quais se interpenetram o novo e o antigo. Essas imagens são imagens do desejo (*Wunschbilder*) e nelas o coletivo procura tanto superar quanto transfigurar as imperfeições do produto social, bem como as deficiências da ordem social de produção” (p. 41).

Ao esboçar sua incipiente passagem da “ingenuidade rapsódica” dos textos de juventude ao marxismo heterodoxo dos escritos de maturidade, Benjamin traz à luz a contraposição que pretende desenvolver entre as configurações da “história primeva” (*Urgeschichte*) e do passado recente na sociedade industrial, destacando a justaposição entre o “novo” e o “sempre-igual” na lógica capitalista de produção e consumo de mercadorias. Desse modo, ele aponta para uma transição –aquí decerto apenas indicada– das “fantasias imagéticas” insufladas pela imaginação surrealista para o despertar materialista da história *exatamente via mobilização de suas reservas oníricas*. Além de tangenciar a psicologia analítica de Jung, o autor atribui às “imagens do desejo” (*Wunschbilder*) um potencial utópico que dificilmente poderia ser aceito sem maiores objeções pelo crivo da dialética negativa de Adorno –que nesse caso assume a função de intermediário entre Benjamin e o Instituto de Pesquisa Social.

Reportando-se a esse trecho do esquema do colega, ele afirma: “Se você desloca a imagem dialética para o interior da consciência como ‘sonho’, não somente priva de mágica o conceito, domesticando-o, mas também o despe precisamente daquele crucial poder objetivo que o legitimaria em termos materialistas” (Adorno, 2012, p. 177). E mais adiante pondera: “Se o desencanto da imagem dialética como ‘sonho’ só faz psicologizá-la, então ela

cai inevitavelmente sob o encanto da psicologia burguesa. Pois quem é o sujeito desse sonho? No século XIX, com certeza ninguém mais senão o indivíduo; mas em cujos sonhos não se podem ler em retratos imediatos nem o caráter fetichista nem seus monumentos. Daí então ser invocada a consciência coletiva, mas receio que na presente versão esse conceito não se distinga do de Jung. Ele está aberto a críticas de ambos os lados: da perspectiva do processo social porque hipostasia imagens arcaicas, ao passo que as imagens dialéticas são geradas pelo caráter-mercadoria, não em algum ego coletivo arcaico, mas em meio a indivíduos burgueses alienados” (Adorno, 2012, p. 179).

Em linhas gerais, Adorno contesta a caracterização das “imagens dialéticas” como sonho pelo fato de não admitir a remissão a um inconsciente nem coletivo, nem arcaico investido do papel de sujeito da história. Portanto, para ele, a abordagem benjaminiana das constelações oníricas (Bretas, 2008) não se adequaria rigorosamente nem aos cânones da psicanálise freudiana, muito menos às categorias materialistas dialéticas *tout court*. Pois, se Freud é resolutamente contrário à existência de um “inconsciente coletivo” *a la* Jung, Marx, por sua vez, reprova a utilização de categorias extrínsecas às relações de produção aplicadas à teoria social propriamente dita. Desse modo, Benjamin não teria sido capaz de articular, com a devida precisão e rigor, uma verdadeira dialética entre o momento subjetivo representado pela positividade do sonho e o momento negativo de sua crítica imanente, deixando-se, portanto, sucumbir ao “encanto da psicologia burguesa”. Ainda segundo ele, as figuras oníricas deveriam ser analisadas com base não nas noções de “consciência” ou “inconsciente”, senão no próprio caráter fetichista da mercadoria.

Não obstante a ortodoxia e mesmo a parcialidade de suas críticas, Adorno chama a atenção para alguns pontos de incontestável vulnerabilidade da teoria benjaminiana. Claro está que o “Exposé de 1935” não foi escrito para ser um texto definitivo, senão uma apresentação esquemática da pesquisa em questão,

constituindo antes uma espécie de planta de construção em vez de um ensaio científico no sentido estrito do termo. Em todo caso, são válidas as observações adonianas quanto às insuficiências do modelo do sonho como núcleo teórico desse projeto sem uma devida fundamentação de um conceito determinante em sua apresentação materialista da modernidade capitalista: o de “fetiche da mercadoria”. Ao que tudo indica, ele é a chave para a elaboração de uma mediação dialética de fato consistente requerida para a construção da passagem entre o que Benjamin se refere como “sonho” e “despertar” da história.

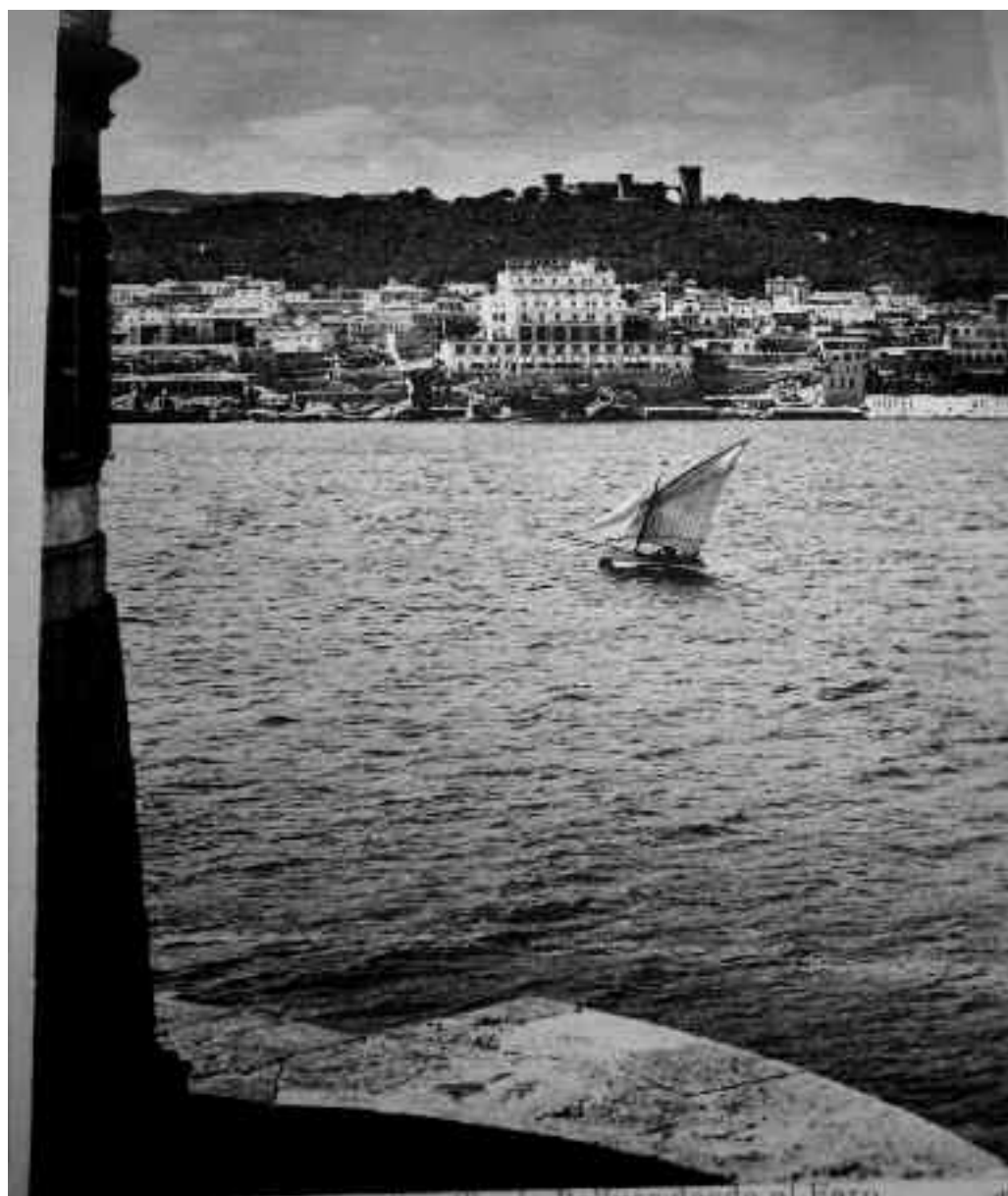
“Balzac foi o primeiro a falar das ruínas da burguesia. Mas apenas o surrealismo permitiu vê-las com os olhos livres. O desenvolvimento das forças produtivas fez cair em ruínas os símbolos do desejo do século anterior, antes mesmo que desmoronassem os monumentos que as representavam. [...] Contudo, hesitam ainda no limiar. Dessa época originam-se as passagens e os *intérieurs*, os pavilhões de exposição e os panoramas. São resquícios de um mundo onírico” (Benjamin, 2006, p. 51).

Conforme se vislumbra nas entrelinhas do trecho de encerramento do “Exposé”, Benjamin sinaliza a intenção de levar adiante sua teoria da modernidade a partir de uma interpretação

transformadora das “fantasias imagéticas” presentes na arquitetura, na moda e na publicidade, tomando-as como “resquícios de um mundo onírico”. Através dessa sugestão, o autor parece inverter a máxima de Heráclito segundo a qual o mundo dos que sonham é privado, postulando a existência de uma espécie de “sonho coletivo” manifesto em “imagens-desejo” ou “imagens de desejo” (*Wunschbilder*) partilhadas intersubjetivamente. Precisamente aí estariam guardadas as “energias revolucionárias” expressas pelos desejos ainda não inteiramente realizados dentro da ordem social vigente –e que portanto serviriam de matéria-prima para a potencialização das fantasmagorias produzidas e reproduzidas pelo caráter fetichista das mercadorias. É quando Benjamin confirma, com Marx, a necessidade premente de “despertar o mundo do sonho de si mesmo” (Marx in Benjamin, 2006, p. 499), ou seja, de realizar efetivamente, através da práxis política, as promessas de felicidade promovidas e, ao mesmo tempo, frustradas pela sociedade de consumo. Desse modo, ao “ler” as imagens oníricas como derivações de desejos não concretizados socialmente, o teórico materialista assumiria o papel de intérprete político do “sonho coletivo” –e, por essa via, mediadamente, se converteria no próprio avatar do despertar da história.

Referências

- Adorno, T. (1997). Caracterização de Walter Benjamin. In *Prismas* (F. Kothe, Trad.). São Paulo: Ática.
- Adorno, T. & Benjamin, W. (2012). *Correspondência, 1928-1940 / Theodor Adorno, Walter Benjamin* (J. M. Mariani de Macedo, Trad.). São Paulo: Unesp.
- Benjamin, W. (2006). *Passagens* (I. Aron & C. Paes Barreto Mourão, Trads). Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Bretas, A. (2008). *A constelação do sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas/Fapesp.
- Derrida, J. (2002). *Fichus*. Paris: Galilée.
- Gagnebin, J.M. (1985). Walter Benjamin ou a história aberta. In Benjamin, W., *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo.
- Proust, M. (2006). *No caminho de Swann* (M. Quintana, Trad.). São Paulo: Globo.



Walter Benjamin e o tempo dos oprimidos

A literatura sobre o pensamento benjaminiano adquiriu tal força nas últimas décadas –talvez comparável ao silêncio dos primeiros anos após sua morte— que atravessa as ordens de saberes mais diversos: literatura, estudos das subjetividades, filosofia, arte, cultura, meios de comunicação. Por outro lado, a pluralidade de olhares também é coerente com as possibilidades interpretativas que seus textos oferecem e inclusive com as periodizações que são inventadas no calor da sua leitura.

Fala-se do primeiro Benjamin metafísico – o que escreve *A origem do drama barroco alemão*— e do materialista do *Livro das passagens*. Faz-se alusão aos conhecimentos de cabala por influência do seu amigo Scholem e à perseverança no marxismo com olhar não mecanicista, e sim crítico. São lembradas enfaticamente as frases onde mostra o rosto ruim do iluminismo e sua ilusão de progresso indefinido, no famoso “Não existe documento de cultura que não seja ao mesmo tempo documento de barbárie”, bem como nas *Teses sobre o conceito de história*.

Mas não foram tão analisados, na minha opinião, o olhar benjaminiano, complexo, interessante, com relação ao humano comum, aos conjuntos sociais, às suas penúrias, bem como, de forma correlata, a concepção de caducidade da ordem existente e o modo peculiar de imaginar a transformação revolucionária.

Não pretendemos com essa perspectiva construir unilateralmente um Benjamin contes-

tador, mas sim observar como os fios do seu pensamento dão abertura para questões ligadas ao político que permitem compreender os tempos contemporâneos. Trabalharemos nesse sentido, tempo e criação; arte, política e caducidade; as imagens como condensação do devir e, por último, a astúcia dos oprimidos.

Tempo e criação

Em meio a uma época onde a vigência de dois imaginários –o do progresso indefinido e o de cultura absolutamente distante de “natureza”— ainda exercia forte sedução, tanto Benjamin como seu discípulo Theodor Adorno fazem uma proposição dissonante. Para ambos, a história humana integra um capítulo de algo imenso que constitui a história da Criação. Não se referem a esse processo em termos religiosos, e sim, literalmente, com relação aos itinerários do que foi sendo criado. Por essa via, a diferença entre natura e cultura constitui um matiz. Sem dúvida, reconhecem o valor dos bens culturais, mas não valorizam sua produção sem antes referir-se a um modo mais integral da condição humana, alienado em tempos de capitalismo.

Nesse sentido, são muito sugestivas as reflexões feitas por T. Adorno (1999) sobre o modo de pensar de Walter Benjamin: um tanto perplexo porque Benjamin apresentava um materialismo dialético muito próximo do mundo dos objetos, Adorno se assombra com que a modalidade benjaminiana se afaste do

* Pesquisadora e professora da Universidade de Buenos Aires, doutora em filosofia (imagem e cognição) pela Universidade de Paris. Diretora de Projetos da Fundação Walter Benjamin.

filosofar tradicional abstrato, mas instale uma linguagem hermética e, ao mesmo tempo, de excessiva minuciosidade nas descrições do real.

Nas palavras de Adorno, se trataria de um pensamento que vai das margens para o centro, e não que sai do centro, ou seja, de uma ideia rumo à periferia, que pula do concreto para o abstrato e vice-versa, e que se detém na densidade descoberta no detalhe. Sabemos –já existe muita pesquisa a respeito, S. Buck-Morss, 1995; G. Scholem, 1998– que não havia em Benjamin nenhuma intenção coisificante ao perceber o detalhe, e sim, na verdade, a presença de um método que não correspondia a uma “salvação metafísica do nominalismo”, como diria Adorno, e sim a um modo inovador de antropologia dialética que descobria o mundo em um detalhe¹, associável ao paradigma indiciário.

No mesmo texto sobre Walter Benjamin, Adorno defende que o pensador forma parte da geração de filósofos que se esforçaram para escapar do idealismo e do sistema, e valoriza o esforço de Benjamin de levar a filosofia para fora dos “desertos gelados da abstração” e transportar o pensamento através de imagens históricas concretas. A imagem “desertos gelados da abstração” pertence ao texto de Adorno *Dialética negativa*, onde compartilha a crítica à abstração vazia, mas lhe chama poderosamente a atenção o peso que o concreto possui na reflexão de Benjamin. Talvez –como se vislumbra na correspondência entre ambos pensadores– Adorno tema a carência de uma mediação universal nocional que dê explicitamente um sentido mais profundo às afirmações por vezes lacônicas dos textos benjaminianos.

Mas Benjamin é refratário à abstração. Benjamin, nas palavras de Adorno, parece querer soltar –talvez com certo olhar infantil– o que há de não visível nos objetos, mas não para buscar um além inexistente. Por momentos, torna-se inevitável associar essa experiência com o pensamento religioso e/ou místico. O

próprio Adorno comenta que Benjamin trata os textos profanos como textos sagrados. Nós diríamos que se trata de um olhar deslocado para a exegese bíblica como quem vê as palavras, aparentemente as ontifica, usa os procedimentos de tal exegese, mas não tanto para a busca de uma “verdade última”, e sim para a perambulação, para o jogo incerto e vago sem que se saiba bem o que será encontrado, como na cabala ou na magia, como na descoberta da charada. Porque o que surgir será indeterminado, provocará o assombro e não terá a ambição de fechar uma fórmula precisa.

Talvez o que mais condense o espírito da indagação benjaminiana –e que é muito sugestivo– seja a seguinte aproximação de Adorno (1999) ao pensamento benjaminiano: “O caráter imagético próprio da especulação de Benjamin, seu gosto pelo mito provém justamente de que, sob a perspicácia do seu olhar, o histórico se transforma em natureza graças à sua própria fragilidade e, ao mesmo tempo, todo o natural se torna um simples elemento da história da criação” (p. 57).

Adorno enfatiza que Benjamin volta várias vezes sobre essa relação natureza/história e até questiona que o conceito não permite que mais nada seja extraído. “O olhar micrológico de Benjamin, a cor particular da sua materialização compõem um olhar colocado no histórico em um sentido diferente do da *filosofia perennis*” (p. 37).

E aqui –isso merece uma detenção “benjaminiana”– aparece um achado vinculado com o sentido da temporalidade no pensador berlinense: a partir do olhar ao histórico e ao devir, Benjamin termina colocando seus escritos sob um centro de atenção que é o da *caducidade* e da *transitoriedade*. Seu olhar, como a lupa, observa o processo de morte na cultura quando ela ainda parece florescente e triunfadora. E seu método, acrescentaríamos, consiste em observar o móvel e o dialético quando outros apenas veem a epiderme estável.

1. Enfatizamos que, quando Benjamin se refere a “detalhe”, entende a presença de totalidade no detalhe, e não mero fragmento. Adorno também faz referência a isso sob a noção de “microdialética” presente no ensaio que estamos analisando (“El mundo en un detalle. Notas para una antropología dialéctica en los estudios de comunicación y cultura”, de Alicia Entel).

Tanto Benjamin como Adorno não opõem, à sequência natureza-história-caducidade, o pensar o absoluto como algo que está “fora”, em um além do processo histórico, senão que, muitas vezes com angústia, permanecem na tensão.

Por outro lado, dizer que a natureza forma parte da história da Criação não alude só à visão de mundo religiosa, mas sim a uma ideia de devir que, como dizíamos, conjuga natureza e cultura. E, principalmente, faz alusão a que o ser humano forma parte –talvez como mero elo— de um devir maior onde a caducidade terminaria sendo o centro. Seriam descobertas as *ruínas* do movimento histórico nas próprias construções da modernidade.

Walter Benjamin, na descrição da imagem do *Angelus novus* de Paul Klee na “Tese 9” faz observações pontualmente sobre o caráter ruim do progresso. Seu pensamento se desenrola em uma dupla dimensão permanente: por um lado, ligado aos objetos e, por sua vez, com a visão de quem utiliza uma lupa para extrair deles o que o olho distraído, ou de rotina, não percebe. É o que indicamos como “*o mundo em um detalhe*”, a possibilidade de reconhecer totalidade no particular, processo de produção no objeto, universo na partícula².

Arte, política, caducidade

Entre as obras do legado benjaminiano, provavelmente o ensaio sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” esteja entre as mais difundidas, reinterpretadas e até repetidas como doutrina. Desde o fato de ter tido três versões, com censura incluída, até o aparentemente conceito de “aura” da obra aí presente, tudo foi objeto de múltiplas e interessantes interpretações. Nas presentes reflexões, queremos apenas nos referir à presença da dialética eternidade-caducidade ou morte que protagoniza todo o ensaio. Cabe assinalar que quando Benjamin se refere à morte e à caducidade, não o faz somente com relação aos

objetos e conceitos, mas sim em alusão à tangibilidade dos corpos e à condição humana. Seu pensamento sobre o que consideramos “corpóreo” ou “encarnado” (Entel, 2008) ao que parece não pode se desenvolver, como já vimos, sem a presença dos objetos, razão pela qual o pensador foi acusado de nominalismo.

Ambição de estética materialista, capacidade de desenvolver uma genealogia do campo da arte e, nesse percurso, anunciar o que continua e o que indefectivelmente vai morrer nesse âmbito são marcos fundamentais do ensaio. Benjamin (1982), com sagacidade, se refere ao ponto de inflexão na capacidade humana de representar produzido pela simples câmera que captura toda uma gestalt em um momento e já não precisa, como a pintura, da obra artesanal da mão. “O olho é mais rápido captando do que a mão desenhando [...]”. “Ao filmar no estúdio, o operador de cinema fixa as imagens com a mesma velocidade em que o ator fala” (p. 20). O assombro com a simultaneidade é pioneiro, mas reconhece transformações anteriores, assim como prevê as futuras tanto no campo da reprodução como da percepção humana.

Mais do que isso, Benjamin não só reflete sobre o caráter histórico das percepções humanas, senão que destaca a situação contemporânea por conta da transformação tecnológica: “O público (de cinema) é um examinador, mas um examinador que se dispersa”. A atenção em distração pareceria ser sinal dos tempos. Por sua vez, segundo Benjamin, a reprodutibilidade técnica realiza o sonho –hoje diríamos consumista— de aproximar os objetos, “uma aspiração das massas atuais”. Só que tais reflexões foram escritas na primeira metade do século passado. O valor criativo do pensamento benjaminiano é indiscutível também ao abordar os eixos onde se apoia o ensaio “A obra de arte...”. Um deles é o conceito de “aura”, o aqui e agora da obra de arte, sua originalidade, “a

2. Também é dessa época a investigação no campo da física e da biologia. Apesar de não estarmos em condições de fazer uma análise, e de não ser este o lugar, consideramos que esse pensamento guarda afinidades com as investigações de Albert Einstein.

manifestação irrepitível de uma distância”, a magia experimentada no ritual da sua contemplação, aquilo que a reproduzibilidade colocou em risco, triturou. Assim como, ao expressar a mudança tecnológica que permite a reproduzibilidade da obra, Benjamin nos instala no devir, na transitoriedade, com o conceito de aura coloca em jogo outro eixo da tensão. O aurático implica, ainda que somente por um instante, o esplendor da eternidade. Mas, a nosso ver, seria errôneo imaginar o autor apenas como nostálgico ou detido somente em um dos eixos da tensão. Benjamin parece viver a própria tensão, seu movimento, sua instabilidade. Pensa, por exemplo, que a dissolução da aura da obra faz com que se perca ou que se esqueça de seu processo de produção, de algum modo a memória encerrada no objeto, para torná-lo somente elemento de intercâmbio, mercadoria. Mas, ao mesmo tempo, reconhece o valor de exibição da obra reproduzida, pensa no cinema como ferramenta política. Daí esse final tão contundente do ensaio que analisamos condensado em uma frase, frente ao ceticismo da política que “o fascismo pratica. O comunismo responde com a politização da arte”.

As tarefas a serem realizadas junto aos oprimidos, às massas, são muitas e desiguais, então as imagens do cinema poderiam ser o espaço propício. Diz Benjamin (1982): “Nossos cafés, nossos escritórios, nossas casas mobiliadas, nossas estações e fábricas pareciam nos aprisionar inapelavelmente. Veio então o cinema, que fez explodir esse universo carcerário com a dinamite de seus décimos de segundo, permitindo-nos empreender viagens aventurosas entre as ruínas dispersas” (p. 47).

As tecnologias da reproduzibilidade são signo de mudança de época, podem ser cúmplices das fantasmagorias criadas para aturdir as massas, ou seu uso político pode colaborar para novos despertares.

Rumo ao despertar

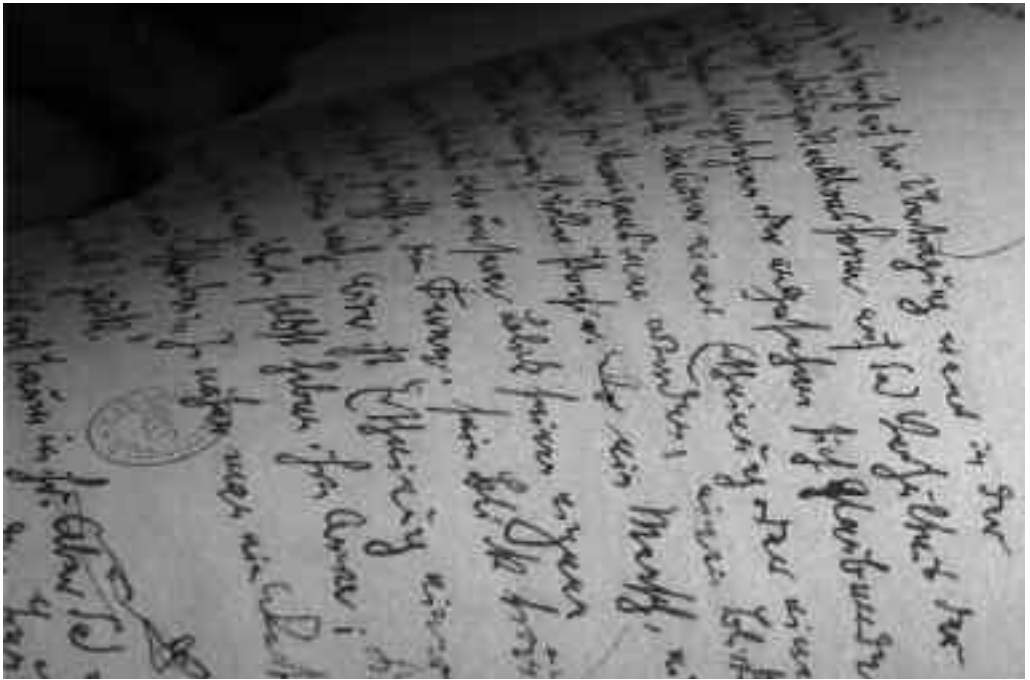
Enquanto ia concretizando o ensaio sobre a obra de arte, Benjamin vinha esboçando a obra que devia ser algo como seu testamento

intelectual, o *Livro das passagens*, trabalho que ficou inacabado, cuja escrita sugestiva composta por dossiês com centenas de citações de outros e breves e lapidários pensamentos próprios ainda hoje resiste a uma interpretação definitiva. Um olhar superficial no *Livro das passagens* permite descobrir do fetichismo da mercadoria da Paris comercial do século XIX, passando pelo vínculo entre a moda e a morte, ao assombro frente ao retrato fotográfico ou às reflexões sobre Baudelaire e Paris. Benjamin tratava o mundo objetual como se fosse sonhado. Na nossa opinião, essa perspectiva é associável, por sua carga emotiva, à reação infantil ao descobrir em um objeto personagem ou situação novos, e também é associável à recriação do momento mágico do assombro. Só que, segundo esse pensador, não se trata de mergulhar no devaneio, e sim de mirar o despertar. Dizia Benjamin, nas “Passagens parisienses 1”, Fo 7: “Toda época tem um lado voltado para os sonhos, o lado infantil”, (é necessário) “libertar as imensas forças da história, adormecidas no ‘era uma vez’”.

A descrição do mundo objetivo se amplifica obsessivamente até que o pensamento produz o que Benjamin chama de “iluminação profana”. Trata-se de uma experiência não classificável nos parâmetros de uma ideia mística ou religiosa, tampouco nas pretensões do empirismo, mas sim de imaginar tal iluminação a partir da ideia de constelação: vagar ao redor de um objeto ou conceito até que ele se abra, e “exploda” o que há de cristalizado sobre ele por tradições respectivamente cognitivas ou utilitárias.

Por isso, expressa Tiedemann (2005), Benjamin “queria levar essa iluminação profana à história trabalhando como intérprete dos sonhos do mundo objetual do século XIX”.

Agora, Benjamin não tinha a intenção de submergir no onírico no sentido surrealista de desmaterializar a realidade, pelo contrário. Sua atitude se assemelha, em alguns momentos, à aproximação do antropólogo dialético, uma aproximação –como diria T. W. Adorno (1999)– tão grande que o olhar sob a lupa faz explodir também qualquer naturalização de realismo ingênuo.



Aproximar o mundo de objetos do século XIX, revisitá-los em sua impunidade, significava para Benjamin observar que a festa do progresso estava deixando a destruição atrás de si.

Não é, de nenhum modo, a descrição de um século XIX feita por quem escapa através do onírico. Para Benjamin (2005), e assim indica explicitamente, o século XIX é o sonho do qual é necessário acordar, “um pesadelo que pesará sobre o presente enquanto não se desfizer seu feitiço” (p. 16).

Abrir as imagens que iludem sobre esse século, desconstruir seus monumentos para apontar como foi o seu processo de produção é como Benjamin considera o caminho para que seja destruído o feitiço. Ao se referir à obra de arte, assinalava de que modo a sociedade industrial dissolvia a “aura” da obra, ou seja, sua autenticidade, e lamentava que isso acontecesse. No *Livro das passagens*, a dissolução de um feitiço –que é enganoso– teria efeito positivo. Ao romper a mentira, ficam em evidência as contradições ou, pelo menos, a incerteza. Por isso, diz Rolf Tiedemann (e também comenta Adorno): “O despertar benjaminiano pretende a saída autêntica de uma época no duplo sentido da compreensão

hegeliana (diríamos dialética): a superação do século XIX em sua preservação, no seu ‘resgate’ para o presente” (Benjamin, 2005, p. 16). Benjamin se refere metaforicamente ao estado de vigília para abordar o que poderia chamar de “historiografia dialética”, ou seja, aquela que permite, a partir de um presente, experimentar os sonhos –o passado mítico–, mas em estado de alerta. Não é a concepção surrealista do sonho como lugar para o escapismo e a desmaterialização da realidade, senão todo o contrário. Diz no *Livro das passagens*: “Todo passado particular só se torna legível em uma determinada época –a saber, aquela em que a humanidade, esfregando os olhos, reconhece precisamente essa imagem onírica enquanto tal” e necessita “dissolver a mitologia no espaço da história” e, como diz nas *Teses sobre o conceito de história* (1982), “passar, no passado, a escova a contrapelo [...]”. A história, iluminando determinados momentos, teria, somente por conta de sua ação, um peso desmitificador.

O olhar que observa a partir das imagens dialéticas não basta a Benjamin (1982) para enfrentar a tração do século XIX rumo ao XX em posição de redimi-lo. É nas *Teses sobre o*

conceito de história onde o escritor assume a questão do tempo e a partir daí imagina o olhar sobre o século XIX em ruptura profunda com a ideia linear de progresso indefinido.

Se a civilização ocidental tendeu a estabelecer como hegemônica a linearidade temporal, apenas na experiência do prazer, e não na abstrata, mas sim na histórica, aparece com evidência outra perspectiva do tempo como “tempo emancipação” (p. 154).

A história só teria sentido para os seres humanos se rememorasse o lugar da felicidade. Já o tempo linear se converteu em um obstáculo para a felicidade. “A história não é, então, como pretende a ideologia dominante, a submissão do homem ao tempo linear contínuo, mas sim sua libertação desse tempo” (Agamben, 2003, p. 154).

Em Benjamin, o motor desalienante tem a ver com a história como tão concreta e poeticamente descreve nas *Teses sobre o conceito de história*. O saber vinculado a uma indagação profunda baseada na observação (de objetos, atitudes) que tem como centro a ideia de iluminação profana —como de repente perceber uma situação ou uma verdade, como “relâmpago no instante de perigo”— encontra sustento e se consolida em uma perspectiva messiânica, profética e materialista ao mesmo tempo. Benjamin propõe ir ao encontro dos textos “ao vivo” e submetê-los à própria experiência na contraluz dos ideais do materialismo histórico.

Na nossa opinião, o interesse que têm as teses, hoje em dia, se deve precisamente à impossibilidade de incluí-las em alguma das classificações tradicionais. A partir dessas teses, marxismo, messianismo e redenção não seriam mais termos antagônicos. O convincente estudo legitimador desse cruzamento, *Redenção e utopia*, de M. Löwy, publicado em 1988, permitiu voltar a pensar no vínculo entre messianismo e política, bem como no cruzamento de linguagens e visões de mundo que estariam implicados nessa conjunção.

A proposição com gramática de previsão tem a peculiaridade de narrar a conjuntura e se erguer com desejo de universalidade.

É necessário enfatizar que a perspectiva cristã ligada ao perdão e ao ato de oferecer a outra face não é a da presente tese benjaminiana, mais associável à ideia judaica de Deus, inominável, invisível, uma divindade com fortes mandatos, que castiga e que não necessariamente perdoa. Ou perdoa depois do cumprimento das ações e dos rituais de conciliação. O interessante é que, no cruzamento desse discurso, interage outro, na mesma trama: o das missões do materialismo dialético e o da forte crítica ao positivismo, a crítica, enfim, a acreditar que é possível narrar as coisas “como aconteceram” sem a intervenção dos jogos de poder e das memórias. O mandato para o historiador materialista dialético será fixar, como na retina fotográfica, a conjunção entre sujeito histórico e instante em que a verdade ilumina. E também acender —reencantar?— a faísca da esperança no mesmo movimento da desesperança.

Toda a linguagem —enfatizamos— está banhada de advertência e é semelhante, em sua estrutura, ao discurso profético. Certo é que a recuperação da memória do sensível para o pensamento pode se constituir em uma antecipação de possibilidades não alienadas no futuro que —como vislumbre— aparecem fugazmente nas sociedades presentes. Benjamin não tem uma visão demolidora como Adorno ou Horkheimer com relação às massas. Resgata atitudes que talvez para outros poderiam ser dignas de objeção e revela, assim, uma compreensão mais profunda dos oprimidos. Diz na “Tese 4”: “A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia [...]. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores. Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. O materialismo his-

tórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas”.

Então é a história das lutas –nem sempre em ordem progressiva, e sim oscilante– o que ilumina o presente. Cada novo combate dos oprimidos coloca em xeque a dominação. Benjamin não se inscreve em uma versão evolucionista das lutas, senão que sua ênfase está sobre elas mesmas, na tensão que provocam e no fio de luz às vezes sutil, mas esperançoso, que despertam. Como indica Löwy (2003) ao comentar essa tese, “o sol não é nesse caso, como na tradição da esquerda progressista, o símbolo do advento necessário, inevitável e ‘natural’ de um mundo novo, mas sim da própria luta e da utopia que a inspira” (p. 71).

Referências

- Adorno, T.W. (1971). *Teoría estética*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T.W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T.W. (1999). *Sur Walter Benjamin*. Paris: Allia.
- Adorno, T.W. & Benjamin, W. (1998). *Correspondencia (1928-1940)*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (1975). *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1982). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, W. (1985). *Origine du drame baroque allemand*. Paris: Flammarion.
- Benjamin, W. (1988). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: Península.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes* (Com prólogo de Rolf Tiedemann). Madrid: Akal.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada*. Madrid: Visor.
- Entel, A. (2000). El mundo en un detalle. Notas para una antropología dialéctica en los estudios de comunicación y cultura. *Constelaciones de la Comunicación*, ano 1, nº 1.
- Entel, A. (2008). *Dialéctica de lo sensible - Imágenes entre Leonardo y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Aidós.
- Heller, A. (1989). *Políticas de la posmodernidad*. Barcelona: Península.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza*. Buenos Aires: Paidós.
- Jay, M. (2003, novembro). Devolver la mirada. La respuesta americana a la crítica francesa al ocularcentrismo. *Estudios visuales*, 1.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires: El cielo por asalto. (Trabalho original publicado em 1988)
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- Scholem, G. (1995). *La cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI.

No coração das coisas

Uma paráfrase dos versos de Gilberto Gil em *Super-homem* – “Quem dera todo homem pudesse compreender/ó mãe/quem dera/ser o verão o apogeu da primavera” – ajuda a situar que a modernidade e a publicidade à época de Walter Benjamin estão para a pós-modernidade e a publicidade de nossos dias assim como a primavera está para o apogeu do verão. A primeira é o lajejar, o desabrochar; o segundo é a explosão.

Walter Benjamin, seguindo as pegadas de Baudelaire, refletiu sobre as transformações e as práticas estéticas da modernidade a partir dos *fait-divers* e das manifestações das novas imagens de cidade, no início de um século que iria “descongelando” o inverno oitocentista marcado pela “executabilidade”, obediência e conformidade. Seu texto, frequentemente na forma de fragmentos (conta-se que anotações transbordavam de seus bolsos), é um conjunto de constelações de imagens dialéticas, alegorias, montagens no sentido cinematográfico, de forma aberta e não estanque para constituir uma representação da totalidade social. “A fantasmagoria moderna engendrada pelas mercadorias no plano da publicidade, das arquiteturas, das práticas sociais e da indústria cultural eram, então, o seu foco” (Gomes de Lima & Costa Magalhães, 2010).

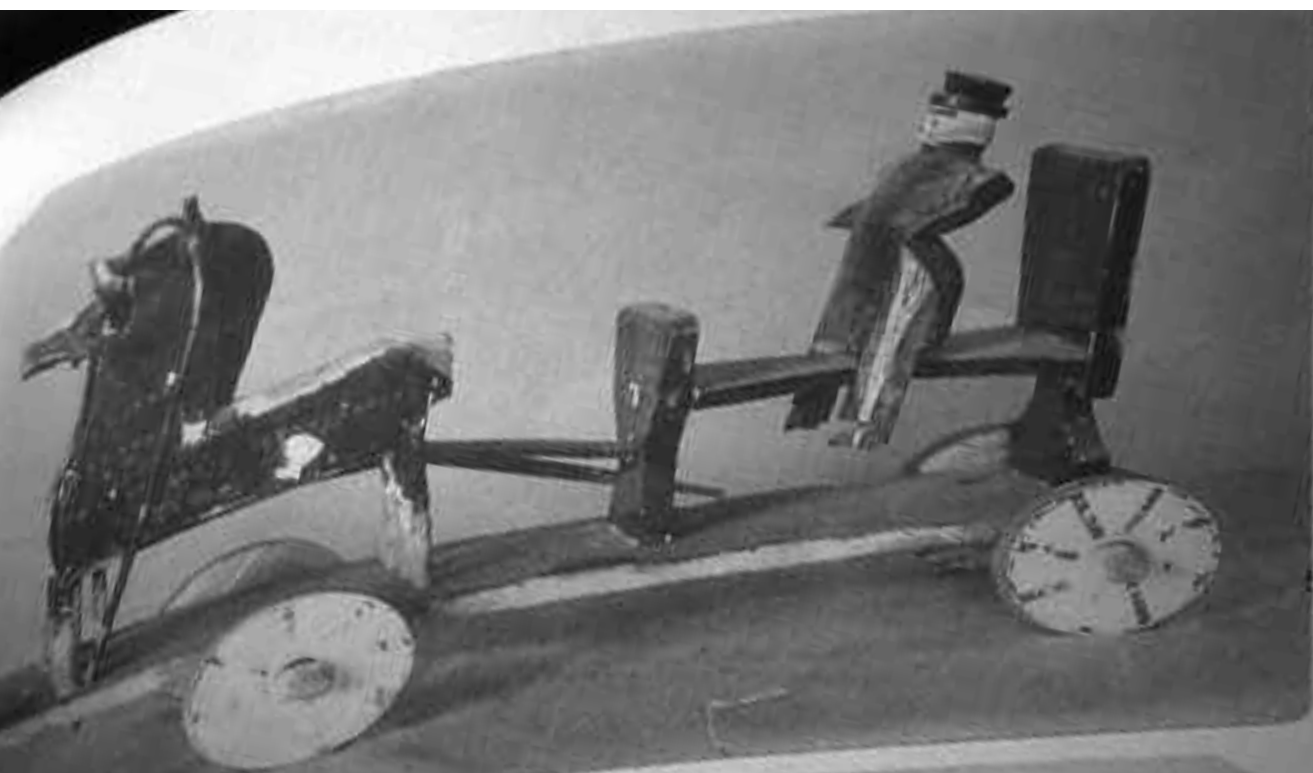
Em “Estas áreas são para alugar”, Walter Benjamin (2012) reflete seu impacto ante a publicidade –que ele compara ao impacto do cinema– e a dificuldade do correto distanciamento da crítica ante um novo tempo que cai “de maneira

demasiado abrasante sobre o corpo da sociedade humana”. Ele diria que “o olhar mais essencial hoje, o olhar mercantil que penetra no coração das coisas, chama-se reclame. Ele desmantela o livre espaço de jogo da contemplação e desloca as coisas para tão perigosamente perto da nossa cara quanto, da tela do cinema, um automóvel crescendo gigantescamente vibra em nossa direção [...], assim o reclame genuíno acelera as coisas em nossa direção e tem um ritmo que corresponde ao bom filme. Com isso, então, a ‘objetividade’ é finalmente despedida [...]. Para o homem da rua, porém, é o dinheiro que aproxima dele as coisas dessa forma, que estabelece o contato conclusivo com elas”.

É a primavera da publicidade, que Benjamin associa a um aquecimento do tecido social, à hegemonia da mercantilização e a uma mudança na forma de experiência dos indivíduos com o mundo, à primeira vista vinculados à tendência ao *bigness*, capaz de conduzir a grandes exteriorizações. Chlorodont, a primeira marca de dentífrico em tubo de metal, e Sleipner ou Sleipner, uma marca de cigarro, chamam a atenção de Walter Benjamin pelo gigantismo, isto é, pelo excesso. Em *Intriga internacional*, um filme de Alfred Hitchcock, o personagem de Cary Grant, um publicitário, já respondia de forma resumida a uma indagação sobre sua profissão: “A publicidade é a arte do exagero”.

Mas a questão, retoma Benjamin (2012), é mais complexa. “O que, afinal, torna os reclames tão superiores à crítica? Não aquilo que

* Bacharel em ciências sociais pela Universidade de São Paulo e especialista em comunicação e branding.



Benjamin-Archiv
Ms. 609

01/55
Ein mit zwei Pferden bespanntes Holzwagenmodell aus dem
Government Waldmuseum ca. ~~1860~~ 1860/1870
G. C. H. S.

diz a vermelha escrita cursiva elétrica –mas a poça de luz que a espelha sobre o asfalto.”

Esse *transbordamento* próprio da publicidade, tão acentuado hoje em dia, pode ser aproximado ao elemento “*aurático*”, do conceito de aura, que é central na análise de Benjamin das alterações provocadas pelas novas técnicas de produção na esfera da cultura. Para Benjamin, a obra autêntica tem uma mítica, uma aura constituída pela autenticidade e pela unicidade. A primeira se relaciona com a materialidade, o substrato físico que envolve a obra e no qual fica registrada sua história, as transformações físicas pelas quais passou. Na visão de Benjamin expressa em “A obra de arte na era da reproduzibilidade técnica” (2008), ele afirma que “a autenticidade é a qualidade que nos permite reconhecer que aquele objeto é, até nossos dias, aquele objeto único sempre idêntico a si mesmo”. A unicidade, por sua vez, está ligada ao valor de culto da obra, ritualístico, a partir do qual a imagem é sacralizada e por isso torna-se única. Para Benjamin, na era da reproduzibilidade técnica a autenticidade e a unicidade da obra de arte são superadas, “a obra de arte se emancipa, pela primeira vez na história, de sua existência parasitária, destacando-se do ritual”, e a aura se atrofia. A obra de arte passa a ter um fundamento ligado à existência material do ser humano, do indivíduo que a engendra. Guiada pela técnica “mais emancipada que jamais existiu”, a obra de arte perde sua unicidade e passa a ser serial; perde seu lugar de culto, desce do altar; e fica mais próxima do cotidiano, do receptor, da dinâmica social, ao encontro do desejo das massas modernas de possuírem o objeto desejado o mais próximo possível. Com isso, retirada do plano ideal e metafísico, a cultura passa a ser vista como uma construção histórica e humana, uma atividade da qual criadores e receptores são coparticipantes, e novos imaginários –um mundo novo pleno de imagens– passam a ser o dominante.

Hoje, o que podemos reconhecer é que os elementos centrais da aura (autenticidade e unicidade) não foram superados, mas *deslocados*, adaptaram-se às mudanças tecnológicas

Isso é particularmente visível no território da publicidade, onde as imagens são simbolicamente colocadas em altos pedestais, inatingíveis aos olhos e ao tato, mas sensíveis ao registro do inconsciente ótico de que falava Benjamin (2008). O que ele comenta em relação ao cinema vale também para o mundo das imagens publicitárias: “Aqui intervém a câmara com inúmeros recursos auxiliares, suas imersões e emersões, suas interrupções e seus isolamentos, suas extensões e suas acelerações, suas ampliações e suas miniaturizações. Ela nos abre pela primeira vez a experiência do inconsciente ótico, do mesmo modo que a psicanálise nos abre a experiência do inconsciente pulsional. De resto, existem entre os dois inconscientes as relações mais estreitas. Pois os múltiplos aspectos que o aparelho pode registrar da realidade situam-se em grande parte *fora* de uma percepção sensível normal. [...] O cinema introduziu uma brecha na velha verdade de Heráclito segundo a qual o mundo dos homens acordados é comum, o dos que dormem é privado. E o fez menos pela descrição do mundo onírico que pela criação de personagens do sonho coletivo [...]”

Se não se pode falar que a auracidade permanece a mesma dos tempos da obra única e sagrada, deve-se perguntar o que, afinal, veem ou buscam e querem ver os consumidores modernos, na iridescência difusa do neon sobre o asfalto.

Roland Barthes, no seu *Mitologias*, escrito entre 1954-1956, dedicado à análise dos mitos cotidianos que, juntos, ajudariam a compor uma ideia da nação francesa, fez uma reflexão interessante em relação à propaganda do sabão em pó Persil. Enfatizando o mergulho para baixo, para a ideia de profundidade contida na propaganda que mostrava o produto dissolvendo, revolvendo todas as impurezas para devolver às roupas sua aparência original, ele comenta: “A França está com um profundo desejo de limpeza”. Em oposição à funcionalidade pura e simples do produto, ele chamava a atenção para outros desejos e valores mais ocultos: o desejo de limpeza moral de uma pátria re-

cém-saída das feridas da guerra, talvez. Em outro contexto, Barthes já chamava a atenção para o fato de que “há sempre um sentido que extravasa o uso do objeto”.

Outro exemplo é o de uma pesquisa realizada em São Paulo junto ao público infanto-juvenil, nos idos de 1970, na qual uma campanha de comerciais de TV de 15” apresentava uma lata do achocolatado Nescau atravessada por um raio estilo Shazam: o pré-teste da campanha revelou que, no breve tempo de exposição, os jovens entrevistados “viam” mais do que o raio. Caravanas de árabes no deserto, uma perseguição no teto de um trem eram “cenas” que não estavam no comercial, mas faziam parte da percepção de aventuras naturalmente associadas ao raio transformador do Super-homem. A campanha teve continuidade com uma extensa série de filmes contando essas aventuras e foi um sucesso.

Nessa passagem do tangível para o intangível, marcas-ícone foram sendo construídas e colocadas em patamares elevados, verdadeiros pedestais. A aura primitiva, associada à sacralidade, foi de certo modo transferida e pode agora ser reconhecida em marcas fortes, com personalidades características e *uniqueness*. Pois, diversamente dos produtos –o que não é novidade–, as marcas são únicas e capazes de catalisar atributos que as tornam identificáveis e familiares aos consumidores. Como se fossem pessoas, elas tem uma “personalidade”, um perfil próprio, uma identidade social. Para se manterem coerentes ao seu jeito de ser –são exuberantes ou simples e objetivas?, controversas, “livres” e desafiadoras, ou mais “pé no chão?” – não precisam ser rígidas, mas, ao contrário, devem ser capazes de acompanhar o espírito do tempo e das mudanças sociais. Elas adquirem também traços próprios em países diversos, refletindo a forma como as nações estão culturalmente organizadas: os americanos valorizam marcas que carregam robustez, traduzida em força, individualidade e masculinidade (o que explica o sucesso de Marlboro); já no Brasil, informalidade, diversão e audácia são atributos valorizados, em linha com o espírito

festivo, mas também empreendedor, que costuma ser associado ao país. E as pessoas se apropriam das marcas como escolhas pessoais diferenciadas, que junto a outras irão compor o seu repertório de marcas e seu “estilo” pessoal, seu jeito de ser. Harley-Davidson, Johnnie Walker, Apple e Nestlé estão entre os melhores exemplos dessa nova “aura”, desse “algo mais”, dessa transfiguração que envolve e ultrapassa o produto a ponto de torná-lo um ícone para grandes massas.

Harley-Davidson é uma marca cult, uma lenda. Nasceu em 1903 em Milwaukee, nos Estados Unidos, sob os cuidados de bons “pais”, os dois fundadores que definiram e legaram para a marca preceitos e princípios incorporados à filosofia da empresa, como o “nós acreditamos no nosso próprio caminho, não importa qual rumo o resto do mundo está tomando; nós acreditamos no céu, não em tetos solares; nós acreditamos na liberdade; nós acreditamos na poeira, nos búfalos, nos vales montanhosos, na vegetação rasteira e em pilotar em direção ao sol; nós acreditamos que a máquina que você pilota diz ao mundo exatamente de que lado você está”. É a marca de motocicletas mais marcante no mundo, tendo sobrevivido à invasão do mercado pelas ninjas, as motos japonesas. Com ela os consumidores compram não apenas uma moto, mas uma máquina “com alma”, um sonho de liberdade, de uma vida sem amarras, algo celebrado no cinema nas imagens de Peter Fonda em *Sem destino*; Schwarzenegger, em *O exterminador do futuro*; *Pulp fiction*, de Quentin Tarantino. Do estilo retrô, de guidão alto e assento baixo, às poderosas e grandes máquinas de hoje, a Harley-Davidson, com seu brilhante cromado e o ronco ensurdecedor de seus motores, hipnotiza os transeuntes onde quer que se reúnam os *harleyros* –a tribo de possuidores que reforça o desejo e o sentimento de fazer parte de um grupo de pessoas especiais (quando compra uma Harley, o consumidor recebe um *welcome package* com o título “bem-vindo à família”). Uma Harley não é um utilitário, mas um estilo de vida, com a aura de companheirismo do

band of brothers, masculinidade, romantismo e sedução. Como observou uma amiga psicanalista, é frequente ver homens na faixa dos 50 anos, ou mais, desmancharem seus casamentos e acabarem comprando uma Harley...

Uma saga familiar, traduzida na determinação de uma família que por três gerações compartilhou a mesma paixão pelo uísque, está também no ponto de partida da marca Johnnie Walker, celebrizada pelo ícone do andarilho e o slogan “*keep walking*”. O encontro entre o *Striding man* e o conceito *keep walking* aconteceu em 1999, pois até então a comunicação era descontínua, com diferentes campanhas anunciando o produto em todo o mundo. A equipe criativa conectou a história com o *Striding man* a partir do reconhecimento de que todo homem quer progredir, realizar novas conquistas na vida. O símbolo do andarilho foi redesenhado ao longo dos anos por artistas plásticos como Basil Partridge, Leo Cheney e Michael Peters. Sua roupa foi alterada ocasionalmente, até a estilização atual da figura. Mas o conceito de “seguir andando” foi mantido. Para comemorar o centenário de criação de seu ícone, em 2008 a agência londrina BBH filmou a história traçada pelo próprio Johnnie Walker, fundador da marca, mostrando-o logo no início empurrando um barril de uísque, seguido por cenas que ilustravam a evolução da humanidade nos últimos cem anos. A força da imagem do andarilho e do conceito *keep walking* é tão grande que mesmo os jovens consumidores –que hoje em dia não consomem uísque, mas cerveja e outros destilados– têm um elevado *recall* da marca e uma grande estima por sua imagem, que para eles parece assumir o papel de um irmão mais velho ou de um conselheiro: ela estimula o jovem a ir adiante, como se lhe dissesse: “Vai, segue em frente, abre o teu caminho na vida, cara!”.

Apple, de Steve Jobs, é outro exemplo de como marcas fortes podem se originar por intensas paixões pessoais –no caso, pela *ultimate* tecnologia, pelo *ultimate* design. Com isso, atingem o coração dos consumidores, pois não são meros artefatos vazios, desprovidos de emoção.

Um tipo de emoção diferente encontramos no caso de uma marca como a Nestlé, na qual diríamos que estão refletidas a racionalidade, a paixão pela qualidade e o respeito cívico típicos do país, aí traduzidos no bom relacionamento com o consumidor.

Marcas-ícone são marcas fortes e podem resistir a pressões vindas de episódios negativos, como no caso da Nike e de seu aproveitamento de mão de obra infantil. Mas o cuidado tem que ser permanente: após Steve Jobs, a Apple tem sido criticada em alguns de seus lançamentos recentes e precisa agora se manter atualizada enquanto objeto de desejo. A própria Harley-Davidson tem recebido críticas no Brasil –que podem ser acompanhadas na internet– por problemas na rede de assistência técnica e no relacionamento com os consumidores.

Outro exemplo no qual se poderia pensar seria a própria psicanálise enquanto “marca” –sua história, inserções sociais e vicissitudes–, já que inegavelmente ela se constituiu, ao lado da tecnologia e da indústria cultural, em uma das grandes marcas do século XX e da contemporaneidade. Em linhas gerais, a passagem de uma marca que se consolidou em termos de credibilidade e como aspiracional e objeto de desejo, para um novo mercado de clientes criado à sombra de terapias alternativas, ou de terapia nenhuma, é algo que exige hoje uma reflexão: se as marcas fazem promessas (e não só as marcas, os votos matrimoniais também), o que a psicanálise pode hoje prometer? O conhecimento, como a tocha de Prometeu, ou os limites do conhecimento? O refúgio da linguagem, em um mundo dilacerado pela hipertrofia da informação? Ou uma antimarca?

Hoje, o que Adorno chamou de indústria cultural, e Edgar Morin associou à “industrialização do espírito”, permanece como um dos temas centrais na reflexão sobre a contemporaneidade. Falar sobre *mass culture* é refletir sobre o nosso tempo e em quase tudo que o implica.

Para Adorno, que na década de 40 cunhou o conceito de indústria cultural, esta surge como um imperativo do capitalismo, pela necessidade de controlar, padronizar e integrar

enormes contingentes de público, comunicando desejos, crenças e valores segundo a lógica de uma sociedade voltada para o consumo. Pela repetição e coerção, e pelo apelo a “personalidades” exibidas pela mídia, a heterogeneidade se dilui e, como nunca antes na história, culturas diversas passam a ter acesso e a compartilhar o mesmo material simbólico. A liberdade de escolha fica restrita ao que é sempre o mesmo –embora cada produto seja apresentado como único. O indivíduo, substituído pela figura do consumidor –classificado e identificado pelo seu consumo–, passa a ser uma ilusão. Para Adorno, a indústria cultural, massificante, não é inofensiva, mas perigosa.

Em outra direção, para Edgar Morin a indústria cultural é dinâmica e se alimenta da dualidade invenção-padronização, abrindo e fechando espaços, adaptando-se ao público e adaptando o público a si mesma, a partir de uma identificação mimética com os ideais éticos e estéticos –que ele denomina de “olimpianos”– propostos pela comunicação de massa.

Nos anos 60, Umberto Eco sintetizou a discussão sobre a cultura de massa em seu livro *Apocalípticos e integrados* –em alusão aos acusadores e defensores da *ré mass media*– buscando um discurso coerente com o fato de que já vivemos um processo inexorável de mudança do homem moderno. Para ele, os integrados acreditam que a comunicação de massa colabora, democraticamente, com a difusão da cultura para além da elite.

Zygmunt Bauman (2008), um dos mais profícuos pensadores da sociedade contemporânea, expande hoje a noção de Adorno chamando a atenção para o fato de que, na organização social de nossos dias, os indivíduos não são apenas promotores de mercadorias, mas tornaram-se, eles mesmos, mercadorias. Remodelando-se como mercadorias, sob constante pressão e sob pena de obsolescência (“*Update or die*” é o nome de um site dedicado às novas tendências), os in-

divíduos são “como produtos que são capazes de obter atenção e atrair demanda de fregueses (empregos, companheiros e outros). [...] Ou melhor, o ambiente existencial que se tornou conhecido como “sociedade de consumidores” se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir dos padrões, e à semelhança, das relações entre os consumidores e os objetos de consumo”. E essa seria a verdade oculta, o segredo mais bem guardado da sociedade de consumo. Com isso, prossegue Bauman, “o grau de soberania em geral atribuído ao sujeito para narrar a atividade de consumo é questionado e posto em dúvida de modo incessante. Como Don Slater assinalou com precisão, o retrato dos consumidores pintado nas descrições eruditas da vida de consumo oscila entre os extremos, de *patetas e idiotas culturais a heróis da modernidade*”. No primeiro polo, os consumidores são ludibriados, manipulados, seduzidos por pressões poderosas e sub-reptícias que lhes retiram a soberania. No segundo, o consumidor encapsula virtudes pelas quais a modernidade deseja ser louvada –como a racionalidade, a autoafirmação e autonomia, a capacidade de autodefinição.

Uma análise contundente da publicidade de nossos dias, das mídias convencionais –TV, rádio, mídia impressa, ações e eventos– às novas mídias informatizadas¹ –deixando de lado a propaganda política, que já assombrava Walter Benjamin no III Reich–, permite afirmar que as duas imagens podem ser verdadeiras; que o consumidor tanto pode estar sendo despossuído, em uma situação, quanto enriquecido, em outra. Existem “anjos” e “demônios”, sim. E existem contradições planetárias.

Na sociedade ocidental hedonista e individualista, algo que sobressai, como assinalava Jean Baudrillard, é o desejo de felicidade. O que explica uma passagem importante do teor das mensagens publicitárias, que hoje buscam ser menos “*product oriented*” –menos orientadas para o produto, suas funções e a satisfação

1. Em www.eideias.nu, de Paula Rizzo, o interessado encontrará uma seleção de exemplos atualizados e inovadores da publicidade digital.

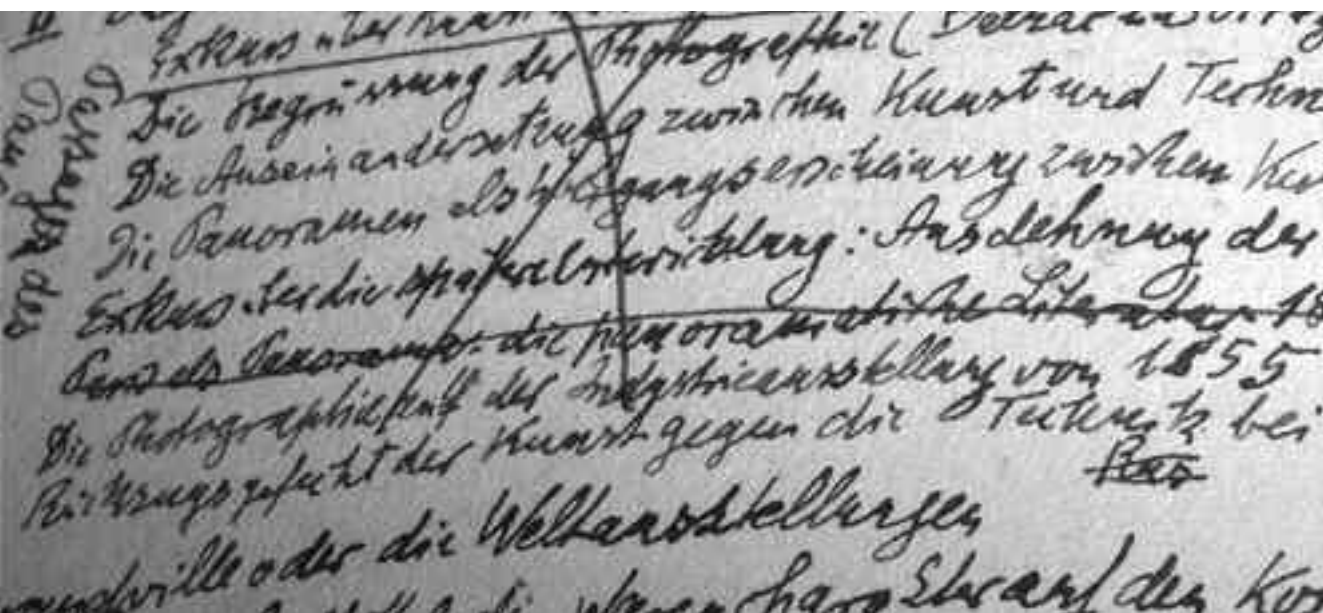
de necessidades– e mais “*consumer oriented*”, mais voltadas para o ganho efetivo dos consumidores com o produto. Nas pesquisas de comunicação, uma pergunta frequente dos consumidores é: “E o que eu ganho com isso?”.

No novo contexto do verão abrasador da publicidade de nossos dias, ficam à mostra a liberdade versus a persuasão, a inventividade, a interatividade, a valorização da estética e do design, a busca de experiências, a motivação de aderir “a um propósito” –porque as pessoas hoje parecem decididamente mais voltadas para a defesa de temas sociais relevantes. A subjetividade ou o individualismo retomam o tema da busca ou da tentativa das coisas únicas e do ser único, com um produto (idealmente) único, para a pessoa diferenciada e única que

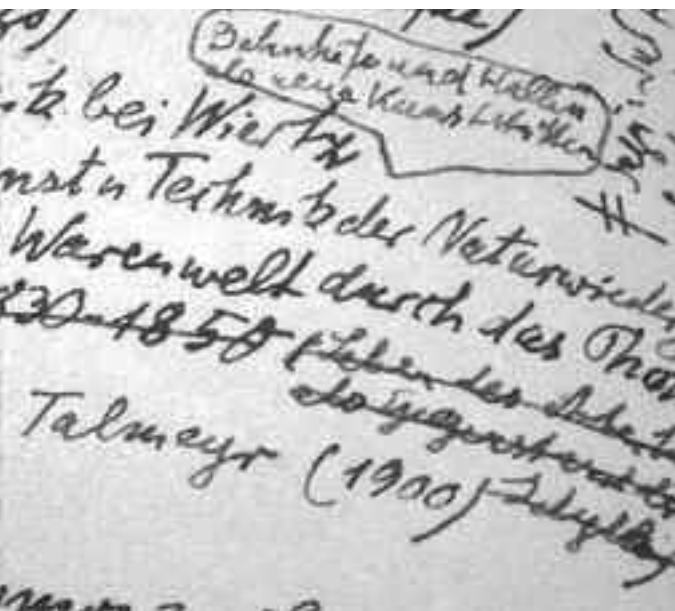
se quer ser: não apenas um genérico, sem alma, sem lastro, sem aura, não apenas um item de consumo ou mais um consumidor. Hoje, assim como o *flâneur* diurno de Baudelaire e Benjamin perambulava pelas ruas para colher sensações, também o consumidor vaga pelas ofertas da publicidade que lhe acenam com novas experiências, descobertas e sensações.

A verdade, dizia Baudrillard, é que a publicidade não mente: encontra-se além do verdadeiro e do falso, falando sobre o mundo, reorganizando-o em signos e ideais. Como parte dos anseios da sociedade, o mundo da publicidade é absolutamente “verdadeiro”.

Walter Benjamin, relacionando o solapamento da arte “aurática” ao processo de “desencantamento” do mundo produzido pela mo-



deraldade, prefigurou em seus fragmentos a imagem desse mundo que estamos construindo. De um lado, temos indivíduos e obras de arte transformados em mercadorias (a tal ponto, diz-se, que o artista chega a ser mais ofuscante que a própria obra de arte); de outro lado, temos um ser humano em constante transformação e em busca de autoexpressão, identidade e unicidade. Se o que se critica é que a publicidade e a arte atuais são meras mercadorias, atendendo à retórica do sistema, por outro lado o que se pode dizer é que cada época tem a sua retórica. Por isso, porque gostaríamos que Walter Benjamin estivesse aqui conosco para continuar a pensar essas contradições, é que sua obra é tão citada, admirada, bem-vinda.



Referências

- Baudrillard, J. (1995). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- Bauman, Z. (2008). *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Benjamin, W., Horkheimer, M., Adorno, T.W. & Habermas, J. (1983). *Textos escolhidos*. (Col. Os Pensadores, Vol. XLVIII). São Paulo: Abril Cultural.
- Benjamin, W. (2008). A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In *Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (2012). Estas áreas são para alugar. In *Obras escolhidas* (Vol. II). São Paulo: Brasiliense.
- Eco, H. (1991). *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Loyola.
- Gomes de Lima, F.G. & Costa Magalhães, S.M. (2010). *Modernidade e declínio da experiência em Walter Benjamin*. Recuperado de: periodicos.uem.br
- Manhães de Azevedo, B. & Nunes de Araújo, M. (2010). A marca Harley-Davidson no Brasil: O sonho e os entraves à reprodução de uma estratégia de sucesso. In *V Encontro Nacional de Estudos de Consumo*, ENEC. Recuperado de: <http://estudos do consumo.com.br>



Aquele anjo ferozmente humano

*Descaminado, enfermo, peregrino
en tenebrosa noche, con pie incierto
la confusión pisando del desierto,
voces en vano dio, pasos sin tino.¹*

LUIS DE GÓNGORA Y ARGOTE,
*De un caminante enfermo
que se enamoró donde fue hospedado*

Sua vida poderia ter figurado no livro *História universal da infâmia*, de J. L. Borges, ou ser o centro de mais uma narrativa do seu precursor literário, as *Vidas imaginárias* de Marcel Schwob. Poderia ter sido um personagem de qualquer um desses livros, já que sua biografia pode ser lida como algo tão imperfeitamente fictício. Uma condensação profética do século XX.

A dificuldade começa quando se trata de definir ou de descrever Walter Benjamin. Trata-se de uma dificuldade semelhante à de analisar um sonho. Devemos ir passo a passo, parte por parte, e nos determos nas associações que cada unidade significativa evoca?

Considerá-lo como um todo, como uma produção holística que se expressa em sua unidade tanto como o faz em suas partes? É necessário entender os símbolos no contexto da história? Ou dessa vez vamos preferir prestar atenção ao estilo, às escolhas estéticas?

Dizer que a obra de Benjamin é dispersa, inconclusa e fragmentária é rigorosamente

certo, escrita como foi, ao ritmo de um exilado entre Frankfurt, Ibiza, Paris; com o dinheiro sempre escasso, proveniente do Instituto de Estudos Sociais, de Frankfurt, e dos amigos, especialmente Grete Karplus-Adorno e Gershom Sholem. A originalidade e o pulsar peculiar dos seus textos não são abarcáveis, no entanto, por esses adjetivos. Não é suficiente, porque, ao mesmo tempo, sua obra tem voz própria, um modo de ver, de pensar e de dizer que lhe confere unidade ontológica. Uma voz e um olhar.

A voz

Em 1921, Benjamin comprou a aquarela de Paul Klee intitulada *Angelus novus*. Por alguns meses, o quadro permaneceu em Munique, na casa de G. Scholem. Em 1932, Benjamin pensou em se suicidar e deixar a pintura de herança para o seu amigo Scholem. Quando emigrou para Paris em 1935, levou a pintura com ele. Em 1940, antes de partir para os Pirineus, fugindo dos nazistas, deixou a aquarela sob os

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

1. “Enfermo, extraviado, peregrino/em tenebrosa noite, o pé incerto/a confusão pisando do deserto/vozes lançou em vão/passos sem tino”, em tradução ao português de Fernando Mendes Vianna.



cuidados de Bataille na Biblioteca Nacional de Paris. Ao terminar a Segunda Guerra Mundial, a obra viajou para os Estados Unidos, onde ficou sob a posse de Theodor Adorno, que a levou consigo quando regressou a Frankfurt. Hoje em dia, a aquarela está no Museu de Israel, em Jerusalém, para onde foi doada pela viúva de Scholem.

Hannah Arendt escreveu sobre Benjamin que, sem ser um poeta, pensava poeticamente, e que fez do uso da metáfora o forte da sua produção. A seção final do texto de Arendt (uma introdução de 50 páginas aos textos publicados em 1968 com o título de “Iluminações”) se chama “O pescador de pérolas” e começa com uma citação de *A tempestade* de Shakespeare: “*Full fathom five thy father lies,/Of his bones are coral made,/Those are pearls that were his eyes./Nothing of him that doth fade/But doth suffer a sea change/Into something rich and strange*”².

Sobre esses versos, Arendt constrói uma metáfora que se desenvolve sobre a citação como uma forma nova e audaz da produção cultural. Ela o chama de “citação destrutiva”. O pai de coral cujos ossos jazem abaixo do mar é o cadáver da tradição histórica. As pérolas que alguma vez foram seus olhos são as citações liberadas a partir do contexto dessa tradição. O pescador de pérolas que arrancou esses tesouros enterrados do cadáver da história e que os trouxe à claridade peregrina da luz crua foi Walter Benjamin.

É a voz que passeia, a voz é o *flâneur* que percorre as cidades que são derrubadas, *sine* corpo, testemunha accidental, um *Angelus novus* em terra e olhando para o passado em ruínas, de costas para o futuro, uma voz que enuncia intuindo o tímpano dos seus contemporâneos: os ainda não nascidos por vir. Como diz Mariana Dimópulos, Benjamin considerou a própria vida como documento do amanhã, e a própria vida como material estético, histórico, especulativo. Uma metafísica do nome a impulsiona: do nome de Beatriz saem, como raios,

as iluminações místicas que permitiram a Dante escrever *A divina comédia*. A mistura de respeito reverencial, místico, com a essência das palavras e da melancolia que se percebe na saudade dos primeiros nomes, perdidos para sempre no silêncio assustador das grandes esferas, como dizia Pascal, são parte da mística judia que alimentou esse caldo grosso de escrita. “E, assim, *A divina comédia* não é outra coisa senão a aura em torno do nome de Beatriz: a exposição mais poderosa de que todas as forças e figuras do cosmos procedem do nome que surge a salvo do amor.”

Talvez como consequência das condições de escrever no exílio, mas também por opção estética, o estilo breve trouxe a condensação como consequência necessária. Ao falar dos que leem o destino nas cartas, diz: “Sabem transpor pausas do destino para aqueles recolhimentos, dos quais só mais tarde percebemos que contiveram o embrião de um curso completamente diferente daquele que nos coube em sorte. Que o destino se paralisa como um coração é algo que percebemos com um terror profundo e venturoso”. Aí há uma ideia hegeliana de existência e essência, uma concepção da história pessoal como uma série de possibilidades, que podemos, como psicanalistas, utilizar para pensar no sentido da análise, objetivos que transcendam o terapêutico.

Escutemos a voz: “Existe um quadro de Klee (1920) intitulado *Angelus novus*. Nele está representado um anjo, que parece na iminência de afastar-se de algo em que crava seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estendidas. O anjo da história deve parecer assim. Ele tem o seu rosto voltado para o passado. Onde diante de nós aparece uma cadeia de acontecimentos, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem gostaria de demorar-se, acordar os mortos e juntar os destroços. Mas do Paraíso sopra uma tempestade que se emaranha

2. “Teu pai está a cinco braças./Dos ossos nasceu coral,/dos olhos, pérolas baças./Tudo nele é perenal;/mas em algo peregrino/transforma-o o mar de contínuo [...]”, em tradução de Carlos Alberto Nunes.

em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual volta as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade³.

O olhar

Primeiro, então, o olhar. Um recorte particular, uma luz que vem do olho, o tempo da piscadela, dão ao objeto o enfoque que permite depois o trabalho. O objeto assim preparado, marinado, picado, pode ser cozido no caldo grosso do pensar que lhe dará a forma evanescente, ambígua e sutil que persiste como um objeto poético-filosófico fértil na mente do leitor.

O mesmo olhar que caçou o *Angelus novus* de Klee se deteve nas vitrines abarrotadas das velhas lojas das passagens de Paris; recortou o relógio do pátio do colégio de Berlim e a manivela do telefone, desprezado e proscrito em um canto; esteve atento, caçador furtivo, para a aparição fugaz de uma parte da nútria, habitante da zona mais periférica do Zoológico de Berlim, perto da entrada da Lichtensteinbrücke, um recanto profético, nas palavras de Benjamin, como “outros lugares abandonados onde parece ter passado tudo o que nos espera”; esse olho nos trouxe as mesinhas ovais, as balaustradas e as tulipas, bem como as toalhinhas com iniciais, as pastas e as pequenas cortinas que permitiam aos burgueses do fim do século XIX viver sem rastros.

A forma esboçada pede um segundo olhar, pede que se volte a pensar. Fica detida, cintilante, esperando uma conclusão. Não é fácil suportar a incompletude. Ficamos como se estivessemos na beira do abismo, esperando algum tipo de final, o aprofundamento de uma promessa, a problematização de uma ideia que o raciocínio possa apreender. Mas Benjamin parece mover-se entre a luz do entendimento e as sombras ou o deslumbramento da sem-razão. O que é ambíguo, fragmentário ou incompleto

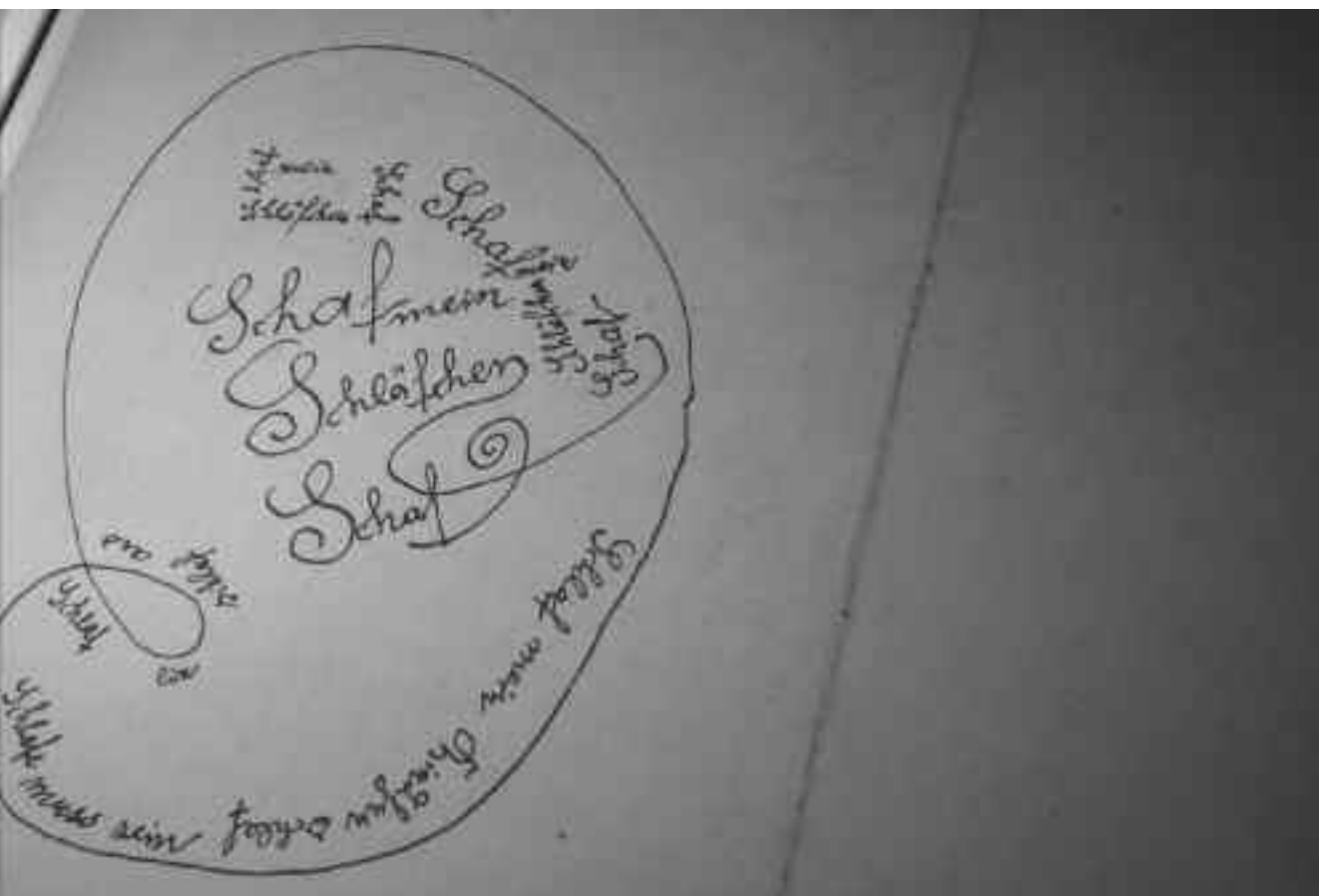
parece querer significar. Sombras que buscam sentidos, som que clama por articulação.

O pensamento

Marxista cujo materialismo dialético se afastava das massas, sionista que nunca chegou a aprender hebreu nem a viajar para a Palestina; aquele que considerava seu trabalho mais importante, *A obra das passagens*, ficou inacabado. Uma série de desenvolvimentos refutados, argumentos e contra-argumentos. Cada nova intuição, cada movimento existencial, cada inicial tomada de posição filosófica, estética, política ficou inacabada, não tanto por cansaço ou falta de forças (que isso também houve), senão, em maior medida, por conta de um debate interno renovado sempre com força. Podemos pensar que enquanto seu amigo e companheiro intelectual Theodor Adorno executou o desenvolvimento teórico da dialética negativa, Benjamin a encarnou mais com a sua vida do que com a sua obra.

Uma maneira de se aproximar, de intuí-lo, é supor que fosse como uma entidade extraordinariamente porosa, alguém aberto às influências do meio, deixando-se formar de modo aparentemente completo e profundo por cada um dos contatos significativos da sua vida, sobretudo pelos intelectuais da época que emitiram obras de conteúdos fortes, ideológicos, políticos, filosóficos. Benjamin parece ceder a cada contato e se transformar, a la Zelig, um pouco em Adorno, um filósofo oriundo da música e cuja concepção da dialética negativa e escritos sobre estética e crítica cultural têm uma consistência e uma profundidade de pensamento que o põem em diálogo com Hegel e Heidegger. Depois em Brecht, cuja escrita poética e teatral privilegia a posição política e de denúncia. Logo em Scholem, e seu interesse erudito pela mística judia. Essa capacidade líquida, diria Baumann, para ser influenciado demonstra logo ser, no entanto, equívoca. Benjamin escolhe seus formadores como Kafka, segundo Borges, aos seus precursores, os encontra por um acaso que ele

3. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.



mesmo poderia ter definido como destinado ou eletivo. As incorporações sucessivas parecem acomodar-se no interior da sua mente em constelações móveis, em combinações químicas oscilantes, em processos cujo modelo poderia ser o do começo da vida orgânica. Uma mistura de aleatoriedade e de delicada alquimia pessoal permite que o marxismo e o sionismo, que a crítica cultural e o gosto por aqueles que leem o destino nas cartas, que o romantismo alemão e a dialética de Hegel se limitem mutuamente, se complementem, se relacionem. Esse tecido orgânico, o coração de um anjo que começa a pulsar discretamente, como um uivo tênue, é formado por diferentes teorias, modelos de pensamento, métodos de investigação (penso no livro das passagens), que poderiam ser descritos como incongruentes, em alguns casos, antagô-

nicos ou contraditórios. No entanto, pulsam. E pulsam na poética personalíssima de Benjamin, que é onde radica a sua potência atual para continuar gerando contemporâneos. Esse coração que bate e que se detém, sincopado, grave, fala com uma voz única, inesquecível como um blues interpretado por Louis Armstrong. Não é a melodia ou a letra, é a voz o que converte Benjamin em um encontro que nunca decepciona e que, no entanto, parece que nunca se consuma. As influências de Benjamin não alcançam o objetivo do recrutamento. Cada novo mentor, cada adesão continua com uma retração, uma negação, uma dobra ou um recorte. É marxista, sim, mas mais da dialética do que da luta de classes. É sionista, sim, mas sem emigrar jamais para a Palestina, nem aprender uma palavra de hebreu, apesar de ter recebido a bolsa

que Scholem lhe conseguiu para esse fim. Esse pequeno não, esse bartlebian “sim, mas” constitui a encarnação do que Adorno formulou em sua obra *Dialética negativa*. Benjamin é a dialética negativa, vive e respira, por assim dizer, em dialética negativa de um modo natural, nada forçado, e de um modo que permite o desenvolvimento de algumas das ideias mais interessantes e revolucionárias que tiveram origem no século XX. Pega cada teoria e a deixa caminhar em sua mente, cumprimentando amigos, conversando com vozes de outras épocas, até que ela se choque com o seu próprio final, com suas contradições dentro da sua mente, e faz com que ela produza algo, sacode-a até que ofereça alguma coisa, que costuma morar, como diria Peter Handke, nos interstícios, nas margens, nas notas de rodapé, mais do que no corpo teórico vigoroso e articulado. Não foi assim que Freud construiu suas teorias?

Com as lascas, então, com os pequenos retalhos, com aquilo que o autor teria desejado jogar fora, mas que por algum motivo não pôde, com aquilo que na cidade se acumula sem ser visto, como, nas vitrines das passagens de Paris, os objetos inúteis, com esses materiais descobertos pelo seu olho de caçador artístico escreveu parágrafos deslumbrantes que resistem a classificações (poesia em prosa, narração, filosofia, crítica cultural, contos).

Releio uma polêmica sobre Benjamin que teve lugar em Buenos Aires, onde participaram Arnoldo Liberman, León Rozitchner, Marcos Aguinis, Héctor Yánover e Silvia Bleichmar, em 1988, publicada na revista *Controversia de Ideas Sionistas*. Tanto o exílio como o final trágico eram tópicos próximos da história recente da Argentina e geraram interessantes debates em torno de suas ideias, de sua vida e de sua morte. O judeu marxista e errante que escolhe o seu destino final: uma figura de indiscutíveis afinidades eletivas com o intelectual latino-americano desterrado e cosmopolita, devastado pela vontade de morder “um pedaço de pão em cas-

telhano”, como clamava César Vallejo. Arnoldo Liberman dá início ao debate com o artigo “A síndrome de Walter Benjamin”, onde expressa que a dúvida diante das opções finais, a impossibilidade de uma decisão transcendental são as características consubstanciais do judeu da diáspora que tornam problemática a sua identidade. Silvia Bleichmar enfatiza a questão da identidade como um sistema de tensões e considera a morte de Benjamin em Portbou “um suicídio que não me atreveria a classificar como melancólico, senão como defesa da identidade do ser”. Rozitchner, por sua vez, trabalha o tema da identidade em chave etimológico-filosófica: “A identidade é um fundamento que não pode ser separado, dividido, compreendido, analisado, porque é o fundamento dos fundamentos”. Diz também que “ser judeu é aceitar que Deus nos abandonou e é não acreditar totalmente que já não somos crianças. Daí que todo judeu seja como o Deus da Sitra Ajra (as forças sinistras). É a esquerda. Todo judeu é de esquerda, se é judeu de verdade”.

Outros tempos, 25 anos se passaram desde então. O que nos diz Benjamin hoje? É a voz, a poética, as ideias o que misteriosamente nos fala a cada cinco, a cada 20 anos, com renovada verdade?

Como diz a página que a cidade de Portbou dedicou, na internet, a Benjamin: se a dimensão intelectual de uma mente pode ser medida pelas portas que abre, a de Walter Benjamin é extraordinária. Benjamin abriu novas vias nos estudos literários, na estética e na teoria da arte, na sociologia e nos estudos sociais, na filosofia e na história. Seus conceitos e intuições iluminaram grande parte da reflexão do presente: exílio e memória, arte e imagem, crítica, linguagem, cidade e vida urbana. Temas que são próximos para nós, psicanalistas latino-americanos, que pensamos a partir de um certo exílio, de uma margem, a contrapelo, com a distância do “sim, mas”, longe da pretensão de qualquer completude, de qualquer centro.



Os personagens de Benjamin

Professo uma prática, a psicanalítica; meu interesse reside naquilo que conforma o sujeito, que o define. O dia acaba, como sempre, e o balanço é o mesmo: uma prática que se orienta mais para a literatura do que para a ciência, apesar de esta última ser também isso, um modo de escrever. Sou adepto de outra escrita, mais próxima da indefinição do ensaio, da reverberação do poema, da defesa do “sentido” da tradução, da experiência da crônica; assumo o caráter fictício que, fazendo com que o relato exista como um relato possível entre outros relatos, constitui indefectivelmente o sujeito. Há na obra de Walter Benjamin uma configuração (prefiguração, talvez?) do sujeito de uma atualidade insuspeita, também de um modo de escutar e de observar este último em relação a uma prática como a psicanalítica. Freud com Benjamin, em mim.

O projeto benjaminiano resiste a qualquer tentativa de estabelecer uma unidade a partir dos seus textos. Pouquíssimas vezes a vida e a obra de um homem *coincidem* tão dramaticamente. Acaso não foi seu suicídio –ocorrido em Portbou em 1940, enquanto fugia da perseguição nazista, com sua judeidade e uma mala preta nas costas– uma fiel representação da sua escrita, caracterizada sempre pela incompletude? Marca trágica e genial da sua existência e do seu pensamento: nada pode ser concluído definitivamente, toda empresa supõe uma construção no precipício. Habitante dos limites, personagem destinado a perpetuar uma

escrita do fragmento e da dispersão, em Benjamin, encontramos uma ensaística que respira com o compasso do transeunte e que se detém para esquadrihar com a minuciosidade do colecionador. Ali um possível sujeito, ali um olhar apressado, que se estabelecem nessas três imagens –transeunte, colecionador, ensaísta— como uma imaginação enervada, de um pensamento sustentado pelo que há de emocional do corpo.

Walter Benjamin, pensador do que nos torna idiotas, denunciante da nossa pretensão de determinar certezas no que está acabado. “Para os grandes homens, as obras concluídas têm menos peso do que aqueles fragmentos em que trabalham ao longo de toda a vida. Pois a conclusão somente enche de uma incomparável alegria o mais débil e disperso, que se sente assim devolvido novamente à sua vida. Para o gênio, qualquer causa, não menos do que os duros revezes da fortuna ou o doce sonho, se integra na assídua laboriosidade da sua oficina, cujo círculo mágico ele delimita no fragmento. O gênio é laboriosidade.” Benjamin, adversário do total: “[...] O todo aparente não é em si mesmo mais do que fragmentação e fissura. O que se esquece na imagem da totalidade acabada, da grandeza, é a finitude, o limite que distingue cada coisa e cada ser de si mesmo”.

Há no transeunte benjaminiano alusões ao *flâneur* de Baudelaire; trata-se de um personagem que, ao procurar asilo na multidão, faz da cidade a sua paisagem e o seu cômodo. Mas,

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

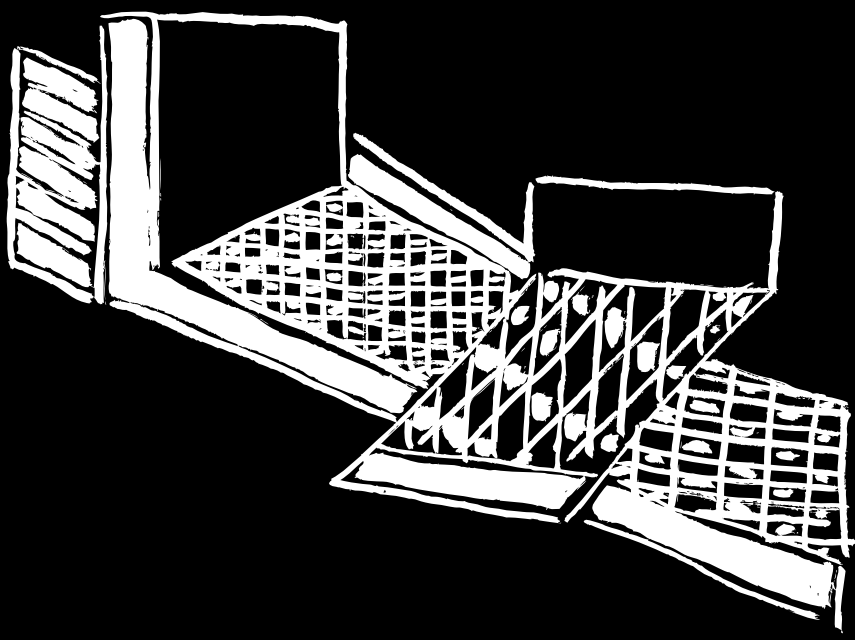
Do colecionismo, praticado por Benjamin até o paroxismo, surge o protótipo de um sujeito que “[...] despoja a mercadoria do seu valor de uso, retira-lhe sua função prática, suspende sua circulação, para incorporá-la a um espaço ordenado e artificioso [...]”. A biblioteca, lugar privilegiado desse acontecimento, torna-se universo, labirinto, leitura sempre em processo que ressignifica o passado e, portanto, a própria vida. O trabalho sobre o livro, sobre o texto, torna-se interminável na medida em que os sentidos pululam de uma dimensão a outra, remodelando visões anteriores, gerando novos significados. O colecionador é o perseguidor incansável de algum sinal escorregadio, o detetive implacável que descobre um texto iluminador, é aquele que detém sua atenção no detalhe e que, a partir daí, reconstrói uma trama, um mundo. Em “Desempacotando minha biblioteca”, Benjamin evidencia a cumplicidade desse sujeito com os seus objetos: “Pois dentro dele [do colecionador] se domiciliaram espíritos ou geniozinhos que fazem com que para o colecionador – e me refiro aqui ao colecionador autêntico, como deve ser – a posse seja a mais íntima relação que se pode ter com as coisas: não que elas estejam vivas dentro dele; é ele que vive dentro delas”.

Perambular perdido até se deixar captar pelo detalhe. Não será esse o *summum* do olhar amoroso? Não é através dessa contemplação que aparece o que há de mais genuíno no sujeito diante da presença do outro? Ali no lugar de onde emerge o verdadeiro nome das coisas, do ser. O significativo mora no minúsculo, no trivial, na insignificância aparente do detalhe. Dirá nosso autor: “Só devassamos o mistério na medida em que o encontramos no cotidiano, graças a uma ótica dialética que vê o cotidiano

como impenetrável e o impenetrável como cotidiano”. Trata-se de um olhar que faz com que renasça a “*aura*”, o “*poético*”, aquela qualidade indizível e originária do ser vivo.

Não existe uma identidade homogênea para o sujeito, assim como também não há uma visão monolítica e eterna sobre o que é a sua história. Apenas no infinitesimal, naquilo que é desconsiderado, é possível detectar o que o distingue. O discreto como alteridade absoluta, como aquilo radicalmente alheio que, paradoxalmente, é também o que há de mais próprio de si; poder ser você mesmo não mais do que na versão de algo que é *outro*. Nesse vislumbre se revela “[...] um músculo que tem força suficiente para contrair o tempo histórico em sua totalidade”, em um agora, atemporal e apocalíptico, que proporciona “[...] a porta estreita por onde o Messias pode entrar”.

Vemos surgir assim o ensaísta, nossa última personificação. Confiante nos sinais que vêm do mundo que o circunda, trabalhando arduamente nas margens do sentido, colocando constantemente o seu saber à prova, o ensaísta mapeia os seus devaneios, retoma suas velhas questões a partir de vértices sempre inéditos, contorna o mapa das suas buscas vitais. Sem dúvida, esse foi Walter Benjamin, um homem que com a sua obra apresentou um sujeito capaz de redimir a história. Theodor Adorno, Bertolt Brecht ou Georges Bataille não puderam evitar a sua morte; tampouco Hannah Arendt, nem Gershom Scholem. Tinha que ser assim. A morte de Benjamin, naquele fatídico 27 de setembro, é para nós como um texto aberto que deve continuar a ser elaborado. Talvez com o seu suicídio o autor desejasse que o futuro fosse algo diferente da acumulação da ruína da barbárie.



Clássica & Moderna

Fabio Herrmann e a máquina de pensar de Freud

Como foi que as ficções freudianas perderam a gravidade heideggeriana, o grave que dá que pensar, e se tornaram meramente sérias? (Herrmann, 2004, p. 71).

Que o *Witz*, que conquista seus títulos de nobreza pelo deslumbramento que suscita, não seja mais do que agressividade, escatologia ou licenciosidade, eis algo que se costuma admitir. Mas que seu mecanismo revele a empresa inconsciente que governa a palavra, como consenti-lo sem resistir?¹

D. Quixote (Cervantes, 1605/2002) nos dá o exemplo prodigioso de uma condição própria do texto clássico na sua capacidade de resistir incessantemente aos discursos críticos que suscita ao longo dos tempos. Na apresentação da edição brasileira de 2002, com tradução de Sergio Molina, Maria Augusta da Costa Vieira aborda a permeabilidade do texto às diversas culturas e apresentações, situando-o no interior de um fervoroso debate entre românticos e realistas no século XX. Alerta-nos para um aspecto, passado ao largo pelos críticos modernos, que havia sido, entretanto, reconhecido como essencial até meados do século XVIII pelos críticos, que encontraram nas aventuras do cavaleiro uma condição excepcional do riso. “Este viés de leitura alterou-se radicalmente a partir do romantismo alemão, que encontrou no texto a plasmação de um novo gênero literário –o romance– e, na ação do cavaleiro, um sentido simbólico. [...] Em meados do século XX, um hispanista britânico, Peter Russel, publica um artigo intitulado ‘*Don Quixote as a funny book*’, em que reivindica o riso para a obra de Cervantes. Trata-se de um alerta para a crítica cervantina que vinha insistindo em um esquecimento imperdoável: os estudiosos do *Quixote* já não levavam em conta que acima de tudo a obra tinha sido concebida para suscitar o riso. [...] O propósito de Russell é examinar o passado e recuperar um filão da fortuna crítica, reconhecendo desde já que o valor literário pode estar tanto no sério como no cômico” (p. 19).

A oportunidade de reler Fabio Herrmann a partir do argumento proposto pela seção Clássica & moderna não deixa de favorecer a tarefa nada simples de abordar a obra extensa, complexa, desse autor. Sua escrita extremamente refinada, aforística, irônica, esquivando-se consistentemente de tentativas de assimilação pelo discurso de qualquer das correntes psicanalíticas, impõe-se *classi-*

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. Prefácio de Jean-Claude Lavie (1988). In Freud, S. (1905/1988). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, p. 10. Paris: Gallimard.

camente por sua força de resistência. O autor, coerente com seu estilo, não quer se filiar a nenhuma corrente de pensamento psicanalítica. Por sua vocação, por seu projeto, parafraseando definição do texto clássico de Ítalo Calvino (1985/1993)², a obra de Fabio Herrmann poderia ser considerada como um esforço de *recuperar um filão de fortuna crítica* atravessando nuvens de discursos escolásticos que se formam incessantemente em torno da ideia psicanalítica.

Que as poucas linhas do parágrafo que segue, escrito como introdução a um de seus últimos livros, *A infância de Adão e outras ficções freudianas*, nos sirvam para degustar preliminarmente a inextrincável composição de gravidade e ironia que sustenta a escrita do autor: “Assim como a teoria freudiana, quando unificada na abstração dos comentaristas sérios, converte-se na doutrina que deveria alvejar e fica sem seus erros necessários, não pode mais ser resgatada pela ironia, vê sua metapsicologia convertida num avatar extemporâneo do sistema metafísico, perde sua ironia e perde seus ironistas socráticos. A análise do homem, empreendida em *A infância de Adão*, não é em suma uma análise existencial, não é um empreendimento filosófico, não é literatura experimental, nem sequer é uma súplica da psicanálise. Mesmo quando reúne seus principais conceitos. É só uma psicanálise, o retrato falado do que imaginamos ser uma psicanálise vista de dentro por seu *daimon*, o riso humano de um deus agnóstico, descrente de si, mas fiel à ironia curativa” (Herrmann, 2007, p. 21).

Apresentar o pensamento de Fabio Herrmann pela vertente do riso levamos a considerar a ideia paradoxal de que este decorre da *gravidade* de um pensamento que se consagrou à elaboração de *uma crítica da razão psicanalítica*, como já se disse (Mezan, 1986). “Grave é o caráter do que tem importância, daquilo que pode trazer graves consequências: a gravidade da questão, do problema”³ Na contramão da seriedade, gravidade que promove ruptura com a solenidade dos discursos doutrinários.

A ironia curativa do método é figurada por Herrmann pelo célebre poema de Malarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*. A história da psicanálise como resistência à psicanálise, texto de 2002 ainda inédito, que abre suas “meditações” em *Da clínica extensa à alta teoria* (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

“O poema mais rigoroso de quantos já se escreveram, a estratégia mais consequente, a interpretação mais precisa criam apenas a condição: contam, sob tal aspecto, como o triplo agitar da mão antes de rolar os dados, garantia de imparcialidade, não previsão do resultado. E a teoria resultante não passa de condição do lance seguinte. Eis a imagem justa de nosso trabalho” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Toute pensée émet un coup de dés quer dizer: interpretação alguma abolirá o jogo de dados, o método interpretativo. A verdade da interpretação está no vórtice que sobrevém à ruptura: a teoria psicanalítica vale como um jogo de dados, como ruptura de campo. Da gravidade ao riso: “O rigor mais absoluto levado ao extremo inimaginável é tão somente a condição necessária para um jogo de dados” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

2. Calvino formula assim essa condição: “Um texto clássico é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente as repele para longe”, p. 12.

3. De acordo com o dicionário de língua francesa *Le petit Robert*, à pág. 888.

Glosando o poema de Mallarmé, Fabio Herrmann evoca a figura do naufrágio de um transatlântico em uma banheira. Denuncia o caráter absurdo da crise da psicanálise ao enfrentar os desafios do homem contemporâneo pelo estreitamento do horizonte de sua vocação, pelo esquecimento da potência heurística da invenção freudiana.

O apego ao método interpretativo é o único recurso contra a reificação das teorias. Escreve: “Ao criar a psicanálise Freud [...] era o Mestre então, jogando seus dados. A história sexual do desenvolvimento, por exemplo, rompia com o cognitivismo pueril da psicologia do seu tempo, seu aparelho psíquico problematizava a soberania da consciência e a miopia da razão –que nunca soube medir seus limites, nas palavras de Bataille–, sem cair na cegueira do sentimento, o qual desconhece até o que significa medir. Sua teoria vale, pois, como um lance de dados, ou, em nossa expressão, como ruptura de campo. Nós a transformamos em doutrina, passando a acreditar piamente em sua *theoretische Fiktion*” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Marilsa Taffarel (2005) estuda a obra de Herrmann a partir de seus próprios argumentos, sua fundamentação, assim como através do cotejo com outras visões de método vigentes dentro do movimento analítico, situando a proposta metodológica da Teoria dos Campos no espaço psicanalítico americano e europeu. Persegue a ideia de que a história da psicanálise é feita de esquecimentos e recuperações do método psicanalítico. Encontra dois exemplos marcantes de recuperação da potência heurística do método, em Klein e Bion, e de esquecimento, em Anna Freud e na *ego psychology*.

Para a Teoria dos Campos, escreve: “A análise funciona, *apesar do uso dogmático das teorias* pelas Escolas, pelo efeito liberador de novas representações que emergem de uma interpretação, pelo seu efeito de ruptura, não pelo seu caráter explicativo [...]. A interpretação trabalha buscando ‘a ampliação das brechas, das falhas de sentido até o seu completo eclipse, com a subsequente desarticulação da estrutura’” (p. 68).

A autora procura elucidar o fundamento epistemológico da interpretação psicanalítica através de uma contraposição ao método hermenêutico na filosofia e nas ciências humanas. Propor a ruptura de campo como motor da atividade interpretativa é recusar a força explicativa de interpretações próprias do conhecimento hermenêutico. Ao “arrancar o objeto das contextualizações que o obscurecem, sem, no entanto, colocá-lo em outro contexto, por exemplo, o contexto das teorias, a concepção metodológica de Herrmann evidencia um direcionamento anticontextual e anti-hermenêutico” (p. 68). Esse direcionamento aproxima a descontextualização admitida pela Teoria dos Campos do método desconstrutivo de Derrida e da interpretação como *des-tradução* de Laplanche.⁴

A posição excêntrica da psicanálise em relação às ciências humanas, a perspectiva de que a psicanálise não é um humanismo, foi anunciada por Michel Foucault nos anos 60. Ao realizar sua arqueologia das ciências humanas, inaugurou uma perspectiva que penetraria os enigmas do humano liberta da visada

4. O ponto de vista de Laplanche (1994-1998) é explicitado em *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, 1994, pp. 243-262. Também em *Narrativité et herméneutique: quelques propositions*. In Laplanche, J.L. (1998). *Entre seduction et inspiration: L'homme*, pp. 293-300.

humanizadora das ciências humanas. “A psicanálise (diversamente das ciências humanas) encaminha-se para o momento –inacessível, por definição, a todo o conhecimento teórico do homem, a toda apreensão contínua em termos de significação, de conflito e de função– em que os conteúdos da consciência articulam-se com a finitude do homem, ou antes ficam abertos a ela” (Foucault, 1966, pp. 485-486). Sobre Foucault, comenta Fabio Herrmann: “Michel Foucault [...] percebeu algo de fundamental: a psicanálise atravessa –faz uma perfusão– as ciências humanas; *a psicanálise não é uma ciência humana porque ela dissolve o homem*, porém Foucault não tinha experiência da intimidade da clínica; não a intimidade com o paciente, mas com o homem dissolvido”.⁵

A intimidade com o homem dissolvido faz-se pela crise representacional alcançada através do movimento de um diálogo. O homem psicanalítico é um homem em sua condição de trânsito subjetivo em análise. Para Herrmann (1999): “O homem psicanalítico é o ser do método da psicanálise, transferencial e descentrado internamente, dividido e múltiplo no íntimo de suas operações, este que aparece na sessão por efeito da ruptura de campo: o Homem Psicanalítico é um ser da estranheza” (p. 17).

A radicalidade dessa perspectiva anti-hermenêutica –desde que análise é, em sua essência, crise representacional– põe *gravemente* em questão o estatuto da teoria, seu modo de produção. “Questão crucial do modo de produção das teorias psicanalíticas, as teorias em estado clínico fulguram por um instante e logo se desfazem por ruptura de campo deixando entrever, no vórtice, seus componentes e suas potencialidades inexploradas. Quando uma teoria é utilizada ao modo de uma ferramenta interpretante, como deve ser, ela está em permanente criação” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Jogo de dados, aposta de que a análise funciona, *apesar do uso dogmático das teorias* pelas Escolas, pelo efeito liberador de novas representações que emergem de uma interpretação, ou seja, fundamentalmente pelo seu efeito de ruptura. O método produtor de rupturas é consubstancial ao mecanismo da empresa inconsciente que governa a palavra. Como não reconhecer aí o mecanismo do *Witz* do qual Freud revelou a íntima relação com o inconsciente?

No prefácio da tradução francesa dirigida por J.-B. Pontalis de *O chiste e sua relação com o inconsciente*, Jean-Claude Lavie escreve: “Por que curioso viés o chiste, mais aparentado ao risível que ao mórbido, pôde atrair a atenção de Freud e retê-la ao ponto de tornar-se objeto de uma pesquisa tão documentada quanto minuciosa, fornecendo-lhe matéria de um tratado de quase 300 páginas? Como esse singular interesse pôde incitá-lo a por em obra e redigir *O chiste e sua relação com o inconsciente* ao mesmo tempo em que os célebres *Três ensaios sobre a teoria sexual?*” (p. 9).⁶

Witz foi traduzido em português, assim como em espanhol, por “chiste”, termo que padece das mesmas limitações que seu correspondente francês “*mot d’esprit*” ao traduzir o que o alemão designa tanto como uma faculdade quanto o seu produto. *Witz* tem, em alemão, o sentido de “jogo de palavras”, mas também daquilo que o produz e, mais amplamente, de inventar uma combinação

5. A intimidade da clínica, aula registrada em vídeo. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=ElOV0OdNkK>

6. In Freud, S. (1905/1988). *Le mot d’esprit et sa relation à l’inconscient*. Paris: Gallimard.

de coisas heterogêneas, que permanece intraduzível. Em nota preliminar a essa tradução, escreve Pontalis: *Witz* “designa na tradição alemã [...] um tipo de espírito ‘ou talvez o espírito típico’ (*l’esprit type*), aquele que apreende por um lance de olhar, na rapidez de um golpe, [...] as relações novas, inéditas, em suma, criativas que é capaz de desvelar” (p. 33).⁷ O *Witz* tem assim ligação com o fragmento, com a descoberta, a surpresa (inclusive para seu autor). Por essa ligação com o inconsciente, o *Witz*, assim como o método, é algo que nos acontece. “Método é o que nos acontece, ele nos escolhe quando praticamos psicanálise, não o escolhemos” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Evocando o *Witz* procuramos uma via para a ideia de *espessura ontológica do método*. Ideia de difícil apreensão, mas crucial à Teoria dos Campos. É preciso, antes de mais nada, distingui-la de “técnica”, a técnica está no âmbito de nossa escolha. Já o método, operando através da ruptura de relações de um determinado campo constitutivo de nossa consciência –assim como o *Witz*–, nos surpreende na desarticulação dos nexos que sustentavam nossa consciência. O método é o inconsciente da prática.

Como aceitar sem resistir à ideia de atribuição de uma espessura ontológica ao método psicanalítico? Como sustentar a exigência de rigor de um pensamento em completa abstinência de conteúdos representativos?

Entre o analisando e o analista, em uníssono –mas discrepantemente– se constrói um vazio. Não são as pessoas, a dupla, que o constrói, mas o método constituindo o vazio como nascedouro da interpretação. “O método é pois um vazio produtor, um nada organizado e um vazio organizador, pura estruturação da clínica.”⁸

A recuperação do método para Fabio Herrmann equivale à recuperação de um olvido original. Olvido original –e não temporal– pois trata-se de pensar em uma anterioridade lógica; o sentido logicamente anterior do método aos de teoria e de terapia, atribuídos por Freud ao termo psicanálise. “O método, talvez nunca o tenhamos conhecido; mas, como ensina a psicanálise acerca do estranho, é provável que o desconhecido seja o mais conhecido que se esqueceu por um olvido original” (Herrmann, 1991, p. 6).

Herrmann partiu de um esforço de esclarecimento da forma essencial do saber e da eficácia da clínica de onde nasceu a ideia de ruptura de campo. Concentra-se esse trabalho, de recuperação da unidade essencial da disciplina psicanalítica, em uma depuração, de um ponto de vista epistemológico, do pensamento freudiano, na trilogia *Andaimes do real*.⁹ Os livros que vieram a seguir, *O divã a passeio*, *A psique e o eu*, *A infância de Adão*, “dialogam com uma certa orla interior da invenção freudiana, onde ciência e literatura andam juntas” (Herrmann, 2002, p. 7). Nesses livros o solo epistemológico explorado encontra progressivamente os fundamentos de nossa disciplina na ficção.

7. In Freud, S. (1905/1988). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*. Paris: Gallimard.

8. Essa ideia foi explorada anteriormente. Schaffa, S. (2006). Freud e o pensamento por ruptura de campo. In Herrmann et al. (organizadores). (2008). *Ruptura de campo: Crítica e clínica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 33-57.

9. Volume I, O método da psicanálise (1991); volume II, Psicanálise do cotidiano (1997); volume III, Psicanálise da crença (1998). Um esforço de reconstituição do caminho da construção do pensamento de Herrmann. In Herrmann, L. (2007). *Andaimes do real: A construção de um pensamento*.

Na apresentação de *A infância de Adão*, escreve: “A ficção [...] permite capturar o instante em que a emoção viva mostra sua lógica rigorosa, em que a história se transforma em transferência, em que as duplicações sub-reptícias do sujeito se cristalizam em palavras contraditórias de sentidos em vórtice” (Herrmann, 2002, p. 7). “Que faz um escritor de ficção? [...] Cria um certo mundo de regras coerentes. Um mundo que espelha o mundo real” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Discutindo a relação entre psicanálise e literatura na Teoria dos Campos, Noemi Moritz Kon (Meyer, A.; Kon, N. M. & Schaffa, S., 2007) aproxima-a da perspectiva literária de Roland Barthes. Fabio Herrmann abandona o território da “ciência regular” para visar a “verdade peculiar à literatura”. Herrmann “nos situa em relação a essa força geradora de saber da literatura tal como a concebe Roland Barthes: ‘Essa trapaça salutar, essa esquiwa, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim, literatura. [...] A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distancia que a literatura nos importa.’” (p. 167).

Para Fabio Herrmann, “o historiador, o cientista político, o antropólogo valem-se da literatura, como processo análogo ao pensamento, e da filosofia, essa outra vertente da literatura, como instrumento de formulação de hipóteses. [...] O reino do análogo da psicanálise é a ficção, sendo pois nossas teorias quase ficções literárias – como a física, por exemplo, é quase matemática. Se a metáfora poética essencial da física dá-se em suas equações, nossa metáfora poética essencial realiza-se na ruptura interpretante da teoria” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Como foi que as ficções freudianas perderam a gravidade heideggeriana, o grave que dá que pensar, e se tornaram meramente sérias? Resposta: pela repetição. “Não só é séria a repetição como repetitiva a seriedade” (Herrmann, 2002, 2003, 2004). Fabio Herrmann faz o diagnóstico de um tédio do qual padece a nossa disciplina.

O tédio epistemológico, texto inédito, busca em James Joyce¹⁰ o interpretante da crise atual da disciplina: “[...] Falta à psicanálise, porventura, o que não faltava ao pensamento freudiano, um Mulligan, o *daimon* irônico de Stephen Dedalus, ou melhor, seu *therapon* a insuflar as contradições entre sentimentos e intelecto, e a levar ao ridículo a pretenciosa certeza das referências teóricas. Hoje talvez não seja ainda demasiado tarde para transformar a ironia em método, à meia voz, enquanto a oficialidade se distrai a brincar de *Titanic* na banheira” (Herrmann, 2004b, p. 72).

Herrmann lembra com humor que “Italo Svevo, o autor de *A consciência de Zeno* [...] e reverente amigo de Joyce, convida os psicanalistas a dedicar sua atenção ao *Ulisses*, que a merece mais que aquela pobre Gradiva”. Lembra ainda que “*Ulisses* ficou conhecido como o romance para acabar com todos os romances, quem sabe também conosco”. Dentro de tal perspectiva, nada mais absurdo do que pretender aplicar a doutrina psicanalítica a uma obra que é o vórtice de todas as interpretações: “Fico imaginando o efeito de uma interpretação edípica da relação de Stephen com a mãe morta, ao estilo da análise do

10. Herrmann, F. (2002, 2003, 2004). Quem? Hoje, Joyce, capítulo II da Segunda Meditação Clínica, citado por Meyer, A. et al. (2007).

Hamlet por Jones. Talvez concluísse pela suposição de certa ambivalência com relação à figura materna¹¹.

Fulgurância e liberdade de um *Witz* estonteante de mais de mil páginas – como não pensar na exclamação de Anthony Burgess: “*A great comic vision, one of the few books of the world that can make us laugh aloud on nearly every page*”.¹² Para Herrmann: “A comicidade não é apenas o sintoma essencial do drama humano desnudado, é também a forma de o desnudar, não é o avesso do drama, mas o drama virado do avesso, as entranhas da alma à mostra: *Ulisses* inventou a psicanálise cômica por excelência”.¹³

Herrmann encontra na obra de Joyce um interpretante da condição clínica do *ser em trânsito*, do regime transferencial da palavra analítica. A escrita de Joyce, *delírio às avessas*, é o lugar da experiência de um vórtice temporal, dimensão temporal do homem psicanalítico: “O delírio às avessas restabelece a forma concreta da experiência humana, uma composição de possíveis, disposta em camadas, uma torta de mil-folhas da alma”.¹⁴

A escrita de Joyce, antídoto contra o tédio epistemológico, ultrapassa continuamente nossa resistência contra “experimentar o universo dos possíveis, a quase ilimitada variedade das possibilidades de experiência de que é dotada a alma humana”.¹⁵ Para Herrmann, “Joyce escreveu livros impossíveis de objetivar e incorporar com propriedade, e usar e recombinar com alguma garantia”.¹⁶ Fascinação tal pela *torta de mil-folhas* do mestre de Dublin é conhecidamente a de Jacques Lacan.

Em sua conferência de 16 de junho de 1975, à abertura do Simpósio Internacional James Joyce, que levará o conferencista a uma frequência assídua da obra do autor irlandês, Jaques Lacan (1975-1976/2005, pp. 161-9) cita a observação célebre de Joyce segundo a qual ele queria assegurar sua imortalidade enquanto, pelos próximos séculos, os professores se ocupassem em decifrar os enigmas que transbordam de *Ulisses*. E, no entanto, face a essa provocação dirigida a seus críticos, “Lacan reage evitando se tornar simplesmente um glosador e em sua intervenção coloca-se no interior de um discurso de analista, e não do discurso universitário que presume um saber ‘que se trataria de acumular antes de falar’, um saber ‘que não queira deixar seu inconsciente interferir em sua escrita’” (Rabaté, 2005, p. 165).

Resultado dessa frequência assídua, a tentação inicial de Lacan de abordar por um ângulo psicobiográfico a obra¹⁷ é largamente ultrapassada. É certo que para Lacan o mecanismo do *sinthome* tenha um sentido psicobiográfico como

11. Todas as citações do parágrafo se referem a Herrmann, F. (2002, 2003, 2004). Quem? Hoje, Joyce, capítulo II da Segunda Meditação Clínica.

12. Citado por Penguin Group. Recuperado de <http://www.us.penguin.com/nf/Book/BookDisplay/0,,9780141181264,00.html>

13. Herrmann, F. (2002, 2003, 2004). Quem? Hoje, Joyce, capítulo II da Segunda Meditação Clínica.

14. Citado por Meyer, A. et al. (2007), pp. 164-165.

15. Id.

16. Id.

17. Que verificamos através de uma certa correspondência entre Joyce e Stephen Dedalus de *O retrato de um artista enquanto jovem*, estabelecida por Lacan. Cf. Lacan, J. (1975-1976/2005). Joyce était-il fou?. *Séminaire XXIII, Le sinthome*.

sublinha Rabaté (2005): “Joyce escolhe uma carreira artística a fim de compensar a carência de um pai brilhante, mas inapto para o seu papel. [...] A escrita opera em lugar da paternidade simbólica inscrevendo-se nessa falha” (p. 169). Mas o *ego scriptor* (Pound) impõe-se a Lacan levando-o a rever seu pensamento anterior. Observa com agudeza Rabaté (2005) que, ao referir-se a Joyce, “Lacan escreve ‘ego’ como se faz em inglês, e não ‘moi’, que traduz tradicionalmente o *Ich* em francês. Isso sugere uma nova leitura da *ego psychology*, menos crítica talvez que a dos anos 50 [...]” (p. 170). A fascinação de Lacan por Joyce levou Nestor Braustein a sugerir que Joyce tornou-se pouco a pouco o duplo de Lacan, um *Doppelgänger* literário, um *ego* que transita de Joyce a Lacan. “Joyce, que sempre se recusou a ser psicanalisado, mas cujo nome repete e traduz o de Freud, parece assumir o papel de psicanalista selvagem de Lacan –ao menos na medida em que revela um comum narcisismo de *ego escritor*”(p. 172).

“Jacques Lacan –assim o imagino com admiração, mas jamais poderia estar seguro– pretendia denunciar a repetição monótona das interpretações correntes. [...] Como é possível que seus desafios tenham se convertido em matéria de repetição interminável ou que se imitem infinitamente suas denúncias da imitação? Resposta: é perfeitamente possível –tanto que acontece–, pois, de mãos dadas, adesão e recusa levantam o estandarte da irreconciliação. A irreconciliação com o pensamento odeia o humor e, como Sócrates, Lacan foi um ironista: os amigos irreconciliáveis contam cem vezes a mesma piada para ver que mata melhor”.¹⁸

O amor irreconciliável do leitor pela obra, eis o que o impede de tomá-la como *funny book*. Como observa ainda Burgess (1965/1994): “Dois paraísos para estudiosos, *Ulisses* e *Finnegans wake* são, por causa da quantidade de pesquisa que os cerca, cada vez mais vistos como códigos místicos e cada vez menos como romances magistrais que visam entreter” (p. 7).

Assim com Cervantes, com Joyce, com Freud. E seus leitores. No ensaio “O atrito do papel”, ao analisar a relação entre o pensamento de Freud e a psicanálise, Herrmann (2004b) confronta-nos com a questão do pensamento e da resistência: “A interpretação que faz a comunidade de leitores de uma obra é como um traçado que ligasse os pontos mais bem aceitos, desrespeitando a intenção do autor. Falando psicanaliticamente, as zonas de resistência aparecem decalcadas ao revés na leitura estabelecida de uma obra, ficando o pensamento essencial –aquilo que faz pensar, que transmite, heideggerianamente, o *dom de pensar*, sendo, por conseguinte, o que há de *grave* numa obra –como exato traçado lacunar [...]. Isto que transmitimos ao escrever, o pensamento com o qual capacitamos o leitor, não é, senão muito aproximadamente, o instrumento de que nos valem nós mesmos ao pensar” (p. 62).

Entre as lacunas da *história da psicanálise como história de resistência à psicanálise*, Fabio Herrmann, ao demarcar o método –gravidade e humor–, nos quis devolver, liberada do peso das doutrinas, a máquina de pensar de Freud.

18. Herrmann, F. (1991c). Um morto contra a morte. Texto preparado em homenagem aos dez anos da morte de Jacques Lacan.

Referências

- Burgess, A. (1994). *Homem comum enfim. Uma introdução a James Joyce para o leitor comum*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1965)
- Calvino, I. (1993). *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1985)
- Cervantes, M. (2002). *D. Quixote de La Mancha* (S. Molina, trad.; apresentação de Maria Augusta da Costa Vieira). São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1605)
- Foucault, M. (1966). *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Lisboa: Portugalia Editora.
- Freud, S. (1988). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (Tradução do alemão por Dénis Messier; prefácio de Jean-Claude Lavie). Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1905)
- Herrmann, F. (1991). *Andaimos do real. O método da psicanálise*. São Paulo: Editora Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1979)
- Herrmann, F. (1991b). *Clínica psicanalítica: A arte da interpretação*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Herrmann, F. (1991c). Um morto contra a morte. Recuperado de: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/um-morto-contra-a-morte/>
- Herrmann, F. (1992). *O divã a passeio*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Herrmann, F. (1997). *Psicanálise do quotidiano*. São Paulo: Editora Artes Médicas.
- Herrmann, F. (1998). *Psicanálise da crença*. São Paulo: Editora Artes Médicas.
- Herrmann, F. (1999). *A psique e o eu*. São Paulo: Editora Hepsyché.
- Herrmann, F. (2001). *Introdução à teoria dos campos*. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2002). *A infância de Adão e outras ficções freudianas*. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2002, 2003, 2004). *Da clínica extensa à alta teoria. Meditações clínicas*. Curso ministrado na SBPSP e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-USP. Texto da transcrição inédito.
- Herrmann, F. (2004). Sobre a infância de Adão. *Percurso - Revista de Psicanálise*, 38, ano XIX, pp. 21-22. 2007.
- Herrmann, F. (2004b). O pensamento de Freud e a psicanálise: O atrito do papel. *Ide - Psicanálise e Cultura*, 48. 2009.
- Herrmann, F. (2005). A intimidade da clínica. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=ElOV0OdNkKc>
- Herrmann, L. (2007). *Andaimos do real: A construção de um pensamento*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Lacan, J. (2005). *Le séminaire livre XXIII, Le sinthome*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1975-1976)
- Laplanche, J. L. (1999). *Entre séduction et inspiration: L'homme*. Paris: PUF.
- Meyer, A.; Kon, N. M.; Schaffa, S. (2007). Debates: O homem psicanalítico é um ser da estranheza. *Percurso - Revista de Psicanálise*, 38, ano XIX.
- Mezan, R. (1986). A reinvenção da psicanálise. *Percurso - Revista de Psicanálise*, 38, ano XIX, pp. 187-194. 2007.
- Schaffa, S. (2006). Ruptura de campo crítica e clínica. In *IV Encontro Psicanalítico da Teoria dos Campos por Escrito* (pp. 33-57). São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.
- Taffarel, M. (2005). *O método psicanalítico: Sua identificação na história da psicanálise e sua relação com o método nas ciências*. Doutorado em psicologia clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Rabaté, J.-M. (2005). *Qui jouit de la joie de Joyce?* In *Lacan & la littérature*. Paris: Editions Manucius.
- Robert, P. (1988). *Le petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris: Le Robert.

Cidades Invisíveis



Bogotá, 2.600 metros mais perto das estrelas

A cidade não conta o seu passado, ela o contém como as linhas da mão, escrito nos ângulos das ruas, nas grades das janelas, nos corrimãos das escadas, nas antenas dos pára-raios, nos mastros das bandeiras, cada segmento riscado por arranhões, serradelas, entalhes, esfoladuras.

ITALO CALVINO

Como descrever a cidade que habito e minha ocupação psicanalítica nesta cidade? Como desenhar com palavras uma experiência da cidade? Penso no personagem de *A nova Heloísa* de Rousseau, quando narra a vertigem que sente frente à sua experiência da cidade pela primeira vez: “*Eu começo a sentir a embriaguez a que essa vida agitada e tumultuosa me condena. Com tal quantidade de objetos desfilando diante de meus olhos, eu vou ficando aturdido... perturbam meus sentimentos, de modo a fazer com que eu esqueça o que sou e qual meu lugar*”¹.

Mas com a citação de *Heloísa* fica para mim outra sensação. Existe algo particular que possamos descrever de nossa experiência psicanalítica no entorno urbano que seja diferencial entre uma cidade e outra?

Nossas cidades latino-americanas são a execução de um mesmo modelo (tanto a cidade colonial como a contemporânea). O projeto de colonização se baseou na construção de uma praça central com a catedral em uma de suas laterais e os poderes administrativos das cida-

des nas outras laterais. Essa trama urbana é o modelo sobre o qual foram construídas todas as nossas cidades. A experiência atual da cidade passa por outra colonização, a da globalização, que faz que os espaços urbanos contenham as mesmas marcas, os mesmos espaços tipo *express* (caixas automáticos, pontos de refeições rápidas, centros comerciais, sistemas de transporte massivo).

Hoje em dia o crescimento urbano pareceria estar dinamizado pela construção de dois fenômenos fundamentais: os centros comerciais e as avenidas. O velho esquema estático da cidade da praça central com caminhos reticulares que convergem para ela se tornou um centro móvel descentralizado ao que se pode chegar por vias que buscam acelerar o ritmo dos deslocamentos.

O passeio do pedestre, que o levava de forma centrípeta à praça, hoje cede à velocidade centrífuga que busca me levar a um novo centro, em contínua realocação na medida em que a trama urbana se desenvolve.

Se um turista chegasse a Bogotá, se depararia com o lema publicitário de que vivemos “2.600 metros mais perto das estrelas”. Em meio à Cordilheira dos Andes, abre-se uma extensão, uma planície chamada Savana de Bogotá. A cidade parece se soltar das montanhas rumo à planície. Esse possível turista perguntaria sobre o que conhecer em Bogotá, e indefectivelmente eu pensaria no centro urbano chamado Praça

* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

1. Berman, M. (2001). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. España: Ed. S.XXI.

de Bolívar (e que tem o nome de um montão de praças semelhantes em Caracas, Lima, Quito, Panamá, inclusive cidades de países onde Bolívar não desempenhou papel como independentista, como Valparaíso, ou na Cidade do México, onde há um monumento no Passeio da Reforma, ou em Buenos Aires no Parque Rivadavia). Um centro para onde eu, como habitante da cidade, raramente vou, mas para onde encaminho o visitante.

A praça central é uma referência da memória

Da mesma forma levaria meu turista virtual ao morro tutelar da cidade, chamado Monserrate (denominação que alude à virgem de Monserrat, padroeira da Catalunha, também chamada de La Moreneta e que também possui réplicas no Brasil, na Argentina, no Chile, em El Salvador, na Nicarágua). Por que escolheria mostrar ao visitante lugares que meu transitar

cotidiano não habita? Por que faria com que seus passos chegassem a um lugar que habita apenas minha memória de infância?

Agora, se já estivéssemos no final da tarde, terminando o dia de trabalho, levaria meu eventual visitante a alguma das zonas rosas da cidade. Em Bogotá, não sei por qual curiosa razão, começaram a chamar a cidade por letras, Zona T, Zona G (será que meus conterrâneos perceberam que T e G e Rosa possuem claras alusões e conotações?). Mas para isso fugiria do centro histórico e procuraria os locais descentralizados sobre os quais já falei antes. Locais onde a memória deixa de existir e só existem fragmentos de cidade facilmente evanescentes com o passar do tempo.

Lugar de memória ou não memória (para citar Marc Augé), esta cidade que desenho é cópia ou modelo, iteração ou reiteração. Nesses lugares já não sei se estou no Rio, na Cidade do México, em Lima, em Santiago. Não sei se estou



Arq. Daniel Villani

em uma passarela de moda, em um espetáculo de vitrines que se refletem incansavelmente, de um território ao outro. Não sei se estou na mesma igreja em diferentes espaços urbanos. Da mesma praça colonial pela qual transito – com o andar lento que me inspira esse centro histórico– à mesma configuração espacial para a diversão que habita em todas as cidades nossas, e onde o ritmo é definido pela modernidade: o aceleração, a aglomeração.

A cidade moderna é velocidade e condensação

Tal como a fui descrevendo, fui desenhando duas cidades, a do andar lento, a do andar rápido. Uma cidade cindida, onde cada parte busca sua representação. A cidade já não tem um centro administrativo que organiza a relação centro-periferia, não há tensão central, e também não há um centro simbólico. O centro de uns é a margem de outros.

Um centro comercial em Bogotá é um simulacro de um centro comercial em qualquer outro lugar do mundo, é uma convenção que se repete de formas diferentes, como os melodramas televisivos, a mesma história de um protagonista pobre que através do amor alcança o progresso desejado da modernidade.

Uma praça central em Bogotá, ou em qualquer cidade colombiana, ou da América Latina, é a constatação histórica de um período de dominação que foi quebrado por um herói emancipador. A praça sobrevive como lembrança da colônia, mas em seu centro está erigida a figura central de um libertador, um herói. Crescemos adorando a figura de um homem que nos salvou da dominação, não deveria nos estranhar que então continuemos sentindo a falta de heróis (tiranos com discursos libertários) que nos libertem de qualquer dominação real ou fictícia. Na praça histórica, cultua-se a individualidade idealizada do herói que depois a história se encarregará de fotocopiar em arremedos tirânicos.

Em meio a essas polaridades são tecidas outras cidades no interior do mesmo espaço. Poderia me deter em falar da Bogotá dos do-

mingos, uma cidade que há 30 anos decidiu dedicar um dia para que, sobre as mesmas ruas cheias de trânsito dos dias de trabalho, o veículo que as transite seja a bicicleta. Poderia falar dessa Bogotá que esconde em suas ruas lugares que se assemelham a buracos negros por onde desaparecem, da trama urbana, os apaixonados. Poderia falar também da cidade dos jovens, essa cidade que se abre entre a instituição escolar e o lar, e que está cheia de pequenos lugares de fuga.

A cidade do pedestre é diferente da do motorista, a do universitário, diferente da do profissional, a do habitante do norte, diferente da do habitante do sul. Pareceria não haver uma imagem que nos gere uma comum unidade (comunidade). Portanto não há uma cidade, há múltiplas cidades no interior de um espaço urbano. Cada habitante realiza percursos diferentes, tem rumos diversos.

Bogotá é uma cidade de migrantes, chegam habitantes das zonas norte, oriental, ocidental e sul do país. Bogotá é centro geográfico, centro político, centro cultural e acadêmico, centro de trabalho. Deslocados de todos os estilos convergem para ela, e cada cidadão deslocado busca retomar fragmentos do seu entorno perdido basicamente através de dois cenários: lugares para comer e lugares para dançar, isso que em colombiano chamamos de *lugares de rumba*.

Talvez o que rompa a estrutura unitária e imitativa das cidades passe pelos sabores, odores e sons que dão esse toque de individualidade ou particularidade.

Bogotá cidade que se descentraliza em si mesma é ao mesmo tempo cidade que centraliza o divagar de muitos colombianos. Como diria Rousseau: a vida metropolitana como um fluxo e refluxo de preconceitos e opiniões em conflito onde, portanto, deve-se estar disposto a mudar, a ajustar o espírito a cada passo. Marshall Berman complementa: a experiência da cidade, além de gozosa e bela, é precária e frágil.

Qual é o lugar do analista em relação à cidade? Por vezes, acredito que a cidade não é a trama arquitetônica nem urbanística que per-



Arq. Daniel Villani

corremos com nossos passos, creio que a cidade é um acontecimento que narramos. Nesse sentido, a cidade é um palco onde os atores cidadãos vivem seus dramas cotidianos. Para o cidadão que se torna paciente, o consultório é o lugar onde essa narrativa é construída.

A cidade está contida na palavra

Em uma conferência em 1967, Roland Barthes defende que a cidade é um discurso e esse discurso é verdadeiramente uma linguagem. Todo discurso urbanístico como apresentamos antes é uma estrutura, um modelo, uma relação coerente. As narrativas sobre os acontecimentos na cidade, pelo contrário, propõem a descoberta de outras camadas, outras texturas, não é o decalque que persegue um modelo, e sim o croqui que busca sua própria rota. Na narrativa da cidade emerge um universo diverso de fragmentos, no pequeno relato emerge uma forma diversa de cidade.

Na esquina do meu consultório há um cruzamento de vias e como em toda cidade civili-

zada há um cartaz que diz: “Pare”. As coisas não são em si mesmas, são o que os usuários fazem dela, diz a pragmática em semiótica. No cruzamento de vias que menciono, convergem a Sociedade Colombiana de Psicanálise, uma clínica veterinária de nome Zoovida, uma clínica dental e um laboratório. Meu consultório está localizado no térreo da Sociedade. Um paciente antes de sair da consulta me diz: “Doc, diga-me que esse ‘Pare’ da esquina não foi feito pelo sr. de forma intencional”. Não entendi muito bem a que se referia e lhe pedi que me esclarecesse. Pois o que aconteceu foi que algum genial grafiteiro urbano (desses que abundam por estas ruas bogotanas, que escrevem nas paredes brancas, nas bases dos monumentos, nas placas de cimento que canalizam os córregos que descem das montanhas, nas colunas das pontes, nos banheiros públicos) fez bom uso do cartaz, que agora diz:

“PARE
de se queixar”.

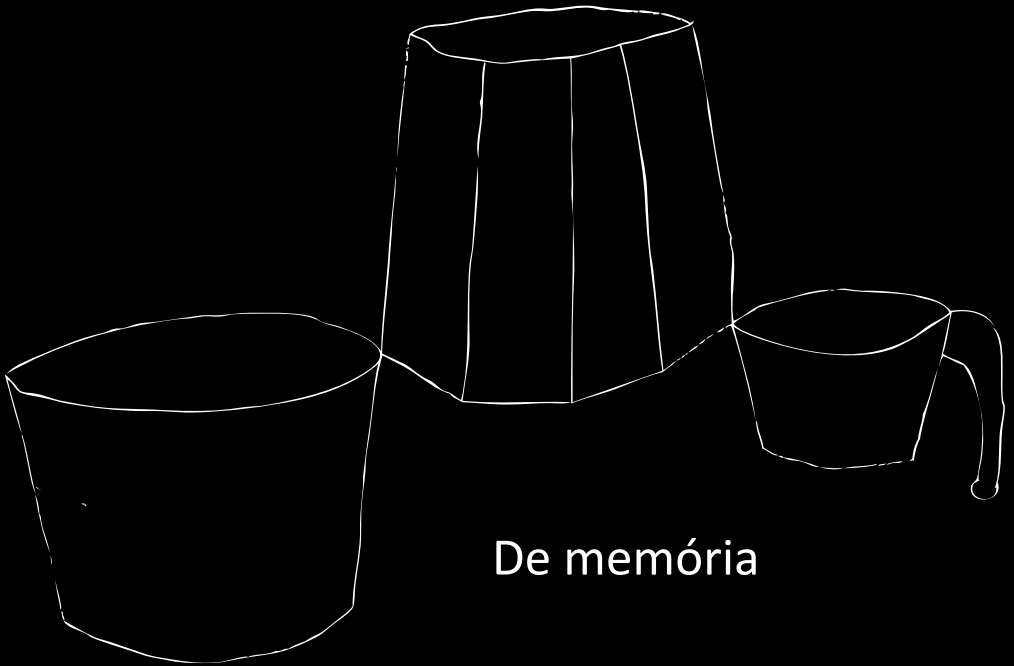


Calvino escrevia: “O olhar percorre as ruas como se fossem páginas escritas: a cidade diz tudo o que você deve pensar, faz você repetir o discurso, e, enquanto você acredita estar visitando Tamara, não faz nada além de registrar os nomes com os quais ela define a si própria e todas as suas partes”.

Mas acho que meu grafiteiro buscava o contrário, escrevia para suscitar, para romper a trama discursiva do PARE, para deter o fluxo rápido do olhar acostumado aos signos-sinais. Meu grafiteiro escreveu em outra parede branca de Bogotá: “*Que violência tão macha e 2.600 metros mais perto das estrelas*”.

Pego um táxi ao meio-dia nesta cidade. Na esquina seguinte do PARE, há uma rotatória

para onde convergem várias avenidas, mas também vendedores de flores, de celulares, de frutas, de jornais, malabaristas, limpadores de vidros de carro, indigentes esquizóides, deslocados pela violência, pessoas com defeitos físicos, batidas de carros, o motorista do táxi (vareta na mão) desce para discutir com o ônibus que se atravessou no seu caminho. Lembro-me, há alguns anos, de quando um dos meus professores observava que, quando um paciente fala da dificuldade para chegar à sessão, era necessário pensar nos fatores resistenciais para chegar à sessão. O consultório do meu professor era em sua casa, raras vezes saía ao ambiente urbano. Em que cidade vivia meu inconsciente professor?



De memória

“Venha, vamos jogar”

Não me vêm à cabeça nomes de grandes jogadores de pingue-pongue, admito minha ignorância. O único nome de que me lembro é o de José Viacava, campeão da minha escola. Era uma delícia vê-lo jogar na hora do recreio, no Colégio La Salle de Lima, no início dos anos 70. E o tempo se desloca como sempre, e estou frente ao Viacava da psicanálise, 40 anos depois.

“Venha, vamos jogar”, me disse, e nos metemos em uma partida de três sets em que ele acabou me vencendo, mas por pouco. O “Venha, vamos jogar” com que J.-B. Pontalis me presenteou nesse dia ficará em minha memória para sempre. Estávamos no castelo de Cerisy-la-Salle, belo acaso dos nomes, comuna francesa situada na Baixa Normandia. Estava sendo realizado ali um colóquio em homenagem à obra de J.-B. Pontalis onde tive a oportunidade de ler um texto, alguns fragmentos dedicados a ele. Minha participação o agradou, começamos a conversar e depois a jogar. Já o havia encontrado antes, em espaços profissionais e menos profissionais, mas o *momento Cerisy* ocupa um lugar particular no desvão da minha memória, foi ali onde comecei minha amizade com “Jibé”¹.

Às vezes, quando Jibé me escrevia uma *petit mot*, ou quando me dedicava algum de seus livros, terminava dizendo “*En amitié, J.-B.*”. Não dizia *amitiés*, ou *amicalement*, de uso frequente nesses lugares onde as distâncias diminuem e o calor transparece nas palavras. Jibé dizia “Em amizade”, e acho que havia escolhido essa expressão pouco comum porque para ele a amizade era um lugar, um país com sóis e sombras situado entre céu e terra, entre a razão e o devaneio, como a cabana de *Calvin & Hobbes*².

Nossa cabana foi frequentemente seu escritório na Gallimard, no número 5 da rua Sebastien-Bottin, agora chamada Antoine Gallimard, ao menos em um trecho, em um desses imbróglis urbanos que só acontecem em Paris. Subia para procurá-lo, e Jibé me recebia rodeado de manuscritos e livros, pirata contente com os seus tesouros. Acendia um cigarro e começávamos a conversar.

Por vezes, a conversa continuava no Bistrô da Universidade, a poucos passos da Gallimard, onde íamos almoçar e nos sentávamos sempre à mesa “Montherlant”, ao lado da porta, outrora base de operações do escritor francês, como atesta uma plaquinha pregada na parede.

* Associação Psicanalítica da França.

1. Trata-se da escrita fonética das iniciais de seus dois nomes: J.-B., Jean-Bertrand, e se pronuncia “Jibé”.

2. No Brasil, a HQ é conhecida como *Calvin e Haroldo*.

Outro dia, em uma dessas maneiras que a gente encontra para diminuir a tristeza, fui almoçar com alguns amigos e nos sentamos à mesa de sempre. Denis, o garçom do local que vi no enterro de Jibé, nos disse que iam colocar outra plaquinha, a plaquinha de Jibé, e a notícia gerou em mim, como exatamente agora que escrevo estas linhas, tristeza e alegria. Quando o tempo estava do nosso lado, íamos depois ao seu apartamento na rue du Bac, que ficava muito perto da Gallimard e do Bistrô, para o café final da nossa viagem com escalas.

Volto à cabana, lugar com cheiro de cigarro, livros, fotos, manuscritos e lembranças. Para lá levei meu manuscrito a Jibé. Era uma segunda-feira de setembro de manhã, e o encontrei ocupado, rodeado de manuscritos, com disposição para escalar seus Himalaias. Disse-me que o leria, mas que tinha bastante trabalho e me mostrou sua escrivinha transformada em paisagem montanhosa.

“Dê-me umas boas semanas.” “Não se preocupe, Jibé, não há pressa nenhuma”, lhe disse, mentindo, como sempre se mente nesses casos. Nessa mesma tarde Jibé me ligou, *me pasó la voz*, “assim se fala no Peru –perdão”³, para me dizer que havia lido meu manuscrito, que havia gostado e que desejava publicá-lo na série *Tracés* da coleção *Connaissance de l’Inconscient*, que ele dirigia na Gallimard. Eu não podia acreditar. Como podem imaginar, não cabia em mim de tão contente, mas me lembro sobretudo do gesto de Jibé, ler o manuscrito imediatamente e me telefonar para que comemorássemos juntos. E começamos a trabalhar, corrigindo, afinando, tornando o texto preciso. Foi uma ocasião privilegiada para ver como Jibé cuidava das palavras e, ao mesmo tempo, era exigente com elas. Era elegante e preciso, sonhador e habilidoso. Parecia olhar as palavras como se fossem pequenas esculturas que fazia girar entre suas mãos, à procura do ângulo preciso, o mais adequado para que a frase dançasse.

Veja este verso, Jibé, diga-me se não é uma maravilha, é de Lezama Lima: “A luz é o primeiro animal visível do invisível”, e eu via como seus olhos se iluminavam, pegava sua caderneta e o anotava, quase com carinho, como se o estivesse ninando.

Releio os livros de Jibé por estes dias. Neste ano, 2013, se comemora o centenário da publicação de *Du côté de chez Swann*, e escutava Antoine Compagnon lembrar que *Longtemps, je me suis couché de bonne heure*⁴, a frase com que Proust começa *Em busca do tempo perdido*, que agora nos aparece como uma frase monumento, uma sentença intocável na proa dessa nave de vela que é a obra proustiana, foi modificada e corrigida em múltiplas ocasiões, já que formava parte na verdade de uma obra móvel, em perpétua exploração.

Releio os livros de Jibé por estes dias, a obra que nos legou, e digo a mim mesmo que talvez o melhor presente que poderíamos lhe dar, e Jibé teria gostado da fórmula, já que a pegou emprestada do seu grande amigo Jean Starobinski, que a aplicou a Montaigne, o melhor presente seria que mantenhemos sempre, contra ventos e tempestades, *Pontalis em movimento*.

3. Vallejo, C. (1994). “Ello es que el lugar donde me pongo”. Poemas humanos. In Ferrari, A. (Ed.). *Obra poética completa*. Madrid: Alianza Tres. (Trabalho original publicado em 1939)

4. “Durante muito tempo, costumava deitar-me cedo”, na tradução de Mario Quintana.

Sprezzatura de J.-B. Pontalis

Ao chegar a Paris, no final dos anos 70, eu já era um assíduo leitor da *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, que aprendera a apreciar por sua abertura e seu projeto editorial decididamente inovador: pela primeira vez, uma revista que não era um “órgão do partido”, que ia buscar inspiração em outros domínios e cujo único critério me parecia ser a qualidade das contribuições.

Conhecia também, além do *Vocabulário* que já era uma referência internacional e que, na minha ignorância, tomava por um dicionário, vários textos de J.-B. Pontalis. Mas foi a partir da leitura de *Loin* (Longe), que acabara de ser publicado, o primeiro de uma série de livros supostamente constituintes de uma vertente “literária” da sua escrita, que minha decisão de vê-lo no intuito de iniciar uma análise tomou forma.

Em uma ressonância enigmática originária dessa leitura, me decidiria a migrar para uma outra língua, a transportar para o francês essa “afasia secreta” que nos acompanha a todos. Foi o início de uma longa travessia, sem destino preestabelecido.

Pontalis não acreditava nas instituições, considerando-as apenas como um mal necessário: “Não faço nada para ficar e não farei nada para sair”, me dizia a propósito da IPA. Não ia aos congressos, não acreditava nas virtudes do debate e ouvia com ceticismo irônico as inevitáveis Cassandras brandirem as profecias de um próximo desaparecimento da psicanálise: “Afinal, se todas as instituições humanas são mortais, por que a análise seria uma exceção?”. Hostil aos sistemas, temia a captura do pensamento nas “garras do conceito” (*les griffes* do *Begriff*).

Isso, que inicialmente me parecia um curioso distanciamento, contrastava com o que eu percebia como sendo um investimento na prática, na teoria e também na direção de uma pequena, mas diversificada instituição onde promovera transformações capitais (como foi o caso, ainda uma vez com Jean Laplanche, da supressão da análise didática). Em todos esses pontos buscava evitar os dogmatismos, frequentemente associados a narcisismos imperiosos. Tratava-se de abrir janelas, de fazer circular as ideias, de poder respirar antes que fosse tarde demais.

Certamente a curiosidade transferencial suscitou em mim questões sobre aquilo que parecia atravessar todo o campo de expressão de J.-B., e até mesmo sua maneira de ser. Aos poucos minhas interrogações foram emergindo e se

* Associação Psicanalítica da França.

impuseram de forma cada vez mais exigente. Do que se tratava na verdade e quais as incidências disso numa eventual transmissão da análise?

Se o estilo, em sua irreduzível individualidade, é exatamente o que não se transmite, salvo para produzir tristes simulacros, como nomear o que percebia como um traço permeando seus escritos e seus dizeres, sua presença e seus atos? Elegância, leveza, fineza... Todos esses significantes e muitos mais me vinham sem que nenhum me satisfizesse. Ele, que se insurgia contra a tirania da linguagem, que insistia na melancolia inerente à linguagem em sua busca de algo que nela não reside, que remete ao irremediavelmente perdido, ao luto do mundo sensível e ao que chamava de nossa “afasia secreta”, era intransigente quanto à palavra justa. Ele, que habitava os espaços “entre”, que flanava no “reino intermediário”, domínio em que se deixava guiar pelo “pensamento sonhante”, região límbica, área do não nascido, do não realizado, zona das larvas, como dizia Lacan, ele não cedia nem à gravidade do pseudocientífico, nem ao *pathos* psicologizante: seriedade sem impostura e recusa de “efeitos especiais”.

“J.B.”, como nós o chamávamos, não apreciava notas de pé de página, referências intermináveis nem o trabalho exibido como valor, o que o indispunha discretamente contra o discurso universitário e sua fatuidade. Diante das traduções, ele que as praticou esporadicamente, manifestava viva intolerância face aos famosos “intraduzíveis”, que violentavam, como os conceitos, a língua de acolhida. E, no entanto, foi um desses mesmos intraduzíveis que veio nomear, no meu dialeto privado, o que atravessa seu modo de ser: *sprezzatura*, esse condimento da *grazia*, esse esforço que se apaga a si mesmo, essa recusa de toda afetação, esse quase neologismo que Baldassar Castiglione introduz em seu *Il libro del cortegiano*¹.

A *sprezzatura* é uma noção retórica, do domínio da forma e sem compromissos com a enunciação da verdade. Sua adoção na transmissão de algo de vivo e sensível da experiência analítica permitiria o acesso à palavra “encarnada” e evitaria o recurso à língua do conceito que, ela, em sua violência própria imposta à língua corrente, produz um dialeto esotérico que nos afasta da experiência do inconsciente, da materialidade da cura. A ideia de uma estratégia discursiva não estaria longe. Mas a própria noção de estratégia, por causa de sua inerente intencionalidade, por seu peso belicoso, era simplesmente inadmissível para J.-B.

Mas isso não me impede de imaginar que, de maneira inconsciente ou não, essa modalidade de expressão, essa *sprezzatura* própria de Pontalis, participa de uma escolha que seria próxima do que Jean-Claude Milner², com sua precisão

1. Foi lendo Baldassar Castiglione que me deparei com um *intraduzível* que ignorava tão famoso: “Mas frequentemente refleti sobre a origem dessa graça e, se deixarmos de lado aqueles que a têm pelo favor do céu, penso que há uma regra bastante universal, que me parece valer, nesse ponto, para todas as coisas humanas que se fazem e que se dizem, é que é preciso fugir, tanto quanto possível, como um obstáculo agudo e perigoso, da afetação, e, para empregar talvez uma palavra nova, dar provas em todas as coisas de uma certa *sprezzatura*, que oculta a arte e que mostra que o que se fez e disse veio sem pena e quase sem pensar”. Castiglione, B. (1528). *Il libro del cortegiano*. Veneza/Florença; Quondam, A. (Ed.). (1981). Milão: Garzanti, p. 59-60. A edição francesa de A. Pons possui uma interessante introdução. Cf., do mesmo autor, *Sprezzatura*. (2004). In *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil.

2. Milner, J.-C. (28 de março de 2008). *Roland Barthes et l'allusion au concept. De la philosophie comme levée de l'écrou*. Conferência na École Normale Supérieure. Recuperado de: <http://www.diffusion.ens.fr>

cirúrgica, designa como sendo uma característica do “francês da *Nouvelle Revue Française*” (NRF). Segundo ele, o “francês NRF” tinha por objetivo lidar astuciosamente com a opinião, com a *doxa*, para transformá-la sem afrontá-la diretamente. Ou seja, para Valéry³ e Gide –testemunhas e herdeiros do fracasso do projeto de Mallarmé de alterar a língua-, para que a *doxa*, que não se deve de modo nenhum ignorar, se modifique, a língua deve permanecer intacta em um classicismo raciniano. Para que enunciados tais como “*Familles, je vous hais*” possam ser audíveis e eventualmente mutáveis, a língua deve manter uma sintaxe e um léxico invariáveis. Ela seria o elemento *fixo* sobre o qual poderiam se verificar as descontinuidades e medir as transformações.

Contrariamente ao que foi tão impropriamente dito, J.-B. nunca confundiu psicanálise e literatura, mas, separando-as, certamente acreditou no poder do bom uso da linguagem como meio de atingir essa “afasia” e de nos tornar sensíveis àquilo de que trata a psicanálise.

3. J.-B. Pontalis nos deixa, inacabado, um livro sobre... Paul Valéry!

Pontalis: Tão longe, tão perto

Sentimos uma espécie de ar fresco quando, perto da década de 80, travamos contato aqui na Argentina com a leitura de outros trabalhos de J.-B. Pontalis depois do primeiro escrito em 1965 e com o título de *Après Freud*.

Por conta do seu novo estilo, que se apartava tanto dos textos ingleses como dos outros textos franceses que chegavam às nossas mãos –visível em um deles, com o título de *Fenêtres*¹–; por conta das ideias que apresentava; por nos ajudar a construir nosso próprio vocabulário; pelo modo de leitura agudo e profundo tanto de um filósofo como M. Merleau-Ponty como de um psicanalista como Winnicott, esse autor começou a ocupar para muitos de nós um lugar importante em nossa disciplina. Sua leitura fez com que sentíssemos que fosse, frequentemente, como expressou Edmundo Gómez Mango (2013) em seu adeus a esse autor, “um amigo íntimo e um desconhecido”.

No meu caso em particular, essas impressões foram reforçadas pela proximidade que percebi entre esse autor e o filósofo extraordinário que foi M. Merleau-Ponty. Referindo-se a Merleau-Ponty, expressou que “seria incapaz de pensar no que consiste essa dívida, de estabelecer seu valor. E é bom que seja assim para um e para outro, já que algumas transmissões são comparáveis às transfusões de sangue” (Pontalis, 2010). Destaca que Merleau-Ponty, ao contrário de Sartre, detentor este último de um pensamento extremamente binário e taxativo, se movia no intermediário, no ambíguo, nessa ambiguidade produtiva que trabalhou em toda a sua obra.

Também me causou impacto a sensibilidade de J.-B. Pontalis para nos transmitir, através do relato de vivências, de experiências mínimas, de histórias coletadas no vínculo com outros, dentro e fora do consultório, o melhor do pensamento analítico. E dessa maneira nos surpreender e nos aproximar do que ainda não havia sido pensado ou processado por nós.

Como sabemos, esse autor aceita somente com reticência o termo “obra”, assim como o de “especialista do intermediário”. Considera que uma e outra noção podem inclinar o leitor a transformar as ideias com que entra em contato em noções que aprisionem o pensamento, ao invés de permitir sua abertura.

Também teceu considerações sobre o conceito de teoria, algo que pôde haver conduzido a um mal-entendido: a pensar que recusava a teoria. Evidentemente,

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. “Janelas”, em português.

isso não é assim. Se fosse, implicaria esquecer que o amor de Pontalis pela obra de Freud e o cuidado com os conceitos são claramente visíveis no texto que escreveu com Laplanche e ao qual todos devemos tanto.

Esse autor não recusa a teoria, e sim a submissão a ela. Como diz em seu livro *En marge des jours (À margem dos dias)*, “não recuso as teorias, mas prefiro navegar em suas margens” (Pontalis, 2002). Se não for assim, o saber pode impedir que se escute o paciente, empurrando-nos a permanecer ocupados em situá-lo em uma espécie de tabela, em vez de ser sensíveis à sua experiência psíquica.

Talvez não seja por acaso que em um momento histórico em que a psicanálise levava a uma teorização excessiva –que podia levar a deixar o paciente como algo fora de questão–, Pontalis tenha alertado os analistas sobre esse perigo. Perigo que se produziria ao se deixar arrastar pela tirania dos conceitos ou se deixar seduzir por sua abstração. Esse viés inclinaria à pulsão de morte que define com base em Freud, como movimento em direção ao inanimado.

Recordemos a importância que esse autor atribui ao vínculo emocional que estabelecemos com as palavras. Afirma que, assim como há palavras que nos atraem, das quais gostamos, existem outras que repudiamos. Isso nos permite pensar o lugar importante que ocupou na mente desse autor o termo “movimento”, tão presente em seus escritos.

Movimento: visível nas vicissitudes do amor; na perda de alguém ou de algo querido como “nessa coisa bem estranha” chamada transferência. Poderíamos dizer que, sem movimento no amor, não há amor, sem movimento nas perdas, não há luto, sem movimento na transferência, não há análise.

Referindo-se à transferência, Pontalis faz com que percebamos que esse termo, vinculado intimamente com a ideia de “migração”, com o passar do tempo em parte se tornou imóvel, fixo, se empobreceu, perdendo justamente esse caráter migratório. E, ao se empobrecer, parece haver se tornado apenas um dizer, quando na verdade não é um texto, é “uma ação, uma paixão, não um dizer, e isso é o que torna tão difícil falar dela tanto para o paciente como para o analista” (Pontalis, 1990). Também nos lembra de que nos confrontarmos com a transferência supõe que nos coloquemos em contato com um paradoxo, já que o analista é o destinatário –de moções pulsionais, fantasmas, experiências psíquicas– e ao mesmo tempo o “transitário” desses mesmos elementos.

Esse autor aponta que a transferência experimentada na análise e produzida por ela não se transfere. Pode, sim, ser esquecida “como o sonho em suas escansões de queixas, de choros, de ressentimentos e de prazer –com seus altos e baixos–, mas é inesquecível como o acontecimento que foi” (Pontalis, 1990).

Como situar a relação de Pontalis com analistas ingleses e franceses contemporâneos a ele? Considerou que a importância dada à clínica no meio inglês não traduzia uma dificuldade para teorizar, e sim um modo especial de resistência à teorização excessiva presente em alguns círculos analíticos. Um modo de impedir que o analista transformasse o paciente em mera máquina de associar ou em uma combinatória de significantes. Essa reticência com relação à “teorização excessiva” não o levou a se afastar de autores importantes, como Lacan, com quem se analisou e por quem sentia enorme gratidão. Isso mostraria que teve a enorme capacidade de absorver o melhor do pensamento de outros autores –Winnicott, Lacan–, sem se refugiar em uma espécie de capela.

Para concluir, desejo expressar que os escritos de Pontalis convidam a uma reflexão que não se afasta dos afetos. Possuem uma ressonância emocional que acompanha o pensamento. Ajudam a redescobrir o que há de mais vivo no pensamento de Freud, incitam a se conectar com esses reinos intermediários entre o sonho e a dor; entre o infante e o adulto; entre o vivo e o morto.

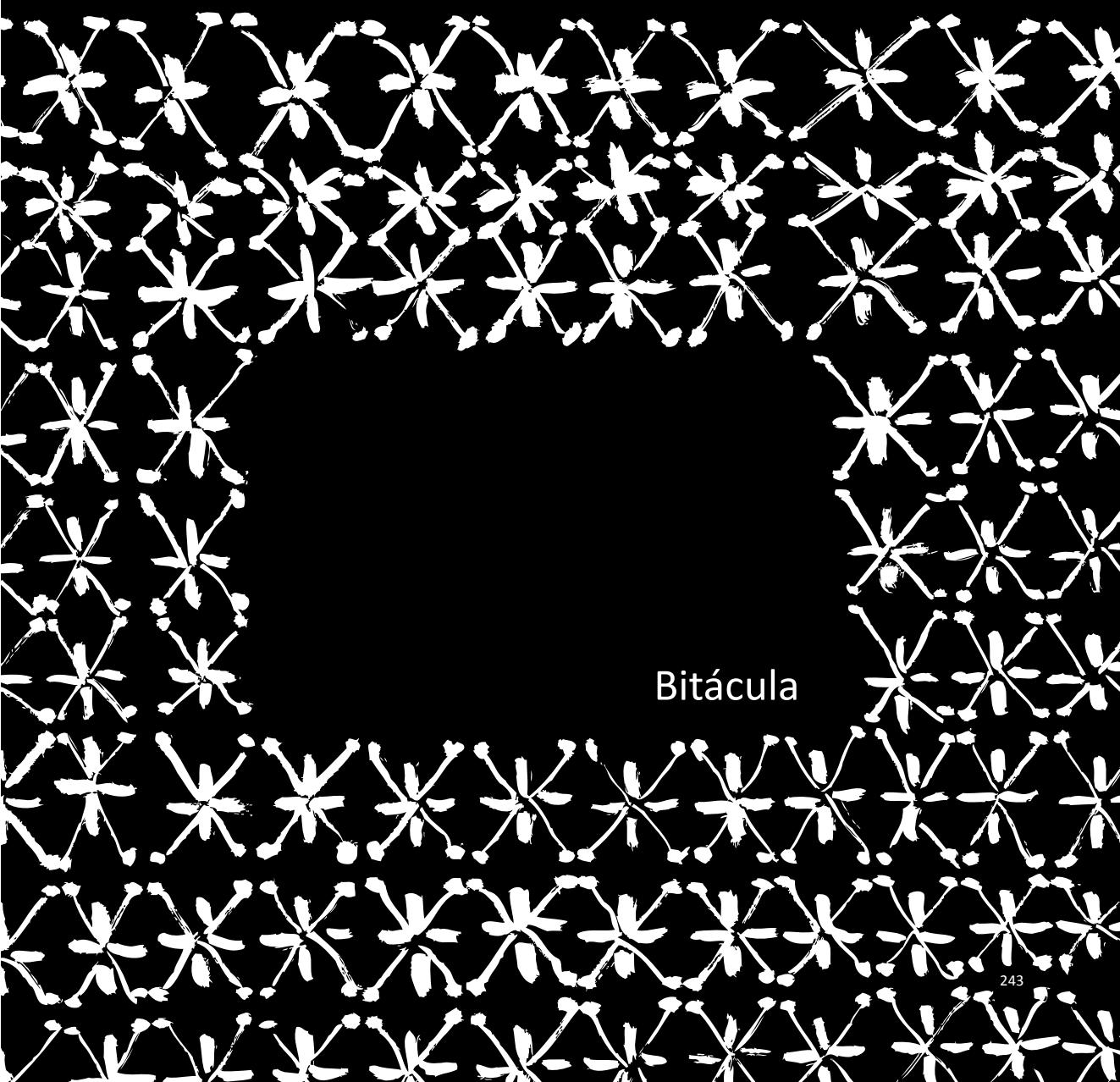
Convida-nos, ao longo da sua obra, a desconfiar das teorias e das sínteses; a que, em vez disso, concentremos nossa atenção nas margens, no inacabado; no indeterminado, no fragmento, no que há de desconhecido no conhecido. No detalhe, como Freud e Winnicott nos ensinaram.

Referências

Gómez Mango, E. (19 de janeiro de 2013). *Adiós J.-B.* Cemitério de Montparnasse. Paris.

Pontalis, J.-B. (1990). *La force d'attraction*. Paris: Seuil.

Pontalis, J.-B. (2002). *En marge des jours*. Gallimard.



Bitácula



Andaimos do real: O método da psicanálise

Fabio Herrmann

Nessa obra Fabio Herrmann abstrai do pensamento freudiano seu método através de uma trajetória inusitada. A clínica, lugar do descobrimento teórico e de sua modificação constante, é o espaço onde todos os ditos perdem a fixidez do seu pressuposto transformando-se em veículos de outros sentidos, até então impen-sados. A perspectiva clínica que se estabelece através desse percurso crítico desilude o leitor da possibilidade de assegurar-se de um corpo imaginário de conhecimento. Mas libera assim a teoria do peso da reificação que a converte em fato, devolvendo-a ao seu estado clínico por excelência, ao seu valor de ente ficcional. (Sandra Lorenzon Schaffa)

São Paulo:

Casa do Psicólogo, 2001



Espelho partido: Tradição e transformação do documentário

Silvio Da-Rin

Uma referência para o estudo do documentário, *Espelho partido* destaca-se por traçar panoramas gerais da trajetória do cinema não ficcional e, em especial, por articular a um só tempo a história da produção com o desenvolvimento do discurso e da reflexão sobre o gênero. Nesse sentido, particularmente marcante é o capítulo dedicado a Arthur Omar, Eduardo Coutinho e Jorge Furtado, cujas obras, radicalmente distintas, apresentam o traço comum da autorrevelação do documentário como dispositivo de releitura do mundo. (Vera L. C. Lamanno – Adamo)

Rio de Janeiro:

Azougue, 2006



Denkbilder. Epifanías en viajes

Walter Benjamin

Em um tempo como o atual, onde a primazia do hipertexto acompanha o desaparecimento lento da biblioteca, encontramos nesse livro uma peça antológica do pensamento benjaminiano: *Desembalo mi biblioteca*. Un discurso sobre el arte de coleccionar. Nessa nova tradução, Benjamin reitera a sua convicção: “Um verdadeiro colecionador considera que a aquisição de um livro antigo é a sua ressurreição”. Um texto anacrônico, apesar de atemporal, que encarna no amor pelos objetos uma paixão genuína pela história que conforma o sujeito. (Jean Mark Tauszik)

Buenos Aires:

El Cuenco de Plata, 2011



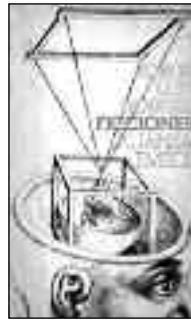
Clínica psicoanalítica y neogénesis

Silvia Bleichmar

Bleichmar trata de avaliar a pertinência da repetição das condições de emergência e estruturação do aparelho psíquico, que impõe à transferência determinados caminhos. Questiona o endogeníssimo absoluto, mas reconhece o papel do intrapsíquico na formação da subjetividade e na possibilidade da cura. Discípula criativa de Laplanche, assinala a importância do intersubjetivo reconhecendo os restos não metabolizados das inscrições que provêm do encontro com o semelhante sem um caráter absoluto. O esforço em direção à história aponta para o reconhecimento do lugar da história traumática e para as possibilidades de sua simbolização na experiência analítica. (Bernardo Tanis)

Buenos Aires:

Amorrortu, 2001



Funes el memorioso

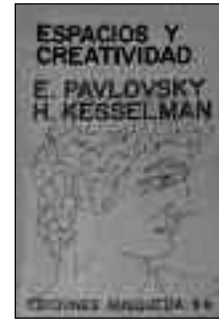
Jorge Luis Borges

A narrativa tem como centro um personagem de ficção absolutamente fascinante, Ireneo Funes, que, por conta de um acidente, ficou paraplégico e dotado de uma prodigiosa hipermemória: recordava tudo, literalmente, tanto o vivido como o imaginado, em seus mais ínfimos detalhes, sem poder se esquecer de absolutamente nada. Escrito como um obituário —já que nessas condições a vida é impossível—, a narrativa permite explorar os enigmas do campo da memória, do esquecimento, da lembrança e da temporalidade humana.

(Miguel Leivi)

Madri:

Alianza, 1971



Espacios y creatividad

**Eduardo Pavlovsky
y Hernán Kesselman**

Ciência e arte, ficção e psicanálise reunidos nesse livro que desenvolve o conceito de espaço lúdico, análogo ao potencial winnicottiano, mas com acréscimos a partir de uma história. A história se passa na infância de um dos autores, que costumava jogar futebol de botão. O jogo é descrito como pretexto para estar junto com amigos, abrindo espaços de ilusão compartilhada. Tudo isso prepara a saúde mental do futuro à medida que abre lugares abstratos onde poderemos canalizar sofrimento e angústia, evitando que desembocuem em transtornos. (Celso Gutfreind)

Buenos Aires:

Búsqueda, 1990



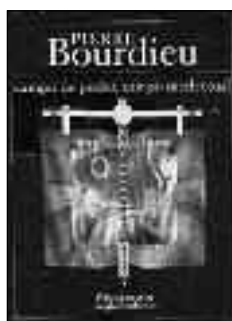
Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad

Marshall Berman

Frase de Marx com que Marshall Berman intitula esse livro, que nos insere na modernidade como uma forma de viver e experimentar o tempo, o espaço, nós mesmos e os outros. O que é certo abre caminho para a incerteza; a solidez, para o que é instável. A vida urbana é um reflexo fiel desse processo. Essa experiência é o que se chama modernidade e vai impulsionar transformações contemporâneas desde o sonho nostálgico até a introspecção psicanalítica e a democracia participativa. (Luis Fernando Orduz)

Barcelona:

Siglo XXI, 1998



Campo de poder, campo intelectual

Pierre Bourdieu

O conceito de campo intelectual alude a um espaço produtor de bens simbólicos, relativamente autônomo. Mas não se trata de um espaço neutro, e sim de um espaço onde se encontram relações de poder. O campo intelectual constitui um sistema de linhas de força que determina e legitima posições no campo da cultura. É o produto de um processo histórico. Há uma lógica específica de relações, competições e conflitos dentro do campo intelectual que podem legitimar ou não os criadores de cultura. (Leticia Glocer Fiorini)

Buenos Aires:

Quadrata, 2003



Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros

Stephen W. Hawking

Complexas ideias sobre o espaço e o tempo se desenrolam nessa obra onde são apresentadas grandes perguntas. Qual é a natureza do tempo? Qual é o nosso lugar no universo? Por que é como é? Hawking percorre as grandes teorias cosmológicas e mergulha o leitor nos enigmas, paradoxos e contradições que constituem desafios para a ciência atual. Um livro que abriga o princípio da incerteza, os buracos negros e onde inclusive há lugar para tentar compreender o pensamento de Deus. (Verónica Díaz)

Barcelona:

Drakontos, 2011

68, 2011, e, entre seus livros, *Claves para escribir sobre psicoanálisis. Del primer borrador al texto publicado*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012.
gloria.gitaroff@gmail.com

Leticia Glocer Fiorini

Psicanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina). Presidenta da APA. Ex-diretora de publicações da IPA e da APA. Autora de *Lo femenino y el pensamiento complejo*. Editora de *On Freud's "Femininity"*, *El otro en la trama intersubjetiva*, *Tiempo, historia y estructura*, *El cuerpo: Lenguajes y silencios*, *Los laberintos de la violencia*. Publicou numerosos artigos sobre feminilidade e diversidades sexuais.
lglocerf@intramed.net.ar

Edmundo Gómez Mango

Escritor e psicanalista uruguaio, em Paris desde 1976 (Associação Psicoanalítica da França). Entre seus livros: *El llamado de los desaparecidos* (Cal y Canto, 2004), *La desolación* (EBO, 2006), *Crónicas de la amistad y del exilio* (EBO, 2011). Pela Gallimard: *La place des mères* (1999), *La mort enfant* (2003), *Un muet dans la langue* (2009). Com J.-B. Pontalis, *Freud avec les écrivains* (2012).
edmundo.gomez@wanadoo.fr

Celso Gutfreind

Psicanalista pela Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto

Alegre, onde exerce as suas atividades. Psiquiatra pela Fundação Universitária Mário Martins e Associação Brasileira de Psiquiatria, escritor, doutor em psicologia pela Universidade de Paris, autor de 30 obras, entre poesia, literatura infanto-juvenil e ensaios de psicanálise. Autor de *O terapeuta e o lobo* (Artes e Ofícios), *As duas análises do Pequeno Hans* (Difel), entre outros.
celso.gut@terra.com.br

Eduardo Jochamowitz

Formado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Peru. Atualmente se dedica à assistência à docência em temas de ética. Investiga principalmente a filosofia de Nietzsche, Foucault, o método genealógico, bem como a filosofia alemã do século XX.
ejochamowitz@pucp.pe

Victor J. Krebs

Filósofo. Professor principal e diretor do mestrado em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Peru. Especializado na filosofia de Wittgenstein, filosofia da linguagem e da mente, da psicologia e da tecnologia. Entre seus livros: *La recuperación del sentido: Wittgenstein, lo trascendente y la filosofía* (Caracas, 2008) e *El impulso pigmaliónico: Ensayos en torno a un complejo filosófico* (Lima, 2014).
vjk5555@gmail.com

Ricardo S. Kubrusly

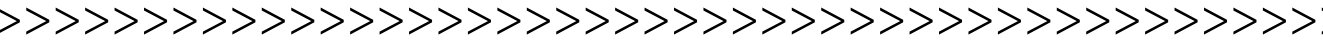
Poeta e matemático graduado em engenharia civil (PUC/RJ - 1973), mestrado em estruturas (PUC/RJ - 1976), doutorado (University of Texas at Austin - 1981) e pós-doutorado (Purdue University - 1990). Professor titular, coordena o Programa de Pós-Graduação em HCTE/UFRJ. Atua na área de história e filosofia das ciências, com enfoque em história cultural do Infinito.
risk@hcte.ufrj.br

Marta Labraga de Mirza

Psicanalista. Formada em letras e professora de literatura, pesquisa a escrita literária e psicanalítica. Membro titular da Asociación Psicoanalítica del Uruguay, docente de seminários, coorganizadora das Jornadas de Literatura e Psicanálise na APU desde 1995 até o presente.
martalabrag@gmail.com.uy

Eduardo Laverde Rubio

Membro titular didata da Sociedad Colombiana de Psicoanálisis (SCP), da qual foi presidente em 1983 e 1984. Membro titular da Asociación Psicoanalítica Colombiana (APC). Foi diretor da *Revista de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis* (RSCP) durante 1978 e 1979. Professor titular e docente universitário da Universidad Nacional (Faculdade de



Medicina). Membro do Board of Assessor da IPA para os Congressos Internacionais de 1989, 1991, 1993, 1999, 2009 e 2011. Atualmente é avaliador e membro do Comitê Assessor do *Libro Anual de Psicoanálisis*.
elaverde@telecom.com.co

Miguel Leivi

Psicanalista (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires). Foi diretor da revista *Psicoanálisis* e do Departamento de Infância e Adolescência, secretário científico, vice-presidente e presidente da instituição. Professor titular do Instituto Universitário de Saúde Mental (Iusam). Autor, entre outros trabalhos, de *Ireneo Funes, una neurosis traumática*, *La transferencia... aún*, *Un padre es pegado* e *Historización, actualidad y acción en la adolescencia*.
miguel_leivi@hotmail.com

Sandra Lorenzon Schaffa

Psicanalista e analista didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Foi editora do *Jornal de Psicanálise* do Instituto da SBPSP. Publica em diversas revistas de psicanálise de São Paulo.
sandralorens@uol.com.br

Marcelo Marques

Psicanalista (Associação Psicoanalítica da França), médico, psiquiatra, psicólogo e filósofo de origem brasileira radicado na França. É

membro do Conselho Científico da Fundação Jean Laplanche, Institut de France e assessor do Conselho Editorial do *Jornal de Psicanálise* da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.
marquesmarcelo@orange.fr

Luís Carlos Menezes

Médico, psicanalista (Associação Psicoanalítica da França, Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Ex-presidente da SBPSP e ex-integrante da diretoria da Fepal como coordenador científico, doutor em ciências pela Universidade de Paris XI, psiquiatra (C.H.U. Pitié-Salpêtrière, Paris), membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Publicou uma coletânea de trabalhos em um livro intitulado *Fundamentos da clínica freudiana* (2001).
luiszmzes@hotmail.com

Fernando Orduz González

Psicanalista. Membro da Sociedad Colombiana de Psicoanálisis, da qual foi presidente e editor da revista. Foi catedrático da Faculdade de Psicologia e da Faculdade de Arte da Universidade Javeriana de Bogotá. Publicou três livros sobre a temática da cidade e foi diretor e pesquisador da Fundaurbana.
orduzgonzalez@hotmail.com

María Lucila Pelento

Psicanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina); membro da

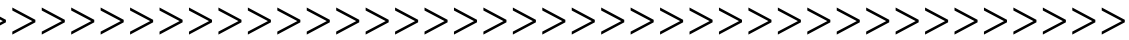
Assembleia Permanente pelos Direitos Humanos desde 1983 até o presente. Autora de numerosas publicações sobre temáticas como: *La estructuración del psiquismo temprano*, *El trabajo del analista en época de crisis*, *Los niños de la guerra*, *Duelos habituales en la infancia y adolescencia*, entre outros.
maripe@fibertel.com.ar

Ester Hadassa Sandler

Psicanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Membro da Diretoria Científica da SBPSP (2001-2002), onde coordena seminários teóricos e clínicos no instituto. Tem artigos publicados sobre análise com crianças, ética e psicanálise, e reflexões sobre questões epistemológicas, em jornais e revistas brasileiros e internacionais. Traduziu artigos de vários autores e livros de Wilfred R. Bion, Roger Money-Kyrle e Antonino Ferro.
esandler@uol.com.br

Diana Sperling

Filósofa, escritora, ensaísta e docente argentina. Publicou *Filosofía de cámara* (2008), *Del deseo. Tratado erótico-político*, (2001); *Genealogía del odio: Sobre el judaísmo de occidente*, (1995); *La metafísica del espejo: Kant y el judaísmo; Señas particulares*, contos (1983). Em sua



obra articula textos filosóficos clássicos com outros saberes, em um pensamento da intersecção e o questionamento da grande tradição filosófica.
dianasperling@gmail.com

Ana Maria Stucchi Vannucchi

Psicanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Mestre em psicologia pela Universidade de São Paulo, membro eleito da Comissão de Ensino do Instituto de Psicanálise da SBPSP (2010-2013), coordenadora do Laboratório de Adolescentes da SBPSP (2009-2013). Docente do Instituto de Psicanálise da SBPSP, onde coordena seminários sobre a obra de Freud. Publicou vários trabalhos em jornais e revistas especializados.
anavannucchi@gmail.com

Bernardo Tanis

Psicanalista. Doutor em psicologia clínica (PUC-SP). Membro efetivo e docente da SBPSP. Editor da *Revista Brasileira de Psicanálise* (Febropsi). Ex-diretor de Comunidade e Cultura da Fepal. Docente e supervisor em instituições psicanalíticas em São Paulo. Autor dos livros *Memória e temporalidade, Sobre o infantil em psicanálise, Circuitos da solidão. Entre clínica e a cultura* e organizador de *Psicanálise nas tramas da cidade*.
bernardo.tanis@gmail.com

Jean Marc Tauszik

Analista em formação da Sociedade Psicoanalítica de Caracas. Vice-presidente (2010-2012) e secretário científico da Ocal (2012-2014). Em 2009 recebeu o Prêmio Ipso por seu trabalho *Pasión, posesión, pulsión*. Coordenador do projeto "Pensamiento Psicoanalítico Latinoamericano", que reúne os escritos de mais de 300 psicanalistas.
jmtauszik@gmail.com

Ana María Viñoly Beceiro

Psicanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina). Ex-vice-presidente e ex-diretora do Departamento de Psicossomática, diretora da *Revista de Psicoanálisis* da APA. Professora do Instituto Angel Garma. Especialista em crianças e adolescentes (APA). Especialista na abordagem psicanalítica de patologias psicossomáticas (Universidad Caece). Prêmio Fepal 1992. Escreveu *Gemelaridad, narcisismo y dobles* (Paidós), *Psicoanálisis de niños y adolescentes* (Kargieman).
amvinoly@gmail.com

Adriana Yankelevich

Psicanalista (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires). Prêmio León Grinberg por *El ser humano en la era de su reproductibilidad técnica*. Professora titular de psicopatologia da Faculdade de Psicologia da

Udemm. Docente da Faculdade de Medicina da Universidade de Buenos Aires e supervisora do Serviço de Psicopatologia do Hospital General de Agudos Enrique Tornú.
adrianayanke@gmail.com

Raya Angel Zonana

Psiquiatra, psicanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Trabalhou na *Ide* (revista da SBPSP), na Diretoria de Cultura e Comunidade da SBPSP e integra a equipe editorial da *Revista Brasileira de Psicanálise* da Federação Brasileira de Psicanálise. Faz parte da Comissão Executiva pelo Brasil e é editora da seção Dossiê de *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*.
rayaz@uol.com.br

Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (API), editada regularmente, sob o título de *Revista Latino-Americana de Psicanálise*, desde 1994.

Sua proposta editorial tem por finalidade favorecer a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade e promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Busca estimular a reflexão e o debate, inserindo as questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é quadrimestral.

Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes. Os trabalhos a publicar serão inéditos e redigidos em espanhol ou português. No entanto, se na avaliação dos editores forem considerados de especial interesse, poderão ser editados trabalhos que tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas-redondas etc., sendo informados data e lugar onde foram expostos originalmente. Poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas que não contem com versões em espanhol ou português.

No caso de que seja incluído material clínico, o autor tomará as mais estritas medidas para preservar absolutamente a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar tal finalidade ou obter seu consentimento.

As opiniões dos autores dos trabalhos ou das pessoas entrevistadas são de sua exclusiva responsabilidade. Sua publicação em *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise* não implica de nenhum modo que seus editores compartilhem os conceitos apresentados.

A publicação de trabalhos implica para o/os autor/es a cessão legal dos direitos, razão pela qual se proíbe sua reprodução escrita, impressa ou eletrônica sem a autorização expressa e por escrito por parte dos editores.

Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características de “duplo-cego”, por pelo menos dois integrantes do Comitê Revisor da *Revista*, que poderão fazer recomendações para sua eventual publicação. A avaliação será feita com critérios parametrizados e a eventual aceitação, negativa ou solicitação de mudanças ou ampliações nos textos

constituem tarefa do Comitê Revisor da *Revista*, que remeterá suas sugestões ao Comitê Editor. Os editores definirão, em razão da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação.

Os trabalhos devem ser enviados por correio eletrônico para **fepal@adinet.uy** e **revista@fepal.org**.

A extensão dos textos não deverá exceder as 8.000 palavras em formato A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, com entrelinhamento duplo. A bibliografia, que não será considerada para contabilidade da extensão máxima permitida, deverá ser imprescindível e ajustar-se às referências explícitas no texto. Trabalhos para seções específicas da *Revista* poderão ter especificações adicionais. Os trabalhos poderão ser redigidos em espanhol ou em português, de acordo com o idioma de seu autor, e deverão ser enviadas duas cópias do texto, com o mesmo título. Uma delas deve informar o nome do autor (que será acompanhado de uma breve descrição curricular e de dados de contato), e a outra, apenas um pseudônimo. Recomenda-se extrair do corpo do trabalho toda menção ou inclusão bibliográfica que permita eventualmente identificar o autor.

Será acrescentado também um resumo em espanhol ou em português das principais ideias do trabalho, bem como um resumo em inglês (obrigatório para qualquer um dos dois casos), redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 150 palavras. Serão incluídos todos os dados de referência das publicações citadas, com especial cuidado em esclarecer casos de citações de outros autores, e onde as mesmas forem fiéis ao texto original.

A bibliografia e as citações bibliográficas serão ajustadas às normas internacionais da American Psychological Association, indicadas em

http://www.bivipsil.org/bvs/documentos/instructivo_citas.pdf.

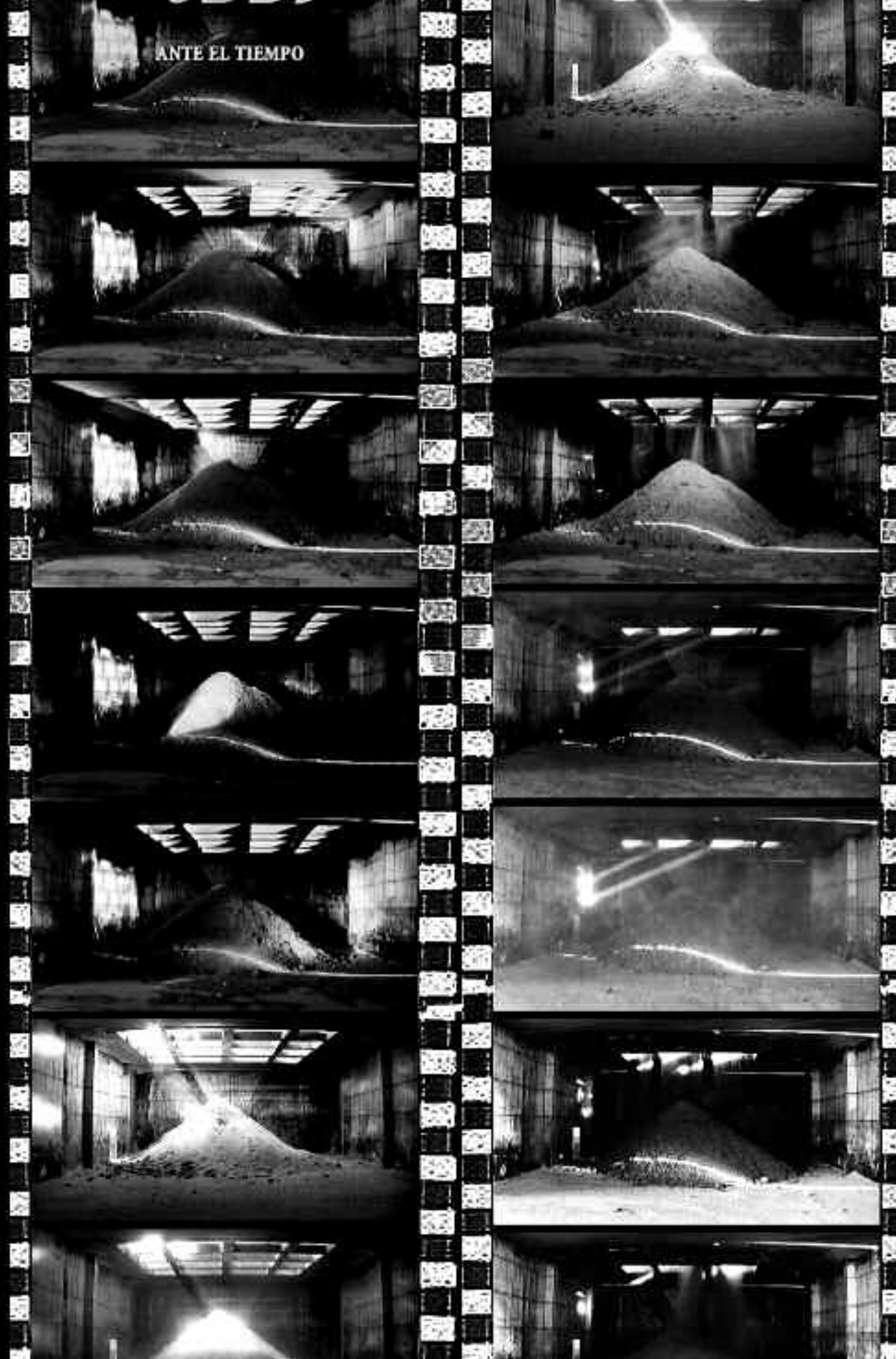
Os descritores serão obtidos no Tesouro de Psicanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina. Ver Tesouro na página web da Biblioteca Virtual de Psicanálise da América Latina: <http://www.bivipsil.org>, seção “Tesouro” e depois “Listado alfabético simple”. Ou também é possível ver/baixar a lista, em ordem alfabética, em **<http://www.bivipsil.org/bvs/documentos/tesauro.pdf>**.



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

ANTE EL TIEMPO



Tempo

Argumentos: García/Gutfreind/Leivi/Tanis

Prêmio Psicanálise e Liberdade

Cidades Invisíveis: Bogotá

O Estrangeiro: Ricardo Kubruly

Dossiê Walter Benjamin

Vórtice: Escritas psicanalíticas

Clássica & Moderna:

Fabio Herrmann

Textual: Beatriz Sarlo

De memória: J.-B. Pontalis

Bitácula

