

SONIA CAVALLINI DE SÁ FREIRE MOREIRA MAIA
FRAGMENTOS DE MEMÓRIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO – como requisito para a obtenção do grau de doutor em Memória Social.

Orientadora: Prof^a. Dra. Josaida de Oliveira Gondar

Rio de Janeiro

2018

SONIA CAVALLINI DE SÁ FREIRE MOREIRA MAIA
FRAGMENTOS DE MEMÓRIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO – como requisito para a obtenção do grau de doutor em Memória Social.

Área de Concentração: Memória Social

Linha de Pesquisa: Memória, Subjetividade e Criação

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Josaida de Oliveira Gondar (orientadora)

Prof^ª. Dra. Eliana Schueler Reis – Fundação Oswaldo Cruz

Prof^ª. Dra. Regina Herzog – UFRJ

Prof^º Dr. Ricardo Salztrager – UNIRIO

Prof^ª Dra. Sandra Albernaz - UNIRIO

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à Aurora e Errio, em memória, e à Marcela e Rafael, meus companheiros de vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a você Jô, pela competência, doçura, companheirismo, paciência e dedicação que teve comigo durante todo este percurso! Foram seis anos, e, não houve uma só vez que tenha deixado de estar presente, sempre trazendo com alegria e vigor o necessário para que este trabalho fosse realizado!

Agradeço, com carinho, aos professores e suplentes da Banca Examinadora por terem aceitado participar deste processo.

Os colegas, não vou nomear. Eles sabem quem são! Ganhei amigos, que ficarão comigo, eu sei, por tempo indefinido.

Marcela, minha menina, firme e otimista, me ajudou muito, especialmente nas horas mais difíceis, quando ir para frente se fazia quase impossível!

Rafael, meu menino, calmo e quieto, sempre junto, uma presença iluminada!

Obrigada a todos!

RESUMO

Este trabalho pretende abordar o campo do fragmento a partir de uma articulação feita entre filosofia e psicanálise. Na filosofia vamos tomar o filósofo Walter Benjamin (1873-1940), importante crítico da cultura, e, na psicanálise, vamos tomar o psicanalista Sándor Ferenczi (1873,1933), contemporâneo e amigo particular de Freud (1856-1939).

Será valorizado um tipo de fragmento o qual Sándor Ferenczi (1873-1933) aponta como fundamental em situações de crise e que ele chama de Orpha. Partindo da definição de memória da psicanálise, pretendemos positivar as catástrofes e a fragmentação, pensando as possibilidades de um trabalho realizado com os fragmentos, nem sempre articulados entre si, e cujo sentido deve ser buscado de forma singular, sem que se almeje sua integração numa unidade.

Palavras-chave: catástrofe, fragmento, trauma.

ABSTRACT

The aim of this study is to approach the field of fragment from an articulation between philosophy and psychoanalysis. From philosophy, we will take the philosopher Walter Benjamin (1873-1940), important critic of culture, and, in the psychoanalysis we will take the psychoanalyst Sándor Ferenczi (1873-1933), contemporary with and personal friend of Sigmund Freud (1856-1939).

We will emphasize a certain type of fragment which Ferenczi indicates as being fundamental in crisis situation, named by him as Orpha. From the definition of memory in the psychoanalysis, we will positive catastrophes and fragmentation, thinking about the possibilites of a work based on fragments, not always articulated, but whose sense should be pursued in its singular form, without aiming at is integration in one single unit.

Key words: catastrophe, fragment, trauma.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| -Capítulo I – Introdução | 1 |
| -Capítulo II – Romantismo Alemão – Schlegel, Walter Benjamin e a categoria do fragmento | 12 |
| (II-1) Como pensar/definir o fragmento? Mosaico e Constelação | 16 |
| (II-2) Um pouco de Schlegel no movimento romântico | 22 |
| (II-3) Benjamin: um místico-romântico, catástrofes e fragmentos | 24 |
| (II-3-1) Isaac Luria e sua cosmogonia | 31 |
| -Capítulo III – Memória | |
| (III-1) A memória em Freud – destaque para os signos de percepção e a lógica fragmentária | 37 |
| (III-2) Impressões sensíveis – pequenas percepções – Leibniz | 44 |
| -Capítulo IV – Ferenczi e a fragmentação: os restos de vida e o fragmento inteligente | 50 |
| (IV-1) Autoclivagem e fragmentação psíquica – um fragmento inteligente | 54 |
| (IV-2) Orpha: um fragmento inteligente | 58 |
| (IV-3) Diário Clínico: introdução e prefácio | 66 |
| (IV-4) Diário Clínico: Elisabeth Severn – Orpha | 71 |
| (IV-5) Diário Clínico: notas e comentários | 75 |
| (IV-6) Uma breve conclusão e algumas considerações sobre o mito de Édipo e o de Orfeu e Eurídice | 86 |
| - Considerações finais | 91 |
| -Referências bibliográficas | 102 |

CAPÍTULO I - INTRODUÇÃO-

O objetivo principal deste trabalho é iniciar uma discussão acerca do fragmento na constituição da subjetividade, seja ela individual ou coletiva. Pensamos que o tema é relevante tanto para a clínica psicanalítica quanto para a memória social, campo no qual a dimensão fragmentária tem se mostrado cada vez mais relevante. Em *Seduzidos pela memória* (2000), Andreas Huyssen chama a nossa atenção para o fato de que as memórias dos grupos sociais e étnicos se encontram mais e mais fragmentadas, e pergunta se ainda podemos pensar, atualmente, numa memória consensual coletiva. Da mesma maneira nos perguntamos se é possível, nos dias de hoje, pensarmos na subjetividade sem reconhecer sua constituição por fragmentos que não remetem, necessariamente, a uma coesão e unificação subjetiva.

Nossa discussão dá destaque a dois autores que privilegiam a dimensão do fragmento: o psicanalista Sándor Ferenczi (1873-1933), contemporâneo e amigo particular de Freud (1856-1939), e ao filósofo crítico Walter Benjamin (1892-1940), importante pensador da cultura. Daremos ênfase na clínica psicanalítica, a um tipo de fragmento que Ferenczi aponta como fundamental em situações de crise e que ele chama de Orpha.

A metodologia usada é a de uma pesquisa teórica com abordagem explicativa e o procedimento técnico é o de uma pesquisa bibliográfica. Enquanto pesquisa teórica, a busca se centra na reconstrução da parte teórica de cada autor que seja mais importante para introduzir a nossa questão, procurando com isso criar condições para o seu desenvolvimento: pensar a possibilidade de uma lógica composta por fragmentos nem sempre articulados entre si, fragmentos cujo sentido deve ser buscado singularmente sem que se almeje sua integração numa unidade.

Com uma abordagem explicativa, a preocupação se coloca na identificação mais abrangente possível dos fatores em causa que determinam ou contribuam para a ocorrência dos fenômenos fragmentários que estão sendo investigados. Uma pesquisa bibliográfica é o procedimento técnico usado no início de todo trabalho científico e, aqui se mostra adequado como sendo o principal; as referências teóricas usadas como fonte informativa foram preferencialmente colhidas em livros, artigos e web sites.

Vamos agora entender porque escolhemos Ferenczi como autor nesta pesquisa.

A abordagem da teoria do trauma desse autor em sua dimensão fragmentária, surgiu inicialmente por seu modo de conceber e tratar os pacientes que atendeu e que se

mostravam severamente traumatizados. Falamos ‘inicialmente’, pois a abrangência da teoria do trauma ferencziana se estende para além da clínica psicanalítica propriamente dita, permitindo usar o trauma como chave e referência para pensar a cultura. Veremos isso mais adiante.

Ferenczi foi um psicanalista húngaro da primeira geração; foi amigo particular e discípulo de Freud e gozou de grande intimidade com ele. Iniciou sua produção logo após conhecer seu mestre em 1908, escrevendo ativamente até 1933, quando faleceu.

Realizou importantes questionamentos, fundamentais na técnica e na teoria da psicanálise, tendo sido alvo de ferrenhas críticas de seus pares devido à ousadia e originalidade de suas abordagens. A obra ferencziana pode ser tomada pelas vias teórica, técnica e ético-política - teoricamente, pela forma como o autor percebeu a constituição e o funcionamento do psiquismo, tecnicamente, pelo privilégio dado ao real na prática clínica, e, ético-politicamente, por criticar frontalmente o aspecto verticalizado não apenas da formação tradicional dos analistas e da institucionalização da psicanálise, como também das relações de poder que permeiam a educação e as práticas sociais de modo geral. Não raro essas três vias podem ser encontradas juntas num mesmo texto seu.

Ferenczi se tornou especialista em pacientes difíceis, nos quais a técnica tradicional da psicanálise não surtia os efeitos esperados. Sua escuta desses pacientes o fez perceber que, quase sempre, haviam sofrido violências na infância, de cunho sexual ou não.

As histórias desses pacientes ouvidas por Ferenczi, bem como as situações difíceis nas quais se via envolvido na clínica quando os atendia, foram fazendo com que construísse um arcabouço teórico-clínico distinto daquele criado por Freud, principalmente quando falamos em trauma.

Em Freud, grosso modo, o trauma é visto através das lembranças ou fantasias do indivíduo; em Ferenczi a via privilegiada para pensar o trauma é o ambiente em sua realidade, admitindo-se que algo violento aconteceu de fato. E qual a diferença?

A questão do trauma em Freud é principalmente intrapsíquica, isto é, havendo ou não um acontecimento real que configure um trauma, sua importância e incidência é abordada num tempo a posteriori, seja pelo remanejamento de lembranças recalçadas ou pela abordagem de fantasias criadas pelo sujeito para lidar com o mundo e consigo próprio. Não é importante pensar na ‘realidade’ do trauma ‘em si’, mas sim na dimensão fantasística criada pelo sujeito, expressa na ideia freudiana de que ‘a histérica sofre de reminiscências’.

Ao dizer que o sofrimento histérico é pelas reminiscências, Freud está se referindo ao processo de recalçamento. O recalçamento é uma operação psíquica onde o indivíduo procura repelir ou manter em seu inconsciente representações (pensamentos, imagens ou recordações) ligadas a uma pulsão (entendida na psicanálise como uma energia interna que impele nosso psiquismo para um alvo, colocando-o para trabalhar).

O recalçamento se produz nos casos em que a satisfação de uma pulsão, que ‘por si só’ traria prazer, acaba por ameaçar provocar desprazer em relação a outras exigências do indivíduo. Num sentido mais vago, o recalçamento pode ser visto como uma defesa contra um desprazer; perde-se num primeiro tempo, a memória daquilo que foi desprazer, para, num tempo adiante, transformar este desprazer num sintoma que o representa.

Em Ferenczi a questão traumática não privilegiava as instâncias intrapsíquicas mas sim o ‘realmente’ ocorrido bem como as relações e afetos ‘entre’ os indivíduos envolvidos. As lembranças recalçadas, provenientes de nossa memória inconsciente ‘stricto senso’, perdem sua importância absoluta e, com elas, toda a técnica usada para resgatá-las é também relativizada.

Sem deixar de lado as questões que decorrem de uma memória concebida a partir do processo de recalçamento, como é a memória pensada em Freud em grande parte, Ferenczi vai privilegiar os fenômenos psíquicos envolvidos no mecanismo de clivagem do eu.

A clivagem também está ligada à defesa, sendo um processo distinto do recalçamento. A clivagem não resulta de um conflito entre dois modos de satisfação (prazer e desprazer); é uma medida defensiva que acontece quando existe uma ameaça de destruição física e psíquica. (REIS, in REIS/GONDAR,2017, pg104)

Quando ocorre a clivagem, a ameaça percebida é de aniquilamento e, ao estarmos sob um perigo desta magnitude, a clivagem é o recurso que o *eu* pode encontrar para sobreviver. É um mecanismo cujo alcance não é interno, entre instâncias psíquicas em conflito umas com as outras; a clivagem incide na superfície do *eu*, que se fragmenta em duas ou mais partes.

Para Ferenczi há dois tipos de trauma, a saber, o estruturante e o desestruturante (PINHEIRO 1995 apud GONDAR in REIS/GONDAR, 2017, pg90).

No trauma estruturante, algo nos acontece que, ultrapassando nossa capacidade de apreensão, pode assim mesmo ser integrado em nosso psiquismo, fazendo parte de nossa memória; quando o trauma é desestruturante não há sua integração no psiquismo – ele

permanece sozinho e sem ser representado, como um cisto no interior de nosso aparelho psíquico, um fragmento entre outros.

Quando um trauma é desestruturante, pode então acontecer o que se chama de clivagem do eu, que descrevemos acima, e, com ela, uma fragmentação psíquica. Para se proteger do trauma, o eu opera no aparelho psíquico uma auto-clivagem – ele se cinde, separando-se pelo menos duas partes, e às vezes pulverizando-se em inúmeras. A clivagem é um operador psíquico que, paradoxalmente, protege nossa integridade nos fragmentando. Como escreve Ferenczi em sua nota de 21.09.1930: “A fragmentação é a única forma que o sujeito encontra de poder suportar uma dor impossível de ser suportada, pois cada fragmento sofre por si mesmo; e a unificação insuportável de todas as qualidades e quantidades é eliminada” (FERENCZI, [1930] 1992, vol IV, p. 248). A visada ferencziana é positivar a fragmentação, além de trabalhar clinicamente ‘com’ os fragmentos, não tendo como foco principal qualquer integração psíquica.

Quando Ferenczi constrói seu pensamento acerca de um trauma ‘real’ (que pode ou não ser desestruturante), propõe um ‘modelo’ no qual existe uma criança, um adulto que abusa sexualmente dela e um outro adulto, a quem a criança faz um apelo para entender o quê lhe ocorreu.

Existem nesse modelo dois momentos: o primeiro, no qual a criança brinca com um adulto (envolvendo inclusive sedução), que abusa dela, e o segundo, no qual a criança, buscando explicação com outro adulto para compreender o que lhe ocorreu, não é acreditada, é desmentida, ouvindo dele que ‘nada aconteceu’ ou que ela ‘inventou’ o ocorrido. (PINHEIRO 1995 apud GONDAR in REIS/GONDAR, 2017, pg 90) Em Ferenczi, a ocorrência de um trauma desestruturante se verifica somente se houver esse descrédito quando se vai em busca de entendimento. Caso haja o entendimento, o trauma permanece, porém com possibilidade de ser integrado pelo sujeito, mesmo que com muita dor; caso vigore o descrédito, fica configurado um trauma desestruturante, dando-se a clivagem e, com ela, a fragmentação psíquica.

É importante destacar o fato de que a clivagem não se dá com exclusividade no trauma desestruturante. Sabemos que Freud usou o termo clivagem para designar um fenômeno muito particular que via operar sobretudo no fetichismo e nas psicoses. Nestas patologias, Freud via a coexistência no eu de duas atitudes psíquicas em relação à realidade externa na medida que esta contrariasse uma exigência pulsional – uma das atitudes leva em conta a realidade e a outra a nega, colocando em seu lugar um desejo próprio.

Alguns parágrafos atrás, foi dito que a abordagem da memória em sua dimensão fragmentária partiu ‘inicialmente’ do interesse pela questão de Ferenczi e os pacientes traumatizados, ainda que isso possa se estender a um pensamento acerca da cultura, isto é, o autor permite que pensemos numa memória traumática cultural. Como isso se daria?

Existem argumentos nos quais podemos nos apoiar para pensar a teoria ferencziana como ético-politicamente engajada na cultura, para além de sua utilização na clínica particular. Isto é importante pois coloca a possibilidade de pensarmos também traumas sociais e/ou culturais com Ferenczi, admitindo uma memória traumática que vai além da memória individual.

Algumas considerações levantadas por Judith Dupont (FERENCZI, DIÁRIO CLÍNICO, 1985) ao tratar do trauma no prefácio do *Diário Clínico* de Ferenczi, servem para entendermos com as ferramentas do autor, a dimensão traumática na cultura.

Dupont (1985) lembra que Ferenczi olha paralelamente a criança traumatizada pela hipocrisia dos adultos, o doente mental traumatizado pela sociedade e o paciente cujos traumas antigos são revividos e redobrados pela hipocrisia e rigidez técnica do analista.

A criança desmentida, o doente mental rechaçado pela sociedade e o paciente vítima da rigidez e hipocrisia do analista, estariam num mesmo plano no que diz respeito ao trauma. Estariam todos num tipo de sofrimento sem defesas, desacreditados e em busca de um crédito que não vem.

Em sua juventude, Ferenczi participou ativamente das lutas pela libertação da Hungria e, com o tempo, foi se deslocando cada vez mais das lutas pelo poder no plano do Estado para as lutas pelo poder nos planos da família, da sociedade e do dispositivo psicanalítico. Ele tratou *concretamente* de questões sociais nas crianças traumatizadas pela hipocrisia dos adultos, nos ‘loucos’ traumatizados pela hipocrisia social e nos pacientes traumatizados pela hipocrisia do analista. (GONDAR in REIS/GONDAR, 2017, pg 210)

Podemos então afirmar que, tomando Ferenczi para pensar a dimensão fragmentária da memória, estamos imersos numa teoria do trauma que envolve, além de modos de subjetivação e memória individuais, processos coletivos. Portanto, mesmo considerando os pacientes severamente traumatizados e fragmentados, podemos estender as questões que envolvem o trauma e a fragmentação para a cultura em geral.

Vejam agora alguns motivos da escolha de Walter Benjamin, importante filósofo da teoria crítica, que pretendemos articular a Ferenczi para pensarmos a dimensão fragmentária.

A categoria do fragmento nasceu no interior do Romantismo, marcadamente no Primeiro Romantismo Alemão com os românticos do grupo de Jena, fez parte da abordagem de muitos autores, dentre os quais se destaca a figura de Friedrich Schlegel (1772-1829). Chegamos a F.Schlegel através de Walter Benjamin, que em sua tese de doutoramento *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, escrita entre 1917 e 1919, traz uma importante referência bibliográfica sobre F.Schlegel e Novalis, integrantes daquele grupo. Entendemos que foi Schlegel quem mais influenciou Benjamin com as questões referentes ao fragmento.

O Romantismo pode ser encarado como um movimento artístico, político e filosófico surgido nas últimas décadas do século XVIII na Europa, caracterizando-se por uma visão de mundo contrária ao Iluminismo e ao Racionalismo. (LOUREIRO, 2002)

Nasce na Alemanha o movimento romântico, do qual participou F.Schlegel, fazendo parte do grupo de Jena. Seguindo um caminho no qual a filosofia deveria entrar em sintonia com a poesia no sentido de valorizar esta última, os irmãos Schlegel (August e Friedrich) criaram, entre 1798 e 1800, uma revista.

Nessa revista, *Athenäum*, F.Schlegel expôs sua valorização do fragmento através da escrita então chamada fragmentária. Sabemos que Benjamin teve admiração pela revista. Vejam.

Martin Buber (1878-1965), em 1916, convida Benjamin para colaborar numa revista da qual Buber era editor. O convite é recusado e Benjamin justifica sua recusa numa carta que envia a Buber.

Benjamin baseia sua recusa pelo fato de estar ocupado com o assunto que seria o núcleo de seu ensaio deste mesmo ano, a saber, *Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana*. Nesse ensaio, Benjamin aborda o fato de a principal função da linguagem não ser a de comunicar conteúdos, mas a de transmitir sua própria ‘essência’. Para Benjamin a linguagem é o movimento de conexão de todas as coisas existentes entre si e com o homem; ele refere Deus como o ‘centro inacessível’ desse esforço, único ser capaz de totalizar a experiência fragmentada do mundo. A possibilidade de constituir algo com a experiência fragmentada do mundo está para ele na linguagem, mais especificamente na escrita. O trabalho da escrita é estreitamente ligado ao fragmentário; Benjamin vê na escrita uma forma de comunicar a essência da linguagem, ou seja, a

fragmentação do mundo. Alude à influência romântica em suas teorias sobre linguagem, ponderando acerca da dificuldade que encontra em eliminar o indizível num estilo objetivo, tal como teria de fazer na revista de Buber. Benjamin lembra ainda, que seria muito difícil uma revista chegar a um padrão de comunicação ‘das essências’ tal como a *Athenäum* conseguiu. (MURICY, 2009)

Juntamente com a questão da transmissão da ‘essência’, podemos destacar em Benjamin o tema da origem (*Ursprung*), apontando de que modo estes conceitos se relacionam com a dimensão fragmentária, tema deste trabalho, o que justifica a escolha deste autor.

Ao entender a linguagem como veículo para a transmissão da essência neste autor, observamos a influência da mística judaica de Isaac Luria (1534-1572), o mais importante cabalista da história, que será o tema de um capítulo desenvolvido a seguir.

Resumidamente, a doutrina luriana entende que a existência do universo só se deu por um ato de contração de Deus e, após este, um ato de emissão de um raio de luz – sucessivamente, com contrações e emanações de luz Divina se forma o universo e tudo o que dele faz parte.

O homem primevo, segundo esta cosmogonia, seria uma emanação de luz e, de seus olhos, boca, ouvidos e nariz jorrariam luzes, ‘esferas’ de emanação da luz de Deus; estas luzes, para que Deus pudesse dar forma finita aos seres, deveriam ser capturadas em vasos. Alguns desses vasos, reza a doutrina, por sofrerem um impacto maior do que outros, se quebram, fazendo com que a luz divina se espalhe em *fragmentos* pelo cosmo.

Luria entende que o propósito original da criação dos homens é o recolhimento desses fragmentos espalhados pela quebra dos vasos. Este processo é chamado *Tikum*, e é tomado como nuclear na doutrina e prática do cabalista. Para Luria, portanto, a tarefa do homem é dirigir seus propósitos no sentido da restauração das origens, fazendo com que a ação humana passe pela restituição da unidade divina rompida na quebra dos vasos. Esta ‘restauração’ leva em conta, como vimos, a possibilidade de apreender a fragmentação e com ela ‘criar’.

Vemos aparecer esta cosmogonia em Benjamin no decorrer de toda sua obra. Comentamos agora de modo bastante resumido, apenas um texto de juventude, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, de 1916, que traz implícito segundo destacamos, a doutrina luriana da qual Benjamin retira sua inspiração ao falar tanto da ‘origem’ quanto da ‘essência’. Toda a referência está para nós, num trabalho que nosso

autor entende existir com os fragmentos, os quais são valorizados especialmente em F.Schlegel, no Primeiro Romantismo Alemão.

No segundo capítulo desta pesquisa trataremos Walter Benjamin através de uma breve explanação sobre o Romantismo Alemão e o grupo de Jena, do qual destacamos a figura de F.Schlegel, resgatada por Benjamin resgata em sua tese de doutoramento *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, escrita entre 1917 e 1919.

Pretendemos no capítulo, além de descrever o momento histórico europeu na Alemanha na entrada do movimento romântico, definir e apreender a categoria do fragmento. Para tanto, usaremos como exemplos desta lógica a arte do mosaico e o conceito de constelação, elementos que se prestam para elucidar nosso entendimento quanto à dimensão fragmentária.

Buscamos também nesse capítulo, lembrar a participação de F.Schlegel dentro daquele movimento, sempre procurando destacar o modo como vai se delineando para nós um ‘trabalho’ realizado numa perspectiva não integradora, isto é, com a fragmentação. Buscamos através da mística judaica e da cosmologia de Isaac Luria, importante cabalista, entender a lógica que percebemos nos autores escolhidos – procuramos mostrar que tanto Benjamin, neste capítulo, quanto Ferenczi, que falaremos a seguir, trabalham numa perspectiva que toma a catástrofe e o trauma como algo a ser positivado, uma vez que os fragmentos deles advindos podem realizar uma construção ativa e criativa, tanto pela perspectiva individual quanto cultural.

No terceiro capítulo trataremos da memória na teoria freudiana. Partindo da definição de memória e de aparelho psíquico de Freud na *Carta 52* (FREUD [1896], 1969, vol I), destacaremos o registro dos signos de percepção, que entendemos como um registro de memória fragmentária. Para isto, nos apropriamos da noção das pequenas percepções de Leibniz, capaz de ilustrar e enriquecer a concepção psicanalítica.

Freud apresenta na *Carta 52* sua concepção de memória, a qual é bastante seletiva e marcada por rearranjos e retranscrições dos traços de que é composta. O aparelho mnêmico é descrito como tendo uma ‘entrada’ pelas percepções e uma ‘saída’ pela consciência.

Entre o polo das percepções e a consciência estão localizados pelo menos três tipos de registros e seus conteúdos levam em conta os neurônios por onde passam os estímulos. O polo perceptivo não conserva nenhum conteúdo e se liga à consciência – decorre disto que memória e consciência são excludentes.

O primeiro dos registros depois do polo perceptivo, é o dos signos de percepção, o qual destacaremos neste trabalho por seguir a lógica fragmentária. Entendemos os signos de percepção como fragmentos, e nos apropriamos da noção de pequenas percepções de Leibniz a fim de com ela corroborar esta ideia, uma vez que também as vemos como fragmentos.

Leibniz introduz o conceito de pequenas percepções nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1701/1704). Este conceito foi desenvolvido para circunscrever um tipo de percepção, a qual Leibniz acredita que chegue a nós a todo momento sem que tenhamos ideia clara dela; são percepções que nos passam despercebidas, sutis e imperceptíveis, que se fazem notar sem que nos demos conta que as percebemos. Para nós, os signos de percepção freudianos e as pequenas percepções leibnizianas seguem a lógica fragmentária.

O segundo registro do aparelho mnêmico descrito na *Carta 52* por Freud é o inconsciente, que, como os signos de percepção, não tem acesso à consciência. O terceiro registro é o pré-consciente, correspondendo ao que Freud chamou de ego.

No quarto capítulo trataremos Ferenczi, procurando através de alguns de seus textos e anotações, compreender e valorizar Orpha, um fragmento que ele aponta como fundamental no trabalho clínico em situações de crise.

Para Ferenczi, nos clivamos ao sofrermos um trauma para o qual não temos defesa. A clivagem, como dito antes, atinge a superfície de nosso *eu* fragmentando-o em pelo menos dois ou mais pedaços. A clivagem é um processo de defesa cujo recurso implica, pela ruptura causada no *eu*, a mobilização e a imobilização de forças de defesa intensas, com o objetivo principal de manter separados conteúdos psíquicos (memórias, vivências, etc) carregados de um excesso de excitação não passível de derivação. (REIS in REIS/GONDAR, 2017, pg104)

Ferenczi, muito ao contrário do que podemos pensar, não vê a clivagem apenas pelo viés negativo; ele toma a fragmentação advinda dela como uma possibilidade, ainda que dolorida e com perda de parte de si, do indivíduo manter-se vivo e encontrar uma saída criativa para o trauma que o abateu.

Vimos através de seus textos no *Diário Clínico* (FERENCZI [1932], 1985), Ferenczi privilegiar um fragmento o qual chamou 'Orpha'. Este fragmento aparece em situações envolvendo traumas severos que provocam fragmentação psíquica. Vejamos um pouco mais de perto.

Ferenczi analisou uma mulher, Elizabeth Severn, conhecida como R.N., cujo tratamento relata em seu *Diário Clínico* (FERENCZI [1932],1985). Esse tratamento, considerado paradigmático na psicanálise, durou 8 anos e conduziu Ferenczi ao conhecimento do psiquismo até suas últimas consequências, aos limites entre o somático e o psíquico, e entre a vida e a morte.

R.N., inicia o tratamento estando seriamente traumatizada e afligida por episódios psicóticos que, mais do que palavras, produziam uma série de sintomas somáticos durante as sessões, como interrupções na respiração, palidez, calafrios, etc. Ambos, paciente e analista, se convencem de que a cura exigia que se revivesse o trauma, uma vez que a recordação dele era inacessível.

R.N. sofreu uma exposição severa de abuso infantil, a qual expos seu corpo a extremas dores. Escrevendo sobre isto e referindo-se a supostas memórias de R.N., Ferenczi diz numa nota de 12 de janeiro em seu *Diário*: ‘...após a perda ou abandono do pensamento consciente, os instintos vitais organizadores (“Orpha”) se despertam, trazendo a loucura no lugar da morte. (Estas mesmas forças “orphicas” parecem haver estado já presentes na época do primeiro shok)’ (FERENCZI, [1932],1985)

Num outro trecho de seu Diário, datado de 01 de maio de 1932, encontramos, ainda se referindo ao tratamento com R.N., a seguinte nota, na qual Ferenczi se refere à Orpha e à análise mútua: “Imensas resistências de minha parte no momento em que, cedendo à proposição de ‘Orpha’, fiz a tentativa de me deixar analisar pelo paciente, ou seja, de me entregar ao poder de um paciente, relaxando completamente” (FERENCZI, [1932], 1985).

A análise mútua, praticada e relatada por Ferenczi em seu *Diário*, refere-se ao fato de que, num tratamento psicanalítico, não só o analista trate o seu paciente como o paciente também trate o analista, ou seja, que o tratamento ocorra em duas mãos e horizontalmente.

Sabemos que o tema da análise mútua, é controverso. Foi e até hoje é, alvo de muitas críticas, especialmente negativas, vindas de muitos segmentos da psicanálise. Não somos partidários desses segmentos. Embora não seja o tema deste trabalho, não vemos a discussão acerca da mutualidade com negatividade ou distanciamento.

Da mesma maneira, ao privilegiarmos o campo do fragmentário, não estamos desconsiderando coesões e unificações; apenas afirmamos que tomar os conceitos considerando a lógica fragmentária, nos traz uma gama de possibilidades para lidar e

entender o humano, mais produtivas e eficazes. Esta pesquisa procura iniciar esta discussão.

-CAPÍTULO II – Romantismo Alemão- Schlegel, Walter Benjamin e a categoria do fragmento

Como dissemos, pretendemos uma aproximação ao campo do fragmento, a qual será realizada a partir de uma articulação entre a psicanálise e a filosofia. Na psicanálise, tomaremos Sándor Ferenczi (1873-1933), psicanalista húngaro, amigo e discípulo de Freud (1856-1939), e na filosofia Walter Benjamin (1892-1940), filósofo crítico e importante pensador da cultura.

Os autores foram escolhidos por ambos privilegiarem a dimensão do fragmento, fazendo dele sua principal fonte para a criação de conceitos. Neste capítulo vamos nos aproximar da lógica fragmentária através do Romantismo Alemão, onde a noção de fragmento tem seu nascedouro.

O tema se destaca dentro do Romantismo Alemão, marcadamente no Primeiro Romantismo Alemão com os Românticos de Jena, entre os quais destacamos a figura de Friedrich Schlegel (1772-1829). Na psicanálise, a dimensão fragmentária da memória nos interessa para tratarmos de nosso objetivo neste trabalho, que é pensar com Sándor Ferenczi e sua teoria do trauma, o privilégio dado à memória dentro desta perspectiva.

A tese de doutoramento de Walter Benjamin *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, escrita entre 1917 e 1919, é a leitura benjaminiana dos autores românticos e, para o que nos interessa, uma referência bibliográfica importante sobre F.Schlegel e Novalis, integrantes do grupo de Jena.

Benjamin valorizou a teoria romântica da ‘reflexão’, conceito central de sua tese, e definiu a crítica como um ‘medium-de-reflexão’. O filósofo foi o primeiro daquele grupo a mostrar a importância da teoria romântica da reflexão; esse conceito, que pode ser vertido tanto por ‘medium-*de*-reflexão’ como ‘medium-*da*-reflexão’, é proposital, como ele mesmo esclarece ao longo do texto. (SELLIGMANN, 2010, p. 26)

Na época em que Benjamin escreveu a tese não houve reconhecimento pelo seu trabalho, mas com o tempo aconteceu o merecido destaque, colocando-o na posição privilegiada de primeiro crítico da literatura alemã e importante integrante do grupo dos românticos. (SELLIGMANN, 2010, pg 26 e segs)

Ao escrever sua tese, Benjamin sabia que para tornar-se crítico deveria recriar a crítica como gênero, fato desprezado na época. Ele aponta a aguda crise da crítica alemã naquele tempo como uma imposição da resenha como forma de pesquisa, colocando como contraponto a isto as características dos irmãos Schlegel.

Como Benjamin fracassa em sua entrada para a universidade, dedica-se com afinco ao projeto da crítica, estabelecendo com ele um marco na filosofia.

Ao definir a crítica como médium-de-reflexão, Benjamin já estava questionando o modelo de teoria do conhecimento baseado na cadeia de causas e efeitos, ou seja, uma concepção linear do desenvolvimento do conhecimento e da história e do tempo. A crítica em Benjamin se dirige ao modelo de razão e racionalidade em vigor na modernidade.

Os românticos propunham um projeto de superação das barreiras entre o universo das artes e a vida cotidiana, pretendendo uma integração de ambos. A proposta benjaminiana para a tarefa da crítica é um projeto estético e político, que poderia ser considerado ‘englobante’, fazendo do ato da crítica um meio de atingir a cultura como um todo, incluindo sua infraestrutura econômica. (SELLIGMANN, 2010)

Selligmann (2010) aponta a crítica benjaminiana como um ato reflexivo desdobrado e articulado em cinco níveis: o primeiro, uma auto-reflexão; o segundo, uma detalhada leitura sobre a obra criticada; o terceiro, uma reflexão sobre a história da arte e da literatura na qual se desenvolve a temática dos gêneros literários; o quarto, uma reflexão da sociedade a partir do presente e, no quinto nível, articulado com os anteriores, uma teoria da história que critica os modelos históricos evolucionistas, que pensam o devir histórico como um avanço constante e positivo, ao qual Benjamin contrapõe uma imagem da história como um acúmulo de catástrofes.

A visão da história como um acúmulo de catástrofes não é pensada de forma negativa; Benjamin toma a catástrofe e a destruição, bem como os restos e fragmentos delas advindos, de forma positiva – a revolução histórica é vista como interrupção catastrófica no desenrolar dos fatos, interrupção esta que gera fragmentos.

Os fragmentos gerados pela interrupção catastrófica no desenrolar dos fatos são a possibilidade da criação do novo sem que o antigo seja abandonado, num movimento temporal distinto da linearidade passado/presente/futuro, lembrando a temporalidade grega *Aion*, uma linha que aponta ao mesmo tempo para as duas extremidades, passado e futuro. Para Cronos, só o presente existe no tempo; passado, presente e futuro não são três dimensões do tempo – só o presente preenche o tempo, e o passado e o futuro são dimensões relativas ao presente. Já Aion, entende que somente o passado e o futuro insistem ou subsistem ao tempo; para Aion, no lugar de um presente que absorve o passado e o futuro, vê-se um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que subdividem o presente ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo. (DELEUZE, 2011, p.167 a 169)

De fato, a modalidade temporal pela qual Benjamin trabalha os fragmentos, como veremos adiante, é paradoxal: caminha-se para o futuro e para o passado ao mesmo tempo. Veremos que, seguindo esta concepção de tempo, pode-se criar levando em conta a tradição.

Alguns autores contemporâneos como Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe e W. Menninghaus também se interessam pela desconstrução tradicional do modelo de razão e verdade que escapa da temporalidade linear e da ideia de um aprimoramento progressivo das coisas e das ideias. Antes deles essas desconstruções foram feitas pelos românticos de Jena, e foram estes que Benjamin redescobriu e atualizou em sua obra.

O Romantismo foi um movimento concomitantemente artístico, político e filosófico surgido nas últimas décadas do século XVIII na Europa. Caracterizou-se por uma visão de mundo oposta ao Iluminismo e Racionalismo.

Inicialmente foi somente uma atitude, um estado de espírito, mas quando tomou a forma de um movimento passou a designar uma visão de mundo marcada pela emoção em detrimento da razão.

Definir com precisão o Romantismo é uma tarefa difícil devido ao seu caráter contraditório e paradoxal. Foi um movimento alternadamente revolucionário e anti-revolucionário, individualista e comunitário, retrógrado e utopista – estas contradições se colocam não só no fenômeno romântico em seu conjunto, como na obra de um único autor e até mesmo num único texto. Além disso, são designados como românticos não só escritores, poetas e artistas como também filósofos, teólogos, historiadores e outros. (LÖWY, 1995)

Entendendo o romantismo como uma resposta à crise europeia de meados dos séculos XVIII e XIX, trataremos um pouco da situação sócio-política-econômica dessa época. Como privilegiamos a Escola de Jena, vamos focar a Alemanha deste período, procurando marcar no interior do movimento romântico duas grandes ‘ondas’ com características distintas. (LOUREIRO, 2002)

Politicamente, a unificação alemã acontece em 1871. Em 1770, o Santo Império Romano-Germânico é um conglomerado de unidades autônomas, um mosaico de estados soberanos, reinos, principados e cidades livres, num total de 360 parcelas.

Essa fragmentação territorial traz efeitos culturais; emergem centros intelectuais isolados e o intercâmbio das ideias permanece circunscrito basicamente a circuitos locais. Economicamente, a Alemanha se encontrava atrasada e pouco dinâmica quando

equiparada às outras potências europeias; seu desenvolvimento era desigual e espalhado em várias regiões, exceto a Prússia, que exibia algum desenvolvimento industrial, embora funcionando aos moldes feudais. A fragmentação política e as várias legislações dificultavam o fluxo de pessoas e mercadorias.

Entre 1799 e 1814 temos o período napoleônico, recobrando as datas de eclosão do romantismo de Jena; a partir de 1790 a consciência nacional alemã acompanha o declínio de Frederico II e seus princípios iluministas norteadores do estado prussiano. A jovem burguesia alemã era contagiada pela queda do antigo regime.

Em 1806, Napoleão dissolve o Santo Império Romano-Germânico, instituindo a Confederação do Reno. Leva a cabo várias reformas, destacando-se a simplificação da carta política que, enxugando grande número de unidades territoriais, facilita o processo de unificação alemã de 1871.

Em meio a este ‘caldo’ revolucionário que levou à formação de uma identidade nacional alemã, surge o Romantismo. Os alemães entendiam Revolução como um movimento para se tornarem uma nação edificada culturalmente. Para Schlegel, integrante do grupo de Jena, o Romantismo era visto como uma revolução de caráter múltiplo; tratava-se, para ele, de um conjunto de revoluções espirituais que caminhavam junto com a revolução política.

Como dissemos, destacamos no movimento romântico duas diferentes ‘ondas’, a saber, aquela dos românticos de Jena (o Primeiro Romantismo Alemão, valorizado por Benjamin) e a do chamado Alto Romantismo. Elas trazem algumas diferenças.

A primeira ‘onda’, formada pelo grupo de Jena, reunia-se nessa cidade a partir de 1796/97 e era liderada pelos irmãos August Wilhem (1767-1845) e Friedrich Schlegel (1772-1829). A forma filosófica literária privilegiada por eles é o fragmento.

Entre os aspectos que justificam a escolha e a prática da forma fragmentária, destacamos o questionamento do caráter excessivamente técnico, artificial e sistemático da filosofia. Esses românticos viam que a filosofia, apesar de sua pretensão totalizante, não conseguia se libertar da insuficiência, provisoriedade e contingência inerentes a qualquer desejo de formalização.

A forma fragmentária vai se prestar à tentativa de aproximação maior possível da vida enquanto experiência humana e da vida em geral, uma vez que nossa percepção do mundo, enquanto seres vivos, nunca se dá de modo totalitário, ponto este sustentado pelo grupo.

Usar o fragmento como recurso técnico seria o modo mais fiel e congruente de expressar e de se colocar frente à experiência humana.

A segunda ‘onda’ do Romantismo, o Alto Romantismo, se faz após a dispersão do grupo de Jena por toda a Alemanha; seu centro mais significativo foi radicado em Heidelberg, entre 1806 e 1808, e integrado por Brentano (1778-1842), Achim von Arnim (1781-1831), Bettine von Arnim (1785-1859) e outros.

Esta segunda geração abandona a posição cosmopolita dos Primeiros Românticos, assumindo uma posição menos vinculada aos aspectos subjetivos; dá voz a um forte sentimento nacionalista e se interessa pela busca da verdade e pela totalização. (LOUREIRO, 2002)

(II-1) – Como pensar/definir o fragmento? – Mosaico e Constelação

Podemos iniciar a abordagem da categoria do fragmento examinando como funciona e opera o modo de escrita conhecido como fragmentário.

Gostaríamos de marcar que estamos tratando o fragmento a partir de seu uso pelos primeiros românticos do grupo de Jena. A seguir, veremos como Walter Benjamin faz uso dessa categoria em sua obra para, a partir disso, pensarmos a subjetividade numa perspectiva fragmentária, tal como podemos ver na prática de Sándor Ferenczi.

Primeiramente, notamos a ligação entre poesia e filosofia, a contradição, o inacabamento, a polifonia filosófica, a descontinuidade e o paradoxo como alguns dos aspectos que atravessam o pensamento daqueles primeiros românticos e, principalmente, dos usuários da escrita fragmentária como estilo literário.

Encontramos, nos representantes adeptos desta forma estilística, a construção de um pensamento quanto ao ato de escrever que engloba uma mistura de gêneros, e desemboca numa quase-ausência de estilo, melhor caracterizada como um ‘caminho’.

A dificuldade em definir precisamente o fragmento é que habita regiões sem contornos definidos. Essas regiões nos fazem pensar em limiares.

O que é um limiar? O que é estar num limiar? Um limiar pode ser entendido como um ‘entre’ espaços, um ‘entre’ coisas, um nem lá nem cá.

A soleira de uma porta é um limiar, a sala de espera de um consultório também. A soleira de uma porta não está dentro de um dos lados dos cômodos que separa – ela está dentro dos dois lados, fora e dentro do cômodo, ao mesmo tempo. Uma sala de espera

de um consultório não está totalmente fora nem totalmente dentro dele – está ‘entre’. Qualquer ‘espaço’ ou objeto contido num limiar, não tem determinado seu lugar, habitando um ‘entre’ que não se reduz a um ponto médio entre duas polaridades.

O limiar é uma zona de transição, implicando em mudanças e fluxos; uma fronteira é algo que designa conter e manter algo, evitando seu transbordar, definindo seus limites não só como os contornos de um território, mas como as limitações de seu domínio. (GAGNEBIN, 2014, p. 35)

Quando se fala de limiar, a questão não se trata, por exemplo, de estabelecer um cinza entre um polo preto e um branco: mas seria, sim, de abrir a possibilidade para inúmeros matizes entre preto e branco, matizes em deslocamento permanente. No limiar afirma-se os dois polos ao mesmo tempo, o que nos impede de reduzir a um ou a outro o que desejamos configurar.

Definir um contorno que delimite um limiar é impossível. Assim também o fragmento pode ser pensado, como um habitante de regiões sem contornos definidos. Quando pensamos num texto literário, podemos captá-lo em qualquer parte breve ou condensada da escrita.

Ao falarmos de uma parte ‘breve’ de um texto, podemos perguntar: qual seria a ‘duração’ de um escrito? Ele deve ter duração pré-estabelecida que determine sua existência? Deve ter início, meio e fim para que exista? Essas questões cabem para refletirmos acerca do que seja um fragmento.

A duração de um texto é comumente pensada como ligada à explicação das questões que o texto levanta, expondo através da linguagem o esclarecimento das ideias que traz. Sabemos que tanto a filosofia quanto a linguagem têm como finalidade, ao menos tradicionalmente, a busca por explicações coesas e integradas – se não há coerência e compreensão, não raro tomarmos isso como um fracasso, pelo fato de o texto não chegar a alguma conclusão.

Com a escrita fragmentária abre-se uma outra via de expressão que explora novas potências da escrita. Indo pela contramão de qualquer proposta de fechamento, os fragmentos na escrita se revelam como unidades de um todo sem privilegiar esse todo ou pretender alguma coesão entre si. Cada fragmento se parece com um pequeno mundo expressivo onde brevidade e condensação se evidenciam.

Duas imagens podem nos ajudar a pensar a lógica fragmentária – um mosaico e uma constelação. Vejamos um pouco mais de perto estas imagens.

Mosaico (WIKIPEDIA) é uma palavra de origem possivelmente grega cujo significado é ‘obra das musas’. É uma técnica artística antiquíssima que consiste na colocação (com cola ou algo semelhante) de tesselas, pequenas peças geométricas resultantes de uma moldagem executada com formão e martelo, numa superfície qualquer.

A moldagem faz com que o material a ser usado (pode ser mármore, granito, pedras semi-preciosas, pastilhas de vidro, seixos, etc.) tome a forma de um pequeno fragmento. O resultado dessa colagem são desenhos os mais variados possíveis.

O registro mais antigo dessa técnica de arte data de 3500 a.C. na cidade de Ur, região da Mesopotâmia. A obra chama-se ‘Estandarte de Ur’ e é considerada por muitos historiadores como o mosaico mais antigo de que se tem conhecimento.

Esta obra consiste em dois painéis retangulares feitos de mármore, arenito avermelhado, lápis lázuli e conchas. Numa das faces do painel, está retratada a narração de uma cena de guerra, com o rei e seu escudeiro num carro que corre, ambos espezinhando seus inimigos. Os vencedores conduzem os prisioneiros, os quais atados aos pares, são apresentados ao rei. Na outra face mostram-se cenas da vida doméstica do rei sumério.

Os mosaicos são uma arte encontrada em diversas culturas. No Egito antigo, havia mosaicos decorando colunas e paredes dos templos dos faraós; na Grécia, a técnica é encontrada em pisos feitos com pedaços de mármore branco e colorido embutidos numa massa compacta de alta resistência; em Roma, o mosaico surge no século I aC sendo largamente usado em pisos, murais, fontes e painéis. A cidade de Pompéia foi um viveiro de mosaicistas, espalhados por todas as classes sociais.

O mosaico teve seu apogeu na arte bizantina. Combinando com harmonia elementos ocidentais e orientais, essa arte deu origem a interessantes trabalhos onde o sentido de divino e sobrenatural era manifestado abstratamente. Nunca o mosaico teve tanto esplendor e foi tão explorado mundialmente como nesse período.

No mundo islâmico, a arte do mosaico teve importante aplicação na ornamentação de edifícios e mesquitas. A mesquita de Damasco tem incluída na construção de seus mosaicos tesselas de ouro.

Com a Revolução industrial e o aperfeiçoamento das técnicas de arquitetura, o mosaico passa a ser produzido preferencialmente com fragmentos de lajotas ou de cerâmicas, todavia sem perder sua beleza.

O importante arquiteto catalão Antoni Gaudí (1852-1926) desenvolveu com a técnica de mosaico uma estética própria muito bonita e interessante, a qual ganhou fama mundialmente. Gaudí usava o mosaico integrando sua obra à natureza de forma harmoniosa e delicada; rompeu com os desenhos planos dos edifícios, passando a explorar as superfícies sinuosas produzidas pela própria natureza, revelando com o mosaico as curvas e sutilezas das formas arredondadas.

Atualmente o mosaico ainda tem seu lugar na arte e na decoração, embelezando criativamente ambientes e objetos.

Apontamos que cada pedacinho do material usado num mosaico pode ser pensado pela lógica fragmentária. Cada fragmento do desenho existe por si só - tanto faz se for remetido à totalidade do desenho ou se for tomado sozinho, o pedaço carrega em si tudo o que necessita para existir.

Podemos pensar em cada pedacinho como parte de um todo, entretanto este todo sempre irá existir dentro de cada pedacinho contido nele – é como se algo se mostrasse em um movimento contínuo e infinito, sem direção determinada. Nesse sentido, nossa concepção de pedaço de mosaico se aproxima da noção que Leibniz chamou de *mônada*: uma substância simples, um átomo da natureza, um fragmento indissolúvel que se apresenta como um mundo distinto, mas que, no entanto, é capaz de expressar todo o universo sob um determinado ponto de vista. Para Leibniz, toda *mônada* envolve uma multiplicidade em sua unidade. (LEIBNIZ, s/d)

A imagem de uma constelação (WIKIPEDIA) também se presta como metáfora de uma lógica fragmentária.

Constelações podem ser definidas, grosso modo, por aglomerações de estrelas no céu. Uma estrela é uma grande e luminosa esfera de plasma que mantém seu formato pela força gravitacional e pressão radiativa que gera. A estrela mais próxima da Terra é o Sol; outras, mais distantes, são visíveis da Terra a noite, se não ofuscadas pela luz solar ou bloqueadas por fenômenos atmosféricos.

As estrelas tanto podem ser parte de constelações quanto de estruturas de relacionamento gravitacional muito maior da de uma constelação, a saber, aglomerados ou galáxias.

Ao observarmos o céu temos ideia de que todo ele é uma enorme redoma que nos envolve. Qualquer que seja nossa posição na superfície terrestre, temos essa impressão. Isto nos sugere uma imensa esfera imaginária que envolve toda a Terra, da qual somente

vemos uma parte, a localizada acima do horizonte. Esta parte é chamada de Abóboda Celeste, Esfera Terrestre para os astrônomos.

A Esfera Terrestre é o ‘lugar’ onde se encontram projetados os corpos celestes, que são qualquer matéria do espaço sideral, tal como asteroides, cometas, estrelas, meteoros, planetas, satélites, etc.

A origem das constelações ou de sua observação, é fato de muita indeterminação. Sabemos que desde sempre o homem foi curioso quanto a observar fatos ao seu redor e, olhando para o céu, entendemos que imaginou seres mágicos através das figuras que as estrelas formavam durante a noite. Os primeiros traços encontrados de saberes acerca de constelações datam de 17.300 anos e foram achados desenhados em paredes da caverna de Lascaux na França.

As constelações receberam nomes de acordo com as figuras que formavam quando as estrelas que as delimitavam eram ligadas imaginariamente por linhas. Esses nomes comumente são designados em latim, por exemplo ‘Aquarius’ (aquário), ‘Ara’ (altar), ‘Carina’ (quilha de navio), ‘Cetus’ (Baleia), ‘Crux’ (Cruzeiro do Sul) e assim por diante.

Para os fins deste trabalho, nos interessa apontar através deste pequeno estudo das constelações o modo como elas se prestam como metáfora para pensar a lógica fragmentária.

Cada estrela pode ser pensada como um ponto de luz que, embora faça parte do todo constelar, possui brilho e características próprias. Ao olharmos uma constelação, vemos vários pontos num conjunto, mas cada um deles, sozinho, realiza sua ‘presença’, sem haver necessidade de referir-se ao todo. Sem dúvida alguma, podemos ver cada estrela de uma constelação tendo um desempenho próprio e independente, sem precisarmos nos remeter ao céu como totalidade na busca de um sentido para nossa visão.

Observando uma estrela, fragmento de alguma constelação, percebemos tensões que envolvem aproximações e afastamentos do sistema constelar em sua totalidade; junto a isso, não conseguimos abandonar de vez a totalidade do observado – há uma movimentação discreta e lenta na qual são notadas velocidades pelas contínuas interrupções e retomadas de brilho, um ‘acende-apaga’ incessante que pode se equiparar a rearranjos envolvendo micro destruições e construções.

Gostaríamos de destacar na obra de Benjamin um pequeno exemplo de como vemos essas metáforas, especialmente a da constelação, implícitas e por vezes até explícitas.

Fazer uma leitura da filosofia da história benjaminiana é uma tarefa difícil, porém possível e necessária para entendermos muitos de seus conceitos. Ela parte da noção de *Ursprung* (origem) e, sem negar a dimensão histórica deste conceito, é melhor entendida quando vemos, com Benjamin, a apreensão do tempo histórico em termos de intensidade e não de cronologia. (GAGNEBIN, 2009, pg 8)

A dinâmica do *Ursprung* está presente em vários momentos essenciais da reflexão do autor e essa recorrência pode ser pensada centrada na modernidade, uma vez que Benjamin pensa em trazer à modernidade uma concepção da história que, tomando a questão da origem, retire da história sua temporalidade linear. Vejamos mais de perto.

A história para Benjamin repousa numa prática de coleta de informações, separação e exposição de elementos, muito parecida com a de colecionador (que é uma figura-chave da filosofia e da própria vida de Benjamin); a história no sentido moderno não é assim – o historiador no sentido moderno, também coleta informações e expõe elementos, porém o faz tentando sempre estabelecer uma relação causal entre o que coleta e os acontecimentos do passado. Os objetos da coleta do historiador moderno são apresentados em sua unicidade e excentricidade como peças de um museu.

A pesquisa ‘moderna’ restitui àquilo que foi coletado a dimensão de objeto irreduzível, imobilizando-o para que não seja esquecido ou destruído, ‘preso’ a um passado que não volta mais. O *Ursprung* benjaminiano pretende quebrar este aprisionamento no passado eterno, resgatando os objetos históricos num ‘salto’, e colocando-os em relação direta com os objetos atuais.

A noção de origem tem a ver com ‘saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranquila da história oficial’ (GAGNEBIN, 2009, pg 10), parando o tempo e permitindo que o passado esquecido ou recalcado surja de novo, resgatado e retomado no atual. É como se a história e o tempo se ‘encontrassem’ no objeto, fazendo com que a relação do tempo com ele seja intensiva e não extensiva.

Neste pequeno exemplo podemos ver implícita a metáfora da constelação – uma estrela é o objeto do passado, outra um objeto presente que, unidos por uma linha imaginária fazem um desenho, distinto tanto do objeto do passado quanto do atual. Um desenho novo, criado através da ‘ligação imaginária’ desses pontos.

Na XIV Tese de *Sobre o conceito de história* (BENJAMIN [1940], 1994, vol I) Benjamin relata uma ligação nesse molde. Dizendo que a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio (que seria o tempo do historiador moderno), Benjamin lembra que Roma era para Robespierre um passado cheio de

‘agoras’, que a Revolução Francesa era como uma ressurreição de Roma. Ligando a Roma Antiga com a Revolução Francesa, se explode o tempo contínuo da história e, graças a essa ligação, os dois elementos desenham um novo objeto histórico. Tomando por base a metáfora da constelação, a Roma Antiga seria uma estrela e a Revolução Francesa outra.

Após este exemplo, gostaríamos de nos aproximar um pouco mais de Schlegel, considerado por Benjamin o maior representante da lógica fragmentária no movimento romântico, autor que foi por ele resgatado em sua tese de doutoramento juntamente com Novalis.

(II-2)- Um pouco de Schlegel no movimento romântico

Vimos que a Europa dos Séculos XVIII e XIX, especialmente com as lutas napoleônicas e a Revolução Francesa, revelou-se como um momento político-social turbulento.

Nas artes e na filosofia há uma tensão observada em sutis mudanças de pensamento. Na Alemanha dessa época, Kant e Goethe são personagens cuja produção foi capital tanto na filosofia quanto na literatura, mostrando essa tensão.

Destacamos, desde os últimos anos do século XVIII, alguns pensadores que observaram a necessidade de um ‘novo pensamento’, dirigido principalmente às artes; eles acreditavam que o sistema kantiano, baseado numa perspectiva racional, era eficaz para muitas reflexões, mas já não dava conta das demandas artísticas e filosóficas.

É nesse ‘caldo’ que os românticos de Jena se colocam – para eles as artes necessitavam de um campo singular para o qual confluíam outros campos do saber. E foi especialmente junto à poesia que o pensamento ‘novo’ se realizou, apontando que os versos já não bastavam para a sua expressão. O grupo almejava um tipo de ‘sensibilidade maior’ que se infiltrasse em todas as áreas do conhecimento e despertasse um ‘espírito sensível’.

Para os participantes do grupo de Jena, a filosofia deveria se esforçar em compreender e valorizar a poesia, indicando caminhos para a filosofia e expandir e entrar em sintonia com a poesia.

Foi seguindo esses preceitos que os irmãos Schlegel criaram, entre os anos de 1798 e 1800, a revista *Athenäum*, tida como um instrumento catalizador do pensamento do grupo.

Nessa revista, Friedrich Schlegel (1772-1829), considerado o maior incentivador desses românticos, expôs sua valorização do fragmento através da escrita então chamada fragmentária.

A comunidade filosófica da Escola de Jena se solidificou na busca de uma escrita plural que envolvesse o maior número possível de expressões artísticas como canto, filosofia, literatura e outras. Misturavam-se nessa pluralidade linguagens e discursos de muitos estilos diferentes, podendo numa mesma obra coexistir assuntos de temas variados – não era incomum encontrar num mesmo trabalho temas como poesia, estilo, crítica, filosofia, história, política e outros.

No interior desse pluralismo no qual era constante o trânsito por temas diferenciados ou distintos, os pensamentos podiam (e iam!) caminhar por direções opostas; ao contrário do que se poderia imaginar, caminhos opostos ou antagônicos e contraditórios eram tomados como geradores de uma riqueza ímpar. Era comum os pensadores procurarem rupturas discursivas pela suspensão e interrupção repentina das reflexões trazidas.

O entendimento lógico não era mais privilegiado; os blocos fragmentários se davam numa modalidade perceptiva diversa, voltada para a contradição e afirmação de uma subjetividade múltipla e multifacetada, por vezes pulverizada.

Toda técnica até então desenvolvida na filosofia subordinava o pensamento à forma escrita, usando com esta a construção de sistemas fechados e coesos, propondo soluções integralizantes. Na perspectiva fragmentária, este paradigma foi substituído por outro, cujo estilo lembra o de um diálogo aberto no qual coexistam a ordem e o caos.

O filósofo, outrora visto como um pensador solitário que desenvolvia um método próprio para entender e resolver os problemas do mundo, tomava uma forma de ser na qual filosofar e escrever caminhavam muito além dos monólogos reflexivos e explicativos – os textos não procuravam reflexões solitárias e explicativas, e sim compartilhamentos envolvendo questões sem respostas fixas ou exibindo respostas diversas.

Na revista *Athenäum*, Friedrich Schlegel mostrava como via na categoria do fragmento a melhor forma de expressão do humano. Schlegel entendia que o pensamento expresso por fragmentos era a única possibilidade de aproximação com a estrutura do pensar humano, isto é, como o modo pelo qual opera nosso pensamento. Para o autor, era intrínseca à condição humana a impossibilidade de se colocar por inteiro em qualquer coisa – poema, sistema filosófico, livro, etc. Assim, o fato de falar aquilo que se pensava

sob a forma da escrita deveria ser fiel a esta condição, ou seja, deveria acontecer de modo fragmentário. (LUBLINER, 2013)

Essa nova forma de tomar as ideias rompeu com os sistemas filosóficos anteriores aos do grupo de Jena, em especial os que mantinham um sistema metodológico priorizando o significado e a explicação remetidos à totalidade da problemática humana; eram formas de expressão nas quais a coesão e o acabamento sempre estiveram presentes, visando uma compreensão a mais plena possível.

F.Schlegel rompeu com essas ideias decidindo-se pelo estilo fragmentário, mirando tanto a fuga do convencional quanto a busca por uma ‘ordenação desordenada’. O ‘novo’ filósofo teria a tarefa de fazer da desordem uma obra; deveria olhar a desordem como intuito de nela apontar uma multiplicidade de temas, sem a pretensão de encontrar verdades absolutas nem dispor de metodologias unas ou coesas.

Assim o uno cede lugar ao múltiplo, o sentido ao des-sentido – a obra final tem a aparência de um ‘todo-múltiplo’ no qual os fragmentos evidenciam a singularidade dentro da totalidade e, até com maior ênfase, a totalidade na singularidade. (LUBLINER, 2013)

Esse posicionamento filosófico que privilegia a fragmentação em detrimento da coesão, encontra eco em Walter Benjamin. Como genuíno representante do grupo dos primeiros românticos de Jena, Benjamin valorizou a expressão das ideias pela via do fragmento. Outros autores, nas mais diversas áreas do conhecimento, também entenderam a fragmentação como algo positivo e criativo – entre eles, apontamos Sándor Ferenczi que, na psicanálise, entendeu a fragmentação psíquica como alavanca para criativas formas de subjetivação.

Vamos agora, com o intuito de sedimentar ainda mais nossa proposta em privilegiar uma memória fragmentária, nos aproximar da visão benjaminiana acerca da temática das catástrofes e do modo como são positivados pelo autor os movimentos que envolvem e geram fragmentos.

(II-3)-Benjamin: um místico-romântico, catástrofes e fragmentos

A obra de Benjamin possui inúmeras entradas. Sendo um autor que trabalha com fragmentos, tanto na forma quanto no conteúdo, Benjamin é capaz de combinar ideias e pensadores aparentemente díspares, como o romantismo e as novas descobertas técnicas, marxismo e religiosidade, Nietzsche e a cabala judaica. Por este motivo, o entendimento de sua obra não pode ser, como já foi dito, obtido pela continuidade de uma linha reta,

sendo inúmeras as possibilidades de ingresso e de caminho nos textos benjaminianos. Nesse item vamos adentrar a obra de Benjamin pela via do misticismo romântico.

A produção benjaminiana chega com uma aguda crítica à entrada da modernidade e ascensão do capitalismo no mundo. Para ele, a articulação entre modernidade e capitalismo têm uma conotação catastrófica, arruinando a possibilidade de experiências genuínas de compartilhamento. No entanto, muito distante de um olhar melancólico carregado de impossibilidades e negativismos, sua obra pode ser pensada pelo viés da positividade – e entendemos ser este seu intento.

Embora seja possível uma leitura nostálgica e melancólica de seu pensamento, não é esta a que pretendemos fazer; acreditamos que Benjamin vê e valoriza uma potência criativa advinda das catástrofes, especificamente do trabalho que pode ser feito com os fragmentos deixados por uma destruição catastrófica.

Percebemos que a proposta de realizar um ‘trabalho’ com fragmentos que restaram de catástrofes tal como Benjamin o fez, é próxima a de alguns autores da psicanálise, especialmente Sándor Ferenczi. No entanto, esta forma de enxergar o mundo pode ser observada não somente na filosofia ou na psicanálise; trata-se de um movimento da cultura de modo geral, e podemos pensá-lo como um trabalho da memória. Este aspecto será desenvolvido no capítulo sobre Sándor Ferenczi.

Entre 1911 e 1918, Benjamin escreveu textos que formam o núcleo denso de toda a sua escrita. Por exemplo, em *A vida dos Estudantes* (BENJAMIN [1915], 2009), ele apresenta sua concepção posterior acerca da história, a mesma que retoma em suas *Teses* de 1940. Benjamin desenvolve uma filosofia da história na qual critica a noção de progresso e a de tempo linear e homogêneo; seu olhar descontínuo acerca da história, bem como a construção de uma memória e temporalidade processuais, são formas usadas para tecer com cuidado uma metodologia que toma ‘imagens’ fragmentárias constantemente móveis - são as ‘imagens dialéticas’ -, cenas paradas e carregadas de tensões cuja significação se dá no tempo presente. (MURICY, 2009)

Nessa época, Benjamin estava envolvido com a organização do movimento de juventude em Berlim, a qual presidiu em 1914. O movimento se opunha ao tradicionalismo estudantil da Alemanha e ambicionava uma transformação da sociedade através da ação de uma ‘juventude esclarecida’.

O líder inspirador desse movimento foi Gustav Wyneken (1875-1964), de quem Benjamin esteve próximo até mais ou menos 1915, quando rompe com o movimento e com seu líder ao perceber que este insuflava jovens para o alistamento militar.

Wyneken tinha uma proposta pedagógica de inspiração romântica, na qual a juventude era vista como parte não corrompida da sociedade, podendo, por isso, transformá-la. Mesmo adepto desta pedagogia, Benjamin estabelece com o mestre uma relação turbulenta, especialmente no que dizia respeito à compreensão das ‘coisas do espírito’, que sempre foram para Benjamin muito importantes e com as quais não compartilhava a posição de seu mentor.

Benjamin possuía uma aguda preocupação com a crítica filosófica da cultura. Rechaçava muitos pontos de vista de Wyneken, contrapondo a eles as ‘coisas do espírito’; estas ‘coisas’ deveriam ser tomadas por pessoas que pensassem e tivessem atitudes por sua própria conta e risco, não sendo orientados ou tutelados por ninguém. A exigência de uma autonomia no agir e no pensar aparece em Benjamin sob a ótica de uma profunda crítica filosófica e afastada de ideologias ou partidos, distante da posição de Wyneken. Benjamin via a crítica como o ‘próprio modo’ da experiência histórica, esta entendida como uma atividade espiritual. (MURICY, 2009)

Em 1913, no texto *Experiência* (BENJAMIN [1913], 2009) Benjamin apresenta a noção de experiência histórica e a relaciona com a valorização do presente através de uma crítica ao passado visto como imóvel e perene. O conceito de experiência, muito importante para o autor, percorre toda a sua obra se entremeando a outros conceitos, e muitas vezes trazendo-os. Já neste trabalho de 1913, podemos ver o conceito de experiência convocando questões que envolvem uma temática marcante para Benjamin – a temporalidade distinta da linear, aquela tomada na tradição historicista. No artigo de 1913, destaca-se a experiência individual do ‘adulto filisteu’ – o adulto burguês, grosso modo – que, aos olhos de Benjamin, teria os olhos voltados ao ‘sempre ontem’, no sentido de uma visão do passado como imóvel, preso no ‘tempo homogêneo e vazio’.

O conceito de filisteu pode ser entendido em contraposição às ‘forças da juventude’ que Benjamin menciona no texto. O filisteu seria a pessoa para a qual essas ‘forças’ são banalizadas, tidas como meros sonhos de adolescência que passaram e jamais poderiam ser concretizados. A experiência da juventude para o filisteu é tida como uma ‘mensagem da vulgaridade da vida’, mensagem que traz em si sonhos utópicos e irrealizáveis. O filisteu é alguém que não tem relação alguma com o passado no sentido de que dele possa ser feito algo no presente; para ele o passado acabou, está morto, perene e estático no tempo que se foi – e junto com ele, os sonhos que existiam.

Benjamin entende no texto que o jovem é conhecedor do ‘espírito’, das ‘coisas espirituais’, verdadeiro material de que é feita a experiência genuína. Para o filisteu, não

há espírito – ele se assegura de que não existe a dimensão espiritual nem o sonho que esta pode trazer. Para ele, o tempo é linear e homogêneo, muito diferente da temporalidade processual que Benjamin propõe.

Até o final de sua obra, Benjamin desenvolve a ideia de tempo processual, no qual podem coexistir passado, presente e futuro. No referido artigo, destaca a *experiência* juvenil opondo-a à do adulto ‘filisteu’. Mais tarde, o autor retoma o conceito de experiência junto ao de visão processual do tempo articulando-os a uma filosofia da linguagem, cujo mote principal seria ‘libertar as palavras’ de sua ligação a sentidos comuns – sua tentativa era purificá-las, chegando à suas origens.

O maior incômodo para Benjamin, nesta época, era o caráter paralisante do adulto filisteu frente à juventude e suas utopias, postura esta que entendia provocar um tipo de apatia, resultado de uma identificação com os fracassos e fracassados do passado. Os filisteus, apossados daquilo que julgavam ser experiência, colocavam-se como donos da verdade, se distanciando dos jovens que, aos seus olhos, eram desprovidos de experiência.

Outro aspecto da filosofia benjaminiana é o dirigir-se ao sentido original das palavras. Esta postura, que entrelaça o conceito de experiência com a visão processual do tempo, articula-se à noção de origem (*Ursprung*), cujo sentido habitual será alargado por Benjamin se pensarmos em termos de sua filosofia da história.

Na filosofia da história, Benjamin vai muito além de uma dimensão histórica dos fatos; entra numa apreensão do tempo histórico em termos de ‘intensidades’ e não de cronologias. Olhar as palavras em sua origem, é pensar em sua potência e força; assim, entender ‘como’ se forma uma palavra, ou seja, sua origem, é ir ao encontro de forças ligadas à natureza, às intensidades do mundo – as coisas já existiam antes de serem nomeadas e seus nomes tem a ver com as intensidades que elas emanam. Esse é o modo pelo qual Benjamin pensa as coisas ‘em si’. (GAGNEBIN, 2009, pg 8 e segs)

Entre os anos 1917 e 1918, Benjamin está em Berna onde escreve *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, sua tese de doutoramento anteriormente mencionada. Nós já a destacamos não somente pela obra em si, mas pelo trabalho sistemático realizado na leitura que Benjamin faz dos românticos de Jena e pela importância que concede Schlegel. Numa carta a Martin Buber datada de 1911 já encontramos o valor que Benjamin atribui ao grupo de Jena; nela ele afirma só conseguir citar *um único* modelo de revista, a *Athenaün* dos irmãos Schlegel, na qual valorizam a noção de fragmento.

Como dissemos, a noção de experiência é capital em Benjamin. Vamos agora analisar o texto de 1933 *Experiência e pobreza* (BENJAMIN [1933], 1994, vol I), no qual essa noção se enlaça à de trauma, trazendo a importância do registro do fragmentário. Marcamos o fato de a noção de experiência nos textos iniciais do autor não ser a mesma que neste momento; lá ele parece referir-se às diferentes experiências de vida entre as gerações, enquanto que agora a noção se alarga, abraçando a aguda crítica que é feita ao capitalismo moderno, além de dirigir sua atenção às noções de trauma, catástrofe e fragmento.

O texto se inicia com uma fábula, a história de um vinhateiro ao leito de morte chamando seus filhos a fim de revelar-lhes um segredo: enterrado em seus vinhedos, eles achariam um tesouro!

Após sua morte, os filhos cavam toda a plantação e nada encontram. Porém, na estação seguinte, brotam as mais belas uvas já produzidas naquelas terras; este era o tesouro, uma mensagem cuja transmissão se faz pela morte e é reconhecida pelos filhos em ato que ‘algo’ se transmite através das gerações, mostrando-se muito maior do que qualquer vivência individual – é algo que transcende a vida e a morte particulares, e fala aos descendentes. Benjamin se apropria dessa fábula para ilustrar a *Erfahrung*, modalidade de experiência que teria sofrido uma ‘queda’ a partir da entrada do capitalismo na modernidade.

Benjamin chama de *Erlebnis* as experiências da modernidade. Elas seriam distintas das *Erfahrung*, principalmente pelo fato de não serem coletivas nem compartilhadas – as experiências do homem moderno se caracterizam por serem individuais e solitárias. O autor tece uma afiada crítica à modernidade, apontando uma correspondência entre essas duas experiências e as narrativas tradicionais e modernas, no sentido de a modernidade carregar um tipo de ‘declínio’ no que diz respeito à experiência.

Devemos ter cuidado quanto à interpretação dada ao declínio – não podemos tomá-lo apenas pelo lado negativo, pois não é isso que Benjamin parece apontar. Na verdade, o autor positiva aquilo que ‘declinou’, e sua posição é solidária ao seu modo de conceber o trauma e o registro do fragmento. Vejamos melhor esse ponto.

Um pouco adiante, no mesmo texto, o autor apresenta a constatação de que, após a Primeira Guerra (e a nós parece que após a Segunda Guerra foi ainda pior), os soldados voltavam das lutas sem poderem recordar ou contar suas experiências. Benjamin se refere a uma pobreza de experiências.

Se analisarmos esta pobreza de experiências pelo viés das narrativas, podemos refletir acerca de quais tipos de narrativas poderiam ou não se produzir a partir da destruição traumática deixada pela guerra.

Não se trata do fim das narrativas; trata-se sim do surgimento de um outro tipo de narrativa, constituída com o que é possível e que restou dessa guerra. Benjamin afirma que a guerra moderna teria deixado como rastro uma experiência desmoralizante para o homem, rebaixando-o pela imoralidade dos que governam, além das situações de fome e inflexão econômica. O autor positiva ainda o surgimento de uma ‘nova’ forma de pobreza, uma ‘barbárie’ advinda da guerra moderna – o ‘novo bárbaro’, teria como incumbência ‘salvar o mundo’.

O ‘novo bárbaro’ introduz um novo e positivo conceito de barbárie. Este personagem carrega uma pobreza de experiências partilhadas que o empurram a prosseguir ‘com pouco’, construir ‘com pouco’, sem olhar para os lados, ir em frente.

Benjamin compara o novo bárbaro a pessoas que tiraram partido do quase-nada para criar – Descartes parte de uma única certeza, Einstein de uma minúscula discrepância notada nas equações de Newton. Descartes, Einstein, Klee e Brecht são citados por Benjamin como ‘bárbaros’ – produziram grandes coisas com fragmentos do que restou de catástrofes ou da atenção lançada sobre pequenas coisas do mundo.

Entendemos esse processo de criação descrito por Benjamin como uma nova forma de narrar a partir dos fragmentos deixados por uma catástrofe – é como se em cada fragmento estivesse contido um trabalho, um ‘modo-de-ser’ germinado do trauma.

Ao ‘novo bárbaro’ caberia a tarefa de catar esses fragmentos e com eles criar, realizando um trabalho comparado ao de um trapeiro, um sucateiro, segundo Gagnebin. (GAGNEBIN, 2014, pg 245)

O catador vai coletando e juntando os fragmentos que encontra; criando com eles novas formas, avançando no sentido de um aproveitamento daquilo que poderia ser tomado como lixo inútil. O trabalho do sucateiro revela a possibilidade de ‘achar e ver’ nos fragmentos algo a realizar, algo a criar, trabalho assemelhado a uma reconstrução, que faz com os fragmentos novas histórias e ‘histórias do que poderia ter sido’ daquilo que se quebrou.

Observamos que a ideia de realizar um trabalho criativo com fragmentos, restos e cacos aparece em muitos ensaios de Benjamin. Em sua obra, este trabalho é percebido basicamente sob duas formas: numa escrita fragmentária e dentro de composições maiores que, embora não sendo nomeadamente fragmentárias, fazem uso de um tipo de

‘recolhimento’ de restos. É esta segunda forma que mostramos acima, através de uma análise do conceito de experiência.

A ideia de criar com restos e fragmentos advindos de traumas encontrada em Benjamin possui raízes na mística judaica e é encontrada em muitos autores, inclusive em Sándor Ferenczi, psicanalista o qual privilegiamos neste trabalho. Apesar de Ferenczi não se referir, em nenhum momento, a esta mística em sua obra, podemos suspeitar que ela não lhe deve ter sido desconhecida ou indiferente. Com efeito, Ferenczi não parece distante do perfil apontado por Michel Löwy como o de judeu libertário da Europa Central do século XIX (LÖWY, 1989). Para Löwy, como veremos, o judaísmo nesse momento se tingia de fortes conotações políticas, valendo-se da mística judaica como alicerce para as propostas de questionamento e transformação social.

A proposta de criar com restos e fragmentos parte de uma vertente da mística judaica, cujo expoente maior é o cabalista Isaac Luria (1534-1572). Encontramos em *Judeus Heterodoxos* (2012) e em *Redenção e Utopia* (1989), obras de Löwy (1938-) e em *As grandes correntes da mística judaica* (2008), da autoria de Gershom Scholem (1897-1982), informações acerca do judaísmo libertário na Europa Central, movimento existente no século XIX, do qual Benjamin é considerado o melhor exemplo.

Löwy, ao estudar a cultura judaica da Europa Central, propõe-se falar de duas categorias políticas: os intelectuais *Aufklärer* e os românticos. O primeiro grupo é dos partidários da modernidade ocidental e do racionalismo, e estão entre eles H.Cohen, E.Bernstein, P.Singer e outros; o segundo grupo é o dos românticos, os quais partilham de uma visão crítica em relação à civilização industrial capitalista, que entendem como responsável por um ‘desencantamento do mundo’.

Os componentes deste segundo grupo têm uma certa nostalgia de aspectos do passado pré-moderno e podem ser conservadores ou revolucionários, estetas ou utopistas. No entanto, todos eles se voltam para suas raízes judaicas e mantêm o interesse pelos aspectos românticos do judaísmo, bem como pelo profetismo, messianismo e cabala. Benjamin, juntamente com M.Buber, G.Landauer, Ernst Block, Erich Fromm e outros, faz parte deste grupo.

Marcamos Benjamin como um romântico, utópico e revolucionário. Para ele, retornar ao passado não é o principal objetivo. Sua proposta parece ser a de se ‘desviar pelo’ passado rumo a um futuro. A crítica benjaminiana é voltada contra a ideologia progressista em nome da revolução.

Para Benjamin, a revolução não é concebida como resultado ‘natural’ do progresso técnico-econômico – ela é vista como uma interrupção da evolução histórica conduzindo à catástrofe. Assim, freando o progresso pela revolução, chega-se à catástrofe que, longe de ser pensada somente pelo viés negativo, é tomada principalmente como a possibilidade de se acharem saídas criativas para as coisas.

Vamos então nos aproximar da doutrina de Isaac Luria com a finalidade de corroborarmos nossa hipótese da existência de um trabalho ativo e criativo realizado com fragmentos, o qual nos parece ser também a posição adotada por Ferenczi para pensar constituição e o funcionamento da subjetividade.

(II-3-1) – Isaac Luria e sua cosmogonia

A história geral das religiões conhece a união mística com Deus como experiência fundamental e, por isso, descrever esta experiência parece importante. (SCHOLEM, 2008)

O misticismo pode ser descrito como um estágio mais ou menos definido no desenvolvimento histórico da religião, aparecendo sob condições bem definidas e relacionando-se com fases da consciência religiosa.

Podemos pensar em ‘períodos’. O primeiro período tem início quando no mundo existem homens e deuses com os quais o homem se depara a eles se misturando sem recorrer a qualquer mediação – não há aqui lugar para o misticismo. Este só surge quando o abismo entre o humano e o divino se tornar um fato da consciência do homem. A natureza é, neste período, o cenário entre o homem e Deus.

Um segundo período, que também não conhece qualquer misticismo, seria a época na qual irrompem as religiões, trazendo um desequilíbrio na harmonia entre o homem, o universo e Deus. Com as religiões o homem é isolado de sua consciência primitiva. Sabemos que a religião, em sua forma clássica, implica a criação de um vácuo absoluto entre Deus e o homem – esta seria a ‘razão’ do surgimento da religião enquanto instituição.

O homem, tomando consciência da dualidade fundamental entre ele e Deus, encontra na religião a forma de comunicar-se com o divino. Neste momento, quando a religião recebe historicamente a expressão clássica de uma forma de crer e viver, testemunhamos o fenômeno do misticismo.

O misticismo não nega nem desdenha o abismo entre o homem e Deus – parte para investigar o segredo capaz de fechá-lo e, os caminhos que permitam transpô-lo, mirando restauração da união do homem com o divino. O plano de atuação do misticismo são os mundos da mitologia e da revelação, que unidos pretendem um encontro com a alma humana.

O misticismo judaico representa a tentativa de interpretar os valores religiosos do judaísmo em termos de valores místicos, concentrando-se na ideia de um Deus vivo manifestado nos atos da criação, revelação e redenção. De forma extrema, a meditação mística sobre essa ideia gera a concepção de uma esfera, um tipo de reino que subjaz às nossas experiências sensoriais e se presentifica ativamente nas coisas do mundo. Este é o significado que os cabalistas conferem ao que eles chamam de ‘o mundo das *Sefirot*’. Embora esteja referida a uma ordem primordial, vale a pena conta-la aqui.

No ano de 1492, os judeus foram expulsos da Espanha e aproximadamente quarenta anos depois, Safed, uma cidade da Galiléia, tornou-se o centro de um movimento cabalístico novo, onde várias doutrinas nasceram.

Os cabalistas de Safed deixaram muitos escritos repletos de sistemas de pensamento místico. Dentre os principais cabalistas de Safed destacam-se Isaac Luria (1534-1572) e Cordovero (1522-1570).

A forma pela qual Luria apresenta suas ideias faz lembrar os mitos gnósticos da Antiguidade, sendo a cosmogonia luriana bastante dramática.

Os cabalistas antigos concebiam o processo cosmológico como iniciado por um ato divino pelo qual Deus teria projetado seu poder criativo para o espaço. Assim, cada ato divino seria mais um processo de exteriorização. Mas Luria surge, no século XVI, com outra proposta que revoluciona toda a antiga forma de compreender o surgimento do mundo.

A proposta luriana se fundamenta na teoria do *Tzimtzum*, uma das concepções de maior alcance formulada na história do cabalismo. *Tzimtzum* significa, originalmente, concentração ou contração, mas na linguagem da Cabala o termo é melhor traduzido por retração ou retirada. Assim, para os cabalistas da escola de Luria, *Tzimtzum* significa a retirada de Deus. Vejamos o que isto significa.

Na perspectiva luriana, a existência do Universo seria possível por um processo de contração em Deus. Luria inicia seu pensamento com algumas questões: como pode existir um mundo se Deus está em toda parte? Se Deus é ‘tudo em tudo’, como podem

existir coisas que não são Deus? Como Deus pode criar o mundo a partir do nada se não existe o nada?

Para responder a essas questões, ele propôs como solução uma doutrina da mais alta importância na história do cabalismo posterior. De acordo com ela, Deus foi compelido a dar espaço ao mundo, abandonando, por assim dizer, uma região dentro dele mesmo, um tipo de espaço primordial místico de onde teria se retirado e ao qual deveria voltar para nele promover os atos da Criação e Revelação divinos. Assim, o primeiro ato é um passo para dentro e, só no segundo é que, emanando um raio de sua luz, Deus inicia sua revelação, melhor dizendo, seu desdobramento como Deus no espaço primordial de sua própria criação. Mais que isso, cada novo ato de emanação, é precedido por outro de contração, ou seja, o processo cósmico se dá de modo duplo: a cada estágio, num esforço duplo, temos a luz que reflui a Deus e aquela que flui dele.

Ao lado dessa concepção do processo cósmico, temos duas importantes ideias teosóficas expressas por Luria em linguagem mística. Essas ideias são a doutrina do *Schevirat Ha-Keilim* ou ‘ruptura dos vasos’, e a do *Tikum*, que significa arranjo ou reparação de um defeito.

A primeira doutrina considera que a luz divina que inundou o espaço primevo teve como ‘ponto decisivo’ o fato de ter dela emanado *Adam Kadmon*, o ‘homem primevo’. Ele é considerado a primeira e mais alta forma pela qual a divindade começa a se manifestar depois do *Tzimtzum*. De seus olhos, boca, ouvidos e nariz jorraram as luzes das *Sefirot*, que significa esfera de luz divina.

Essas luzes estavam a princípio amalgamadas, não necessitando de nenhum recipiente (vaso) para contê-las; entretanto, as luzes provenientes dos olhos emanaram de forma atomizada, num ‘mundo de confusão e desordem’. Por esse motivo, foi preciso que essas luzes isoladas fossem capturadas e preservadas em recipientes especiais emanados para este propósito particular – os vasos.

O problema é que essas luzes jorraram todas de um só golpe em alguns vasos, sendo seu impacto tão grande que eles se despedaçaram, gerando então fragmentos de luz divina. A Ruptura dos Vasos está relacionada à lei da vida orgânica no universo da teosofia, sendo considerada um ponto decisivo no processo cosmológico.

Essa ruptura é importante. Ela é tida como a causa de deficiências interiores inerentes a tudo o que existe, persistindo enquanto o dano não for reparado. A questão é que quando os recipientes se quebraram, a luz teve dois caminhos: ou refluiu à sua fonte ou fluiu para ‘baixo’, para mundos diabólicos cuja influência se infiltrou em todos os

estágios do processo cosmológico. Desta maneira, bons e maus elementos da ordem divina se misturam nessa fragmentação.

Para que haja a Salvação, os fragmentos devem ser recolhidos e reintegrados ao conjunto original. Este é o *Tikum*.

Muito embora saibamos que toda esta cosmogonia se dê numa forma espiritual, um aspecto dela, especialmente do *Tikum*, é importante para a teosofia prática. Entendemos que este aspecto é amplamente indicado na obra de Walter Benjamin quando se tratam questões que envolvem o recolhimento e o aproveitamento de fragmentos.

Não cabe somente aos próprios esforços das luzes a sua salvação, sendo dado ao homem finalizar este processo. Cabe a ele completar a salvação divina, possibilitando deste modo o ‘nascimento’ da personalidade divina na história do mundo. Na vida humana, temos na prática da religião judaica, a leitura e obediência aos ensinamentos da Torá; seguir estes preceitos é manter contato com a luz divina de modo a poder fazer parte ativa no processo da restituição e salvação.

Podemos dizer que o ‘mundo do *Tikum*’ é o mundo da ação messiânica. Temos um evento catastrófico, que nessa cosmogonia é a ruptura dos vasos; com ela, o espalhamento dos fragmentos de luz, faz com que reine um caos e, o recolhimento dessas luzes pulverizadas promove uma certa organização, ‘salvando’ pequenos fragmentos para com eles poder continuar a existência.

A concepção de Luria para a gênese do universo é uma concepção catastrófica. Para nós, é importante frisar a dinâmica do *Tikum* enquanto processo, uma vez que vemos os autores principais deste trabalho fazerem dela o pano de fundo de suas teorizações.

Podemos lembrar do historiador materialista na obra de Benjamin para pensar a ação messiânica e entendê-la trazendo um exemplo.

O historiador materialista é para Benjamin um personagem cuja missão é muito importante: grosso modo, ele deve contar a história a contrapelo, contar o não contado, contar a história dos vencidos e não dos vencedores. Este historiador, diferentemente do historiador ‘moderno’, toma o tempo em intensidades e não em cronologia, resgatando na atualidade um passado tido como morto e imóvel no tempo.

Benjamin trata do historiador materialista na II Tese de *Sobre o conceito de história* (BENJAMIN, [1940], 1994, vol I). Nessa tese, nosso autor fala da ‘imagem da felicidade’; afirma que ela é marcada pela época que nos coube no curso de nossa vida e que está inteiramente presente ‘no ar que já respiramos, nos homens com os quais

poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído’. O que Benjamin quer dizer com isso?

Ele entende que a imagem da felicidade está ligada à salvação de modo indissolúvel; que o passado carrega um ‘índice misterioso’ que o impele para a redenção. Para Benjamin existe ‘algo’ de misterioso no passado que pode trazê-lo de volta, um ‘encontro marcado’ entre as gerações que nos precederam. E o que seria este ‘algo’ misterioso?

Benjamin vê existir a cada geração a concessão a nós de uma força, uma *força messiânica*, para a qual o passado dirige um apelo – este apelo seria o de um resgate, uma restituição, e não pode ser rejeitado impunemente. Nosso autor termina a Tese afirmando que o materialista histórico sabe disso. Este personagem para nosso autor sabe dessa força e dela faz uso na sua construção da história.

Antes de prosseguir, vamos marcar algo que é importante na cosmogonia de Luria pois vemos que é destacada tanto na filosofia de Benjamin quanto na psicanálise de Ferenczi. Trata-se do aspecto catastrófico e do modo de apreensão dos fragmentos que a perspectiva luriana traz.

Há uma diferença marcante entre a cosmogonia luriana e a anterior a ela, especialmente no que diz respeito a tomar a catástrofe e o movimento dos fragmentos vindos dela de maneira positiva e criadora. É isto que queremos frisar.

Os ‘antigos’ cabalistas, anteriores ao êxodo da Espanha em 1492, viam o processo cosmológico iniciando por um ato divino no qual Deus teria lançado a sua criação para o espaço e dando continuidade a ela de forma gradual, aos poucos.

Os contemporâneos da expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, sabiam dos problemas gerados pelo Êxodo – para os exilados da Espanha, o caráter catastrófico do ‘Fim’ se evidenciou e, mobilizar e libertar todas as forças possíveis para continuar existindo era o objetivo principal dos místicos nesse momento. Suas teorias enfatizavam a catástrofe e os movimentos que se pudesse realizar com ela. (SHOLEM, 2008)

A ‘Nova Cabala’, da qual Luria é um dos principais representantes, teve no âmago de sua elaboração esse caráter catastrófico. Entretanto, diferente da maioria dos adeptos desta Nova Cabala, que enfatizavam a Redenção, Luria privilegia o próprio movimento da catástrofe e principalmente a fragmentação dela advinda. Podemos observar isto no *Tikum*, que descrevemos.

Luria toma tanto a catástrofe quanto a fragmentação de modo a positivar esses fenômenos – no *Tikum* observamos o trabalho específico realizado com o remanejamento

e utilização dos fragmentos da luz divina espalhados pelo cosmos com a quebra dos vasos. A quebra, uma catástrofe, gera a fragmentação e, o privilégio da cosmogonia luriana não é dado tanto à questão da redenção, mas sim a possibilidade da continuidade da existência mesmo e apesar da fragmentação – com o movimento realizado com os fragmentos, por esse movimento, é que se criam possibilidades novas e positivas de prosseguir.

Este modo de pensar, envolvendo a catástrofe e a fragmentação de forma positiva e criadora, é que vemos na filosofia de Benjamin e na psicanálise de Ferenczi.

Benjamin foi um romântico e adepto do messianismo luriano. Seu nome está entre os judeus intelectuais na Europa central que demonstraram afinidades entre o romantismo e o messianismo. (LÖWY, 2012). O nome de Ferenczi não figura nessa lista; entretanto entendemos que ele também pode ser considerado um místico romântico tal qual Benjamin o é.

-CAPÍTULO III – Memória-

(III-1) - A memória em Freud – destaque para os signos de percepção e a lógica fragmentária

Após termos nos aproximado do conceito de fragmento no capítulo anterior, a ideia deste capítulo é pensar a memória sob essa perspectiva, isto é, refletir sob o modo pelo qual a memória pode ser composta e funcionar de forma fragmentária.

Trabalharemos com Freud, na psicanálise e com Leibniz, na filosofia, visando chegar a Ferenczi, o que faremos no próximo capítulo. Embora alicerçados na clínica psicanalítica, nosso propósito é estender essa maneira de pensar os fenômenos particulares da clínica para situações traumáticas da cultura como um todo.

Quando nos referimos a uma ‘maneira de tratar os fenômenos’, queremos dizer que podemos, não sem dificuldades ou rigor, pensar as coisas de modo não integralizante. Podemos tecer alguns comentários para esclarecer a que estamos nos referindo.

Especialmente nos últimos quatro séculos, a sociedade do ocidente passou por profundas transformações econômicas, políticas, sociais e científicas. Estas transformações podem ser consideradas como um rompimento com a ordem que até então estava em vigor. (REIS, 2004)

A modernidade, como bem destacamos com Walter Benjamin num capítulo anterior, é concebida como o momento em que surge um ‘espírito revolucionário’, o qual tem uma nova forma de interpretar o real e produzir subjetividades. O projeto da modernidade se baseia numa ruptura com um passado considerado arcaico em prol de um direcionamento para as luzes e o conhecimento científico.

O saber empírico, que se ligava na idade média e na antiguidade à uma prática com técnicas condicionadas à acumulação de experiências compartilhadas, dá lugar ao método científico, no qual a técnica sai da empiria e passa a ser pensada como a aplicação do conhecimento científico, racional e universal.

Com a mudança havida na técnica, o sujeito moderno vê a necessidade de fazer distinções e elaborar contornos claros e precisos para seus objetos de estudo, gerando a criação de estratégias de controle baseadas no método científico. (LATOUR, 1996) Com o passar do tempo, esse método estabelece para a ciência protocolos com base,

principalmente, na separação entre sujeito e objeto, pensamento e matéria, razão e emoção.

Desta forma, a ciência na modernidade se desenvolve de modo a só reconhecer aquilo que é baseado na objetividade, na comprovação segundo as regras protocolares, na clarificação e purificação julgadas necessárias para o estabelecimento do conhecimento. (LATOUR, 1994) Entretanto, as purificações e distinções claras dos objetos de estudo, mesmo tendo valor operacional, acabam por produzir, se assim podemos dizer, as formas híbridas que abandonam os contornos rígidos exigidos pela ciência. (LATOUR, 1996) É exatamente disto que estamos falando quando pensamos na lógica fragmentária.

Obedecendo a essa lógica, abandonamos as certezas claras de circunscrição para pensarmos um universo onde os contornos não são mais necessários para delimitar objetos. É desta maneira que queremos pensar a memória – seguindo fluxos e atmosferas, sem mirar contornos ou estar presa a representações. (REIS, 2004)

Vamos partir da definição de memória dada por Freud (1856-1939), que cria a psicanálise num momento caracterizado pela disputa entre dois movimentos culturais contrários: por um lado, nós vemos o pensamento moderno às voltas com o projeto romântico, que traz uma visão de mundo na qual a racionalidade é questionada em suas bases de certeza. Em outro, prevalece ainda o projeto iluminista e cientificista, com base na razão técnica e no estabelecimento de categorias abstratas e universais. Assim, a família, que era amalgamada em torno de identidades ligadas à produtividade, na modernidade se vê amalgamada por laços abstratos, tal como o Estado, a empresa ou ideologias. Os modos de subjetivação, que antes eram forjados em classes sociais definidas, começam a mostrar sinais de crise – de móveis e dinâmicos, passam a se apresentar em esquemas repetitivos e sintomáticos. A psicanálise nasce aí, sendo filha a um só tempo, do romantismo e do iluminismo. (LOUREIRO, 2000)

Freud foi um pensador que viu os novos processos de subjetivação em seu nascedouro e buscou, com esse olhar, uma sistematização deles tanto teórica quanto clínica. Muito embora não se possa afirmar que seu olhar fosse voltado apenas para essa sistematização, sabemos que a teoria e clínica da psicanálise ‘clássica’ se dá, em sua maior parte, dentro de um crivo de trabalho referido a ela.

Vamos pensar a memória fragmentária a partir desse crivo, ou seja, da definição de aparelho psíquico (e de memória) feita por Freud e por ele usada para construir grande parte da teoria da psicanálise, para daí destacarmos a memória que queremos abordar. Como o aparelho psíquico é um aparelho de memória (GARCIA-ROSA, 2008),

iniciaremos nossa pesquisa descrevendo, sem detalhar em excesso, a memória freudiana através de um exame da *Carta 52* (FREUD, [1896], 1969, vol I) e de um capítulo de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, [1900], 1969, vol V).

Na *Carta 52* (FREUD, [1896], 1969, vol I), a qual faz parte da correspondência que Freud mantinha com seu amigo e confidente W.Fliess (1858-1928), médico otorrinolaringologista, Freud coloca a ideia de uma memória como um sistema múltiplo relacionado a vários tipos de signos. Este sistema é marcado por rearranjos e retranscrições dos registros desses signos, com os quais é composto.

O aparelho mnêmico é apresentado como tendo uma entrada pelas percepções (W – *Wahrnehmungen*) e uma saída na consciência (Bew – *Bewusstsein*); entre esses pontos estariam localizados basicamente três registros diferentes. W, o polo das percepções, nada conserva do que acontece estando ligado à consciência, o que implica dizer que memória e consciência são excludentes.

O primeiro dos três registros é o dos signos de percepção (Wz – *Wahrnehmungszeichen*), tem seu conteúdo praticamente incapaz de chegar à consciência, e se dispõe conforme associações por simultaneidade; o segundo registro, Ub (*Unbewusstsein*), é o inconsciente e dispõe-se talvez por relações causais, não tendo também acesso à consciência. O terceiro registro, Vb (*Vorbewusstsein*), é o pré-consciente, correspondendo ao nosso ego e tornando-se consciente segundo certas regras.

Segundo esse modelo, até que um estímulo chegue a nossa consciência deve passar pelos três registros, demandando um trabalho do psiquismo para registrá-los enquanto marcas ou inscreve-los enquanto traços de memória. Durante esse caminho, o material psíquico passa por transcrições gerenciadas pelo princípio do prazer (um dos princípios que rege o funcionamento mental, segundo o qual a atividade psíquica em seu conjunto objetiva evitar o desprazer e proporcionar o prazer); se a tradução do estímulo gera prazer, ele é traduzido e, caso gere desprazer, a tradução é interrompida, sem que isto caracterize qualquer defeito ou falha do aparelho.

O fato da tradução ser interrompida por gerar desprazer é metapsicologicamente denominado recalque. Lembramos que o termo metapsicologia foi criado por Freud para designar a psicologia por ele fundada quando considerada em sua dimensão teórica; a metapsicologia elabora um conjunto de conceitos relativamente distantes da experiência, como por exemplo a ficção de um aparelho psíquico dividido em instâncias, o processo do recalque, etc. (LAPLANCHE/PONTALIS, 1983)

Vamos agora distinguir os signos de percepção com relação aos outros registros mnêmicos indicados nessa carta. Inicialmente, uma questão: quando Freud fala de memória, de que essa memória é memória? (GARCIA-ROSA, 2008)

O que Freud diz é que a memória é uma memória de traços (*Spur*) e que todo traço é traço de uma impressão (*Eindruck*); a partir da *Carta 52* (FREUD, [1896], 1969, vol I) e da *Interpretação dos sonhos* (FREUD, [1900], 1969, vol V), a memória trata-se de algo que deve ser concebido como um texto. Os termos ‘impressão’, ‘traço’, e ‘texto’ não estão claras nos escritos de Freud, inclusive sendo usadas ‘impressão’ e ‘traço’ alternadamente e raramente aparecendo juntas num mesmo texto. Quando Freud emprega um desses termos num texto, o outro não é empregado, dando a impressão de que seriam sinônimos, o que não é o caso. (GARCIA-ROSA, 2008)

A ‘impressão’ é considerada por Freud como o momento primário da elaboração da memória, sendo distinta do ‘estímulo’ e da ‘sensação’, assim como também da representação. A ‘impressão’ tem um lugar de difícil definição no início da tópica freudiana (a tópica é teoria que supõe uma diferenciação do aparelho psíquico em sistemas com características ou funções diferentes e dispostos numa certa ordem uns em relação aos outros, o que nos permite metaforicamente considera-los como lugares psíquicos com representação figurada espacialmente) (LAPLANCHE/PONTALIS, 1983).

Em 1893 em *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos* (FREUD, [1893], 1969, vol II) a noção de ‘impressão’ liga-se à de trauma psíquico e à etiologia da histeria; no caso ‘Katarina’, por exemplo, Freud diz que em todos os casos de histeria cujo fundamento é um trauma sexual, temos ‘impressões’ da época pré-sexual, que posteriormente irão adquirir, como recordações, um valor traumático. Assim, o valor traumático não é dado pela ‘impressão’ em si, mas pelo que ela vai representar a partir da aquisição pelo indivíduo do entendimento da sexualidade; a ‘impressão’, posteriormente traumática, deve ser mediada por algo que a represente, uma lembrança que se ligue a ela e a presentifique, não mais como ‘impressão’, mas como um símbolo mnêmico – na histeria há uma simbolização como recurso, o qual liga a ‘impressão’ com o fato ocorrido e a reatualiza. (GARCIA-ROSA, 2008)

Freud não considera a possibilidade de a ‘impressão’ ser conservada pela memória a não ser como ‘traço’ ou representação; ela por si só não constitui lembrança, não podendo, portanto, ser lembrada. Considerada ‘em si mesma’, a impressão para ele seria exterior à linguagem e ao sentido, podendo ser pensada muito mais como uma ‘marca’

(*Prägung*), um ‘sinal’ ou um ‘índice’, não como um traço mnêmico. (GARCIA-ROSA, 2008)

Considerando a ‘impressão’ como uma ‘marca’, podemos perguntar: se ela é uma marca e não se constitui como representação, em que lugar essa marca se faz? Parece evidente que a ‘impressão’ vista desta maneira, como ‘marca’, também faz uma exigência ao psíquico no sentido da memória, uma exigência de trabalho ao aparelho, um trabalho de elaboração. (GARCIA-ROSA, 2008)

Este ‘trabalho’ não é referido ao de uma ‘memória lembrança’, inscrita na forma de traços no inconsciente que respondem ao paradigma das representações; é algo que permanece ali como ‘pura intensidade’, que entendemos estar ligada ao corpo na forma de uma ‘memória corporal’, se assim podemos chamar. Nós a estudaremos com base nas pequenas percepções de Leibniz.

Tomando então o termo impressão para falar dos estímulos que chegam ao aparelho mnêmico, fazemos uma diferenciação entre eles, isto é, vimos que se diferenciam em ‘marcas’ e ‘traços’ de memória. Remetemos às ‘marcas’, ‘puras intensidades’ como descreve Garcia-Rosa (2008), os signos de percepção e, aos ‘traços’, as demais impressões que constituem o aparato.

Os traços de memória são impressões que foram inscritas no aparelho, formando nossa memória inconsciente; as marcas são impressões que não se inscreveram, permanecendo como impressões sensíveis, ligadas ao corpo e aos estímulos que dele provém. Entendemos as ‘marcas’ como um registro de memória fragmentária ancorado na dimensão corporal. Para esclarecermos ainda mais nossa hipótese, pensaremos as marcas apoiados no conceito de ‘pequenas percepções’ de Leibniz (1646-1716), que veremos adiante.

Agora podemos entender o crivo de trabalho referido a alguns parágrafos. Podemos dizer que a psicanálise clássica privilegia o registro dos ‘traços’ mnêmicos, ao dar destaque ao processo do recalçamento, ao complexo de Édipo e à memória como um trabalho de articulação entre representações.

Entretanto, quando a psicanálise passa a considerar o processo de clivagem e o funcionamento psíquico fragmentário, a memória se estende ao registro das marcas e as ‘apresentações’ são privilegiadas ao invés das representações. Vamos olhar um pouco mais de perto a clivagem como operador psíquico e procurar relacioná-la às ‘marcas’, à fragmentação e à ‘apresentação’, uma vez que ao recalçamento como operador relacionamos os ‘traços’ e a representação.

Na clivagem, numerosos autores, entre os quais Freud, vemos a designação genérica de um homem, sob um ou outro aspecto, se dividir em si mesmo, realizar uma ruptura de sua unidade psíquica. É um fenômeno onde coexistem lado a lado no ego duas atitudes psíquicas em relação a realidade externa, na medida que esta contrarie uma exigência pulsional: uma das atitudes leva em conta a realidade e a outra a nega e coloca em seu lugar um produto do desejo. (LAPLANCHE/PONTALIS, 1983)

Para Ferenczi, autor privilegiado neste trabalho, a clivagem ganha importância como processo para pensar o trauma e criar uma teoria referente a ele. Este autor dá ao trauma um lugar especial, construindo com ele tanto no plano teórico quanto no clínico uma abordagem consistente no que diz respeito ao campo do traumático. Ao referir-se ao trauma, Ferenczi toma o real que atinge de fora e de maneira inesperada o indivíduo, desarmando por completo suas defesas. Pensado dessa maneira, o recalçamento como processo defensivo perde lugar para a clivagem.

Com o recalçamento, o indivíduo procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, lembranças, etc) ligadas à uma pulsão, cuja satisfação ameaça provocar desprazer em relação a outras exigências – lembrando que pulsão pode ser definida como um processo dinâmico, que consiste numa força interna (uma excitação corporal, uma tensão) que faz tender o organismo para um alvo onde a tensão gerada é aliviada. No processo do recalçamento estão em jogo forças internas e nele é privilegiada a memória constituída pelos traços mnêmicos, os quais são, na sua origem, constituídos por aquele processo. Esta memória tem seu funcionamento baseado no lembrar e esquecer, na linearidade do tempo e principalmente nas representações de que é composta.

Na clivagem, Ferenczi não privilegia o trauma ‘psíquico’, mas sim o trauma ‘real’, que vem de fora, do ambiente, atingindo o sujeito de modo a desarma-lo defensivamente. Ele se deu conta pela clínica, que em sofrimentos mais primários e graves, a responsabilidade estaria na relação entre o sujeito e o meio e, desta maneira o trauma teria vindo de fora, não das fantasias internas do sujeito – o trauma ‘real’, para Ferenczi, é impossível de ser ligado a qualquer representação e, portanto, impossível de ser recalçado. (GONDAR in REIS/GONDAR, 2017, pg 67) Visto desta maneira, a clivagem como processo defensivo, não cria divisões internas no sujeito, mas faz com que seu ‘eu’ se fragmente em partes que não se comunicam, embora convivam juntas. Nesses fragmentos da pessoa, encontram-se vivências desvinculadas em registros afetivos isolados. (REIS in

REIS/GONDAR, 2017, pg 105) As representações, típicas do processo de recalçamento, cedem lugar para as ‘aparições’ com a clivagem.

Devemos frisar que o fato de as impressões não se inscreverem em traços mnêmicos não caracteriza nenhum mau funcionamento, quer seja delas ou do aparelho mnêmico em si. São somente formas distintas de recepção dos estímulos e constituição da memória.

É oportuno frisar também que ao tomarmos as impressões como marcas e a clivagem como operador psíquico, não estamos descartando o registro dos traços nem o recalçamento como operador – são duas lógicas diferentes que podem operar em conjunto na memória, embora cada uma delas apresente características e modos diferentes de ‘trabalho’, como procuraremos demonstrar adiante.

Vamos agora trazer alguns pontos da obra freudiana de 1900 *A interpretação dos sonhos* (FREUD, [1900], 1969, vol V). Pretendemos trazer alguns comentários acerca da memória referida aos traços mnêmicos, registro privilegiado por Freud para construir seus principais conceitos. É o crivo que mencionamos alguns parágrafos atrás.

É sabido que *A interpretação dos sonhos* pode ser tomada como uma das obras freudianas de maior impacto na psicanálise. Nela, através de um estudo pormenorizado dos sonhos, Freud postula o funcionamento do aparelho psíquico, mais especificamente do inconsciente.

Na parte (B) do sétimo capítulo desta obra, Freud estuda o mecanismo da regressão, descrito como o caminho percorrido pelas excitações no interior do aparelho mnêmico quando vão da extremidade motora em direção ao registro perceptivo.

Freud retoma seus argumentos da *Carta 52*, de 1896, que criou para descrever seu aparelho de memória. Lembra, em 1900, que no interior do aparelho os impulsos apresentam direção e sentido, podendo caminhar no sentido progressivo ou regressivo, o modo progressivo em direção da motricidade e o regressivo na direção da percepção.

Ele entende ter razões para introduzir uma primeira diferença na extremidade sensória do aparelho: restam *traços* das percepções que colidem em nosso aparelho psíquico. Estes traços são descritos como ‘traços de memória’, e a eles é atribuída a função da memória. Freud nos mostra que os traços consistem em modificações permanentes dos elementos do aparelho. Como já havia se deparado, anteriormente, com a dificuldade de pensar um mesmo sistema recebendo e retendo estímulos com exatidão, prefere conceber o aparelho sendo composto por vários sistemas; desta forma, separa a recepção dos impulsos e a sua retenção (a memória) em campos distintos.

À frente do aparelho estaria o sistema de recepção de estímulos (cujo símbolo é *Pcpt*) e, logo atrás dele, um segundo sistema, a memória propriamente dita, constituída pela transformação das excitações ‘passageiras’ do primeiro sistema em ‘traços permanentes’. Freud concebe as percepções ‘ligadas’ em nossa memória de acordo com a simultaneidade de ocorrência, a ‘associação’, e pensa o sistema *Pcpt* como desprovido de memória, permanecendo sempre livre para exercer a função de recepção de estímulos, atribuindo a eles ‘qualidades sensórias’. Nossas lembranças são, em si próprias, inconscientes. No sistema *Pcpt* estaria localizada a consciência, enquanto que o inconsciente, ou seja, nossa memória, seria constituído pelos traços.

Esta descrição do aparelho mnêmico é a que será privilegiada na elaboração conceitual freudiana. Devemos chamar a atenção, porém, para o fato de no texto de 1900 não haver menção alguma aos signos de percepção da *Carta 52* de 1896; também pontuamos que o registro de memória privilegiado por Freud na *Interpretação dos Sonhos* é o da memória de traços, o inconsciente.

A partir de 1900, Freud parece ter deixado o outro registro de memória – o das marcas – na penumbra ou nas franjas da teoria. É justamente este registro que se manteve nas franjas teóricas da construção freudiana que destacamos em nosso trabalho.

Ousamos supor que na elaboração de 1900 o registro das marcas tem lugar nas ‘qualidades sensórias’ trazidas por Freud ao falar do sistema *Pcpt*; ousamos supor também que essas ‘qualidades’ fazem parte de nossa memória corpórea fragmentada.

Vamos detalhar melhor, em seguida, como vemos o funcionamento dessas marcas, trabalhando com a noção de pequenas percepções, tal como foi pensada pelo filósofo Leibniz (1646-1716). Entendemos o registro mnêmico dos signos de percepção como uma parcela de nossa memória que obedece a uma lógica fragmentária semelhante à que é encontrada nessas percepções, e pretendemos, através desse registro, privilegiar o corpo como ancoradouro, caracterizando uma memória corporal.

(III-2) – Impressões sensíveis – pequenas percepções – Leibniz –

Como dissemos, entendemos que os signos de percepção pertencem a um registro de memória cuja lógica e funcionamento estão no campo do fragmentário e no corpo; pensamos também que são ‘impressões sensíveis’, funcionando de maneira semelhante às pequenas percepções leibnizianas.

Vamos agora nos aproximar das pequenas percepções e de questões que envolvem este conceito, uma vez que o usamos para pensar a memória tal como pretendemos nesta pesquisa.

Leibniz (1646-1716) foi quem propôs a noção e dedicou-se ao estudo das pequenas percepções.

Este filósofo teve intensa e agitada vida pública e deixou uma obra extensa, em que trata de quase todos os assuntos políticos, científicos e filosóficos de seu tempo. Muito embora tenha criado um amplo sistema de ideias dotado de ‘múltiplas entradas’, podemos tomar como ponto de partida para a compreensão da sua filosofia dois temas provenientes de fontes distintas: um da filosofia de Descartes e outro de Aristóteles e da escolástica medieval.

Descartes lhe forneceu o ideal de uma explicação matemática do mundo. A partir dessa ideia, Leibniz pretendia lançar as bases de uma combinatória universal, espécie de cálculo filosófico que lhe permitiria encontrar o verdadeiro conhecimento e desvendar a natureza das coisas. De Aristóteles e da escolástica, Leibniz conservou a concepção segundo a qual o universo está organizado teleologicamente, ou seja, tudo o que acontece, acontece para cumprir fins determinados.

Estas duas doutrinas foram sintetizadas pela filosofia leibniziana, aparecendo unificadas na sua concepção de Deus: para ele, a vontade de Deus, onde se fundamenta o finalismo, submete-se ao Seu entendimento (racionalismo); Deus não pode romper sua própria lógica e agir sem razões, pois elas constituem sua natureza imutável. Por consequência, o mundo criado por Deus é impregnado de racionalidade, cumprindo assim os objetivos que a mente divina propôs.

A síntese entre o racionalismo cartesiano e o finalismo aristotélico, apresenta como núcleo uma série de princípios de conhecimento, dos quais Leibniz deduz uma concepção do mundo e uma ética dotadas de abrangentes implicações políticas. Traremos resumidamente estes princípios, uma vez que nos servem para entender de modo mais claro seu conceito de pequenas percepções.

O primeiro desses princípios é o *princípio de razão*, que consiste em submeter toda e qualquer explicação ou demonstração a duas exigências: a primeira é fundada no caráter não contraditório daquilo que é explicado – é a razão necessária ou *princípio de não-contradição*; a segunda exigência consiste em que, além de explicado ou demonstrado não ser contraditório, a coisa em questão também exista realmente – é a *razão suficiente*.

Para Leibniz, além da causa eficiente que produz as coisas segundo o princípio da razão, também existe a ‘causa final’ – o fim da produção das coisas seria a vontade justa, boa e perfeita de Deus, que deseja essa produção. O finalismo sustenta o *princípio do melhor*, o qual entende que Deus calcula vários mundos possíveis, mas faz existir o melhor deles.

Além desses, Leibniz faz com que intervenham na produção das coisas o *princípio da continuidade e dos indiscerníveis*. O princípio da continuidade entende que a natureza não dá saltos, assim como não há vazios no espaço ou descontinuidade na hierarquia dos seres. Para Leibniz, por exemplo, as plantas não passam de animais imperfeitos.

O princípio dos indiscerníveis é o que dá conta da multiplicidade e individualidade das coisas existentes; o filósofo entende que não há no universo dois seres idênticos e que sua diferença não é numérica, espacial ou temporal, mas é intrínseca, ou seja, cada ser é em si diferente de qualquer outro.

Leibniz considera esses princípios constitutivos da razão humana e inatos, embora existam apenas virtualmente. Nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* ([1701-1704], 1765), texto sobre o qual vamos nos apoiar para falar das pequenas percepções, Leibniz rejeita a teoria empirista de Locke (1632-1704), segundo a qual a origem das ideias encontra-se na experiência, rezando que o homem seria apenas uma ‘tábula rasa’ ou uma folha de papel em branco. Para Leibniz a experiência somente forneceria a ocasião para que o conhecimento pudesse aflorar do espírito.

Os empiristas, para Leibniz, têm razão em afirmar que as ideias surgem do contato com o mundo sensível, mas erram ao esquecer o papel do espírito. Completando a fórmula de Locke, Leibniz afirma que *‘nada há no intelecto que não tenha passado primeiro pelos sentidos’*.

Os princípios do conhecimento formulados por Leibniz o levam para uma concepção do mundo oposta à cartesiana. Enquanto Descartes formula uma concepção geométrica e mecânica dos corpos, Leibniz constrói uma concepção dinâmica, explicando os seres não como máquinas que se movem, mas como forças vivas.

A partir da noção de matéria como essencialmente atividade, nosso autor chega à ideia de que o universo é composto por unidades de força, as mônadas, noção fundamental de sua metafísica.

As notas que caracterizam as mônadas leibnizianas são a percepção, a apercepção, a apetição e a expressão. Pela percepção, as mônadas têm em si as coisas do universo – cada uma por si espelha o universo todo; a apercepção é a capacidade que a mônada tem

de se auto-refletir; a apetição consiste na tendência de cada mônada de fugir da dor e desejar o prazer, passando de uma percepção para outra. Finalmente, as mônadas não tem ‘portas nem janelas’, não recebem seus conhecimentos de fora, tendo um poder interno de expressão e, a partir dele, ou seja, de si mesmas, exprimem o resto do universo. Mônadas são pequenos fragmentos que contém, em si mesmos, uma perspectiva sobre o todo sem precisarem se ligar, necessariamente, a outros fragmentos.

Aquilo que a mônada mostra, é um ‘reflexo obscuro’ – não há clareza de tudo o que uma mônada expressa. A causa desta obscuridade reside no fato de que o universo é múltiplo e infinito, enquanto que toda substância (mônada) é necessariamente finita – não há possibilidade que nossa alma (considerada uma mônada superior) tenha o alcance total das coisas. Mesmo assim, cada pequena mônada pode conter em si o universo inteiro.

É nesse ponto que, valorizando aquilo que estamos considerando como lógica fragmentária, Leibniz conceitua as pequenas percepções.

Para ele, nosso corpo é sempre afetado de alguma maneira pelo que acontece com outros corpos; qualquer que seja a mudança ou movimento feito por um corpo, isto é percebido pelos outros corpos pois a todos os movimentos correspondem certas ‘percepções’ mais ou menos confusas da alma. Na verdade, Leibniz entende que nossa alma possui algum pensamento de todos os movimentos do universo; como se tudo e todas as coisas estivessem sempre de alguma maneira conectadas.

Nosso autor cita, para exemplificar esta intercomunicação não sempre percebida das coisas, o movimento da linfa em nosso corpo: “É verdade que não os apercebemos distintamente de todos os movimentos de nosso corpo, como por exemplo o da linfa (...), mas é preciso que eu tenha alguma percepção do movimento de cada vaga de um rio, a fim de poder me aperceber daquilo que resulta em seu conjunto...” (LEIBNIZ, 1988, pg XI, em Os Pensadores)

A nossa percepção consciente (apercepção) resulta do conjunto das ‘pequenas percepções’, como por exemplo, o ruído do choque de gotas de água numa superfície, que ouvimos mesmo sem ter consciência de ter ouvido. Para Leibniz, a existência e o movimento das pequenas percepções explicam a conservação de nossas lembranças, o trabalho de nossa imaginação e a realidade dos sonhos, mesmo esquecidos no estado de vigília. Assim, os ‘estados’ da alma estariam ligados uns aos outros e a todo o universo.

No Prefácio dos *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano* ([1701-1704], 1765), Leibniz faz uma crítica ao pensamento de Locke (1632-1704), entendendo que possui diferenças importantes em relação ao pensamento do colega.

Uma das diferenças principais para Leibniz diz respeito à posição de Locke quanto ao conteúdo da alma humana. Para Locke, nossa alma é originariamente vazia, uma tábula rasa, como pensava Aristóteles, de quem Locke recebeu grande influência; Locke pensava tudo o que possa existir em nossa alma veio dos sentidos e da experiência, tendo a partir do vazio da alma, realizado algum preenchimento. Para Leibniz as coisas não se dão dessa maneira.

A alma leibniziana não é concebida vazia. Para ele, nossa alma tem originariamente princípios de várias noções e doutrinas, que seriam ‘despertados’ pelas experiências que vivemos – esses princípios estariam em nossa alma em estado virtual e ela não seria, portanto, uma tábula rasa. E no que isto é importante para pensarmos as pequenas percepções?

Leibniz acreditava haver sempre existe nos seres e ‘entre’ os seres e todas as coisas um ‘movimento’ imperceptível; o próprio vazio era para ele um espaço de ‘substâncias’ em estado virtual. Afirmo que existem muitos indícios que nos autorizam a crer que existe a todo momento uma infinidade de percepções em nós, sem que delas nos apercebamos. Vejamos um pouco mais detalhadamente.

Nosso autor ensina que podemos não notar o movimento de uma queda d’água se tivermos morado por algum tempo perto dela; não é por estarmos morando lá há algum tempo, que os movimentos da queda d’água deixam de afetar *sempre* os nossos sentidos. O que acontece - segundo entende Leibniz e nós partilhamos - é que estes movimentos, por não nos despertarem curiosidade, não são fortes o suficiente para atrair nossa atenção *e a nossa memória*. Entretanto, se após algum tempo alguém nos chama a atenção para aquele movimento, nós nos damos conta de que ele já estava acontecendo.

Neste exemplo, antes de ter sido chamada nossa atenção, o movimento era formado de percepções as quais não tínhamos considerado de imediato; assim é o universo das pequenas percepções. Elas existem, e não nos damos conta delas; entretanto, percebemos seu efeito num *depois*, sabemos de alguma maneira que já estavam lá.

Leibniz lembra da percepção do bramido do mar. Para ouvirmos o barulho do mar, é necessário ouvir o ruído de cada onda, de cada parte que compõe o mar. E, embora cada um desses ruídos só se faça ouvir no conjunto do bramir, somos afetados pelo movimento minúsculo de cada parte das ondas, mesmo sem notar seus mínimos ruídos.

O filósofo afirma que, mesmo sem o percebermos, nunca poderíamos escutar o bramido do mar se não tivéssemos sido afetados pelo ruído imperceptível de cada pedacinho de onda. Paradoxalmente, o autor não ensina que o ‘todo’ seja a somatória das

partes de que é constituído mas, diz que sem essas pequenas partes, o todo não poderia existir. E mais: cada parte de uma substância, cada pequena parte, realiza seu ‘trabalho’ independentemente das demais.

Não podemos deixar de pensar na descrição que trouxemos sobre a dimensão fragmentária. Num certo sentido, podemos considerar os fragmentos, em si mesmos, como mônadas: eles contêm em si uma percepção do todo, sem que para isso precisem se interconectar com outros fragmentos. Com relação ao seu modo de funcionar, podemos considerar o registro dos fragmentos como semelhantes ao descrito por Leibniz como das pequenas percepções. Os fragmentos executam um movimento idêntico ao descrito por Leibniz com suas pequenas percepções e, desse modo, ousamos pensar que pequenas percepções são fragmentos, e vice e versa.

Por esse motivo, acreditamos em poder equiparar as pequenas percepções leibnizianas à parcela da memória que é objeto deste trabalho como memória fragmentária. Para encerrar esta parte do trabalho, trazemos uma citação que nos demonstra a força e eficácia deste conceito.

Essas pequenas percepções, devido às suas consequências, são por conseguinte mais eficazes do que se pensa. São elas que formam esse não sei quê, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, porém confusas em suas partes individuais, essas impressões que os corpos circunstantes produzem em nós, que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser possui com todo o resto do universo. Pode-se dizer que, em consequência dessas pequenas percepções, o presente é grande e o futuro está carregado do passado, que tudo é convergente. (LEIBNIZ, 1988, Os Pensadores)

-CAPÍTULO (IV)- Ferenczi e a fragmentação: os restos da vida e o fragmento inteligente

Vamos trazer neste capítulo uma aproximação à obra de Ferenczi, especialmente com relação à sua teoria do trauma e às questões que envolvem a fragmentação psíquica. Marcamos, dentro da fragmentação, o privilégio que o autor foi dando aos poucos a um ‘fragmento inteligente’, o qual ele recorre em situações de crise e que chama Orpha.

Ferenczi, psicanalista húngaro da primeira geração, tornou-se especialista nos chamados ‘pacientes difíceis’, os casos-limite para os franceses ou *borderline* para os ingleses.

Ao ouvir estes pacientes, Ferenczi notou terem em comum histórias acerca de violências sofridas na infância, não exclusivamente, porém em grande parte de cunho sexual.

A partir dessa escuta de pacientes severamente traumatizados, impôs-se a ele a criação de um modo de perceber a subjetividade muito original e eficaz. Tendo resgatado a teoria do trauma freudiana, ele formula um mecanismo defensivo diferente do recalçamento – a autoclivagem narcísica.

Para Freud o trauma se explica em sua maior parte pelas lembranças ou fantasias de um sujeito. O trauma é transposto para o plano psíquico e tomado no sentido de um choque violento capaz de ocasionar uma ‘quebra’ de estruturas psíquicas – as consequências desse choque são analisadas relativamente à totalidade do psiquismo.

Em Freud o traumatismo traz um aumento de excitação ao psiquismo sem haver a possibilidade de elaboração pelos meios costumeiros: o termo traumático é usado referido a uma experiência que, em um curto período, leva à mente um aumento de estímulos que não pode ser manejado ou elaborado de maneira normal. Isso, segundo Freud, pode resultar em perturbações permanentes (FREUD, [1893],1969, vol II) – é como se pelo choque houvesse uma espécie de bloqueio no funcionamento do aparelho psíquico, acarretando perturbações mais ou menos duradouras em seu funcionamento como um todo.

A primeira teoria do trauma freudiana é conhecida como aquela formulada acerca da etiologia da histeria. (FREUD, [1893],1969, vol II). Quando Freud e Breuer abordaram a histeria, hipotetizaram a causalidade dos sintomas nos traumas psíquicos; o termo neurose traumática era usado para designar distúrbios psíquicos surgidos após um certo

tempo desde o acontecimento do choque. Nessa primeira teoria, o trauma era circunscrito num fato real, um acontecimento vivido; os sintomas, estes surgidos a posteriori, se referiam a este passado real vivido.

Por volta de 1896, ao pensar nas ‘causas’ da histeria, Freud e Breuer lançam o método catártico, através do qual se procurava fazer os sintomas ‘falarem’. Entendia-se que a sintomatologia histérica era determinada por vivências traumáticas reais passadas e organizadas numa memória inconsciente; despertando-se estas memórias se esperava chegar à causa dos sintomas que seriam ab-reagidos, grosso modo, libertos. Eram os afetos recalçados os grandes responsáveis pelo desconforto sintomático. (FREUD, [1896], 1969, vol II).

A psicoterapia catártica provocava a ab-reação permitindo ao doente lembrar e colocar em palavras o acontecimento traumático. Nessa época, Freud encontra a natureza do trauma interligada a vivências sexuais reais precoces do indivíduo que permaneciam exteriores às cadeias associativas, ‘enquistadas’ podemos dizer, mantendo a carga afetiva traumática contida. A psicoterapia era eficaz caso possibilitasse a ab-reação dessas lembranças traumáticas que faziam parte de uma sedução real.

A primeira teoria do trauma em Freud dizia então, que os traumas patológicos seriam sempre reais e sexuais e permaneciam presos tal como corpos estranhos em nosso psiquismo. A famosa frase freudiana ‘os histéricos sofrem de reminiscências’ (FREUD, [1893], 1969, vol II) refere-se a essa dinâmica – os afetos não ab-reagidos ficam aprisionados na memória, ficam esquecidos. Nesta ótica, o trauma se daria em dois tempos: no primeiro, haveria uma sedução real e, secundariamente, um evento despertaria a lembrança dessa sedução num ‘a posteriori’.

Freud abandona a ênfase no fato real mas, não o ponto de vista acerca do trauma. Em sua correspondência com Fliess datada de 21/9/1897 (FREUD, [1897], 1969, vol I) Freud diz não acreditar mais em suas *neuróticas*. Refere-se com isso seu abandono da teoria da sedução – o trauma perde a exclusividade do real e ganha ênfase a fantasia. O conflito psíquico ocupa lugar privilegiado no inconsciente, acontecendo um remanejamento da realidade externa para a interna. O trauma fica assim articulado com as fantasias do indivíduo – esta é a segunda teoria do trauma freudiana.

Em 1920, quando Freud postula o conceito de pulsão de morte, a realidade externa vai novamente ganhar ênfase.

Os soldados retornados da Primeira Guerra apresentavam sonhos ou sintomas que só poderiam ser explicados por um ‘para além’ do princípio do prazer. Os sonhos destes

homens revelavam uma dimensão do psiquismo que não parecia estar de acordo com o princípio do prazer ou a realização de desejos – repetiam sem cansar o horror do trauma *real* sofrido. O princípio de prazer é um dos princípios que regem, segundo Freud, o funcionamento mental. Segundo ele, a atividade psíquica em seu conjunto tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer; este princípio é tomado como um princípio econômico, uma vez que o desprazer está associado a um aumento das quantidades de excitação no aparelho psíquico e o prazer à sua redução. (LAPLANCHE/PONTALIS, 1983)

O princípio do prazer, tomado por Freud até então como pilar nos arranjos psíquicos e organizador do o aparato mental de modo a escoar qualquer excesso que causasse desprazer, é colocado à prova com a repetição do evento traumático nos sonhos desses soldados; as defesas se mostram insuficientes e o ego como um todo é ameaçado pela compulsão à repetição, colocando o trauma como evento que rompe as proteções do aparelho psíquico, incapaz de contra-investir para se proteger. (FREUD [1920], 1969, vol XVIII)

Até então, a explicação dada ao traumático passava pelo processo do recalçamento e pela constituição de uma memória inconsciente (ou seja, era esquecido); com a hipótese da compulsão à repetição a explicação se modifica: as impressões traumáticas não se inscrevem no aparelho psíquico, não fazem parte da memória inconsciente e não podem ser esquecidas. No segundo capítulo desta tese, apresentamos uma hipótese a respeito dessas impressões traumáticas que não se inscrevem: estas memórias traumáticas estariam no registro dos signos de percepção (FREUD, [1896], 1969, vol I) e obedeceriam a lógica do fragmento, como mostramos.

Com Ferenczi o trauma ganha outra forma. O autor não explica as questões traumáticas pelas reminiscências ou fantasias do sujeito, mas privilegia as violências reais, experiências que aconteceram de fato. Há, de certo modo, uma retomada da primeira teoria do trauma freudiana, na qual a ênfase recaia num trauma real.

Ferenczi propõe um modelo para pensar a violência real. Este modelo tem três personagens: uma criança, um adulto que abusa sexualmente dela e outro adulto a quem a criança busca para tentar entender o ocorrido. (GONDAR, in REIS/GONDAR, 2017, pg 90 e segs)

Há inicialmente nessa experiência uma criança que brinca com um adulto. Esta brincadeira envolve sedução, como Freud já havia mostrado em 1905 em seus *Três ensaios sobre a sexualidade*. Porém, para a criança não há nessa sedução nenhum objetivo

genital, apenas o lúdico. No entanto, o adulto pode responder a essa sedução infantil de forma genitalizada.

Cria-se desta forma uma ‘confusão de línguas’ – a criança participa da experiência dentro da linguagem da ternura, própria de seu universo infantil, e o adulto responde a essa sedução lúdica com a linguagem da paixão, que envolve a sexualidade genital. Desta perspectiva, o adulto violenta a criança.

Devemos ter em mente que a cena da violência sexual não abraça toda complexidade da teoria do trauma de Ferenczi. O autor indica dois tipos de trauma (PINHEIRO 1995 apud GONDAR in REIS/GONDAR, 2017): estruturante e desestruturante.

No trauma estruturante, temos um fato que ultrapassa nossa capacidade de assimilação em dada circunstância, mas pode aos poucos ser assimilado ao nosso psiquismo, acontecendo com ele uma articulação com nossa cadeia de representações. Já no trauma desestruturante, essa articulação não se dá e ele permanece irrepresentável, tal qual um cisto no interior do aparelho psíquico.

Para que um trauma se configure desestruturante, é necessário que à experiência traumática se acrescente um outro fato. Tomando o modelo da criança abusada sexualmente, este acréscimo se dá quando ela, perdida na busca de um sentido sobre o que lhe aconteceu, se dirige a outro adulto pedindo uma explicação.

Este segundo adulto, não querendo e/ou não suportando ouvir o relato da criança, não percebe e até desconsidera seu sofrimento dizendo que nada aconteceu ou que está mentindo e imaginando coisas – é o que Ferenczi chama de desmentido (*Verleugnung*), traduzido também por descrédito. (FERENCZI, [1932], 1992, vol IV)

Este descrédito ultrapassa a palavra e abarca todos os afetos do sujeito - é o próprio sujeito que está sendo desmentido. Para nosso autor, o trauma desestruturante é configurado pela junção do ato violento com o descrédito.

Ferenczi não pensa o trauma sob a ótica de um observador externo ou da lei – ele está pensando o trauma pela ótica da criança que dele é vítima. Quando fala de trauma, entende a possibilidade da efetivação de suas consequências somente com a ocorrência do desmentido. Se após uma experiência de violência alguém ou algo fizer frente à agressão, protegendo o sujeito, o trauma vai existir, mas não será desestruturante.

Não devemos entender o modelo ferencziano do trauma somente preso aos três personagens nem aos dois momentos distintos descritos. Com violências extremas pode ocorrer um curto-circuito, sem haver necessidade de dois momentos diferenciados ou

personagens distintos para configurar um trauma. (GONDAR in REIS/GONDAR, 2017, pg 90)

Falamos anteriormente sobre a autoclivagem narcísica, mecanismo defensivo estudado por Ferenczi ao tratar de pacientes traumatizados. Vejamos mais de perto.

(IV-1)- Autoclivagem e fragmentação psíquica – um fragmento inteligente-

No 4º volume das Obras Completas de Ferenczi encontramos no décimo capítulo alguns pontos que gostaríamos de desenvolver. O capítulo denomina-se *Reflexões sobre o trauma*, foi publicado em 1924 e reúne cinco notas redigidas publicadas em meio a outras notas tomadas entre 1920 e 1932 sob o título global de *Notas e Fragmentos*.

Em *Da Psicologia da Comoção Psíquica* datado de 19/9/1932, nosso autor trata do que chama de ‘aniquilamento de si’.

Chama de comoção a esta aniquilação, afirmando que frente a ela o sujeito perde sua capacidade de resistir, agir e pensar de modo a se auto-defender. Ferenczi entende a comoção como um estado no qual o sujeito é tomado por um tipo de desmoronamento, uma perda de contorno e forma, fazendo com que haja fácil aceitação de qualquer forma que lhe seja dada, ‘à maneira de um saco de farinha’. (FERENCZI, [1932], 1992, vol IV)

A comoção tem efeito surpresa e é precedida pelos sentimentos de auto-segurança e confiança. Após sua ocorrência, a pessoa não pode acreditar no que se passou. A comoção pode ser somente física, somente moral ou ambas – a física é sempre também psíquica e a psíquica pode, sem ter havido nada de físico, produzir o choque.

Ferenczi mostra que o fator de subtileza na comoção produz um grande desprazer que não pode ser superado; caso se vislumbre a possibilidade de superação, ela pode acontecer de duas formas: ou se dá uma defesa real afastando a causa do distúrbio (defesa aloplástica), ou há a produção de uma representação acerca de uma mudança futura da realidade num sentido favorável que age como um antídoto, um anestésico contra o desprazer, ou o sujeito irá ‘criar’ em si próprio a defesa. (defesa autoplástica)

Ferenczi ensina que a angústia é a consequência imediata do trauma, consistindo num sentimento de total incapacidade para se adaptar ao choque – se nada ocorrer no ambiente para aliviar essa tensão, Ferenczi pensa a autodestruição como saída. Aqui destacamos um ponto da teoria ferencziana muito importante, que envolve a fragmentação psíquica.

Para aliviar a angústia, se nenhuma defesa aloplástica aconteceu, resta a autodestruição (defesa autoplástica); ela, entretanto, não acontece prontamente, ou seja, o nosso corpo não obedece de imediato a se autodestruir e a saída é, então, a destruição de nossa própria consciência, nossa coesão psíquica como entidade una.

Ora, destruir a consciência é estar desorientado – Ferenczi denomina este estado de desorientação psíquica. Destruir a consciência para Ferenczi é *fragmentá-la*.

A desorientação, ou seja, a fragmentação, ajuda de três modos: 1) como uma válvula de escape, de imediato à destruição; 2) suspendendo a percepção do mal, particularmente no sentido moral, ou seja, a pessoa entende que, não sofrendo ‘moralmente’ não tem sofrimento em seu corpo e 3) e com a formação de uma *nova formação de realização de desejo vinda a partir dos fragmentos*.

Destacamos esta ‘ajuda’ pois nela entendemos um trabalho positivo e possível que se dá *com e pelo trauma, com e pela fragmentação, com e pela destruição*. Um ponto de vista no qual a catástrofe é valorizada como produtora de saídas criativas. Esta perspectiva é semelhante a que vimos no posicionamento filosófico de Walter Benjamin, no segundo capítulo desta tese.

Não é habitual, no meio psicanalítico ou psicoterapêutico, fornecer um sentido ao processo de fragmentação; o mais comum, numa perspectiva terapêutica, não é pensar que alguém fragmentado possa estar ‘criando’ estratégias de sobrevivência. Grosso modo, as técnicas psicoterápicas têm como miragem a ‘integração’ e ‘coesão’ psíquicas, como se partissem do despedaçamento para buscar ‘reatar’ a integralidade e a coesão do psiquismo.

Não é à toa que Ferenczi foi tão criticado pelos seus pares. Ele pensava e caminhava a contra-pelo do senso-comum. Tal como já apontamos, a sua teoria do trauma foi retomada na contemporaneidade porque, num mundo experimentado como fragmentado, é cada vez mais difícil pensar em termos de totalidade ou coesão. Assim também vimos e entendemos a filosofia de Walter Benjamin naquilo que diz respeito às catástrofes; ele, como Ferenczi, nunca pensou um trauma gerando fragmentação como algo negativo ou algo que necessitasse ser ‘restaurado’ ou ‘integrado’.

Ambos entenderam, embora estando em campos distintos, que a fragmentação advinda de um trauma pode (e deve) ser positivada e trabalhada sem privilegiar a unificação e a coesão. A nós é importante frisar que podemos pensar com Ferenczi, além da perspectiva da clínica, os traumas culturais, assim como podemos fazê-lo com

Benjamin. A ‘chave’ principal está em tomar a fragmentação e a catástrofe como algo positivo, que gera saídas e produz efeitos criadores.

Voltemos agora à Ferenczi. Ao acompanhar o texto *Reflexões sobre o trauma*, estávamos desenvolvendo a possibilidade de uma ‘nova realização de desejo’ surgir a partir da fragmentação gerada por um trauma. Vamos rever o ponto de vista ferencziano acerca dos sonhos que, para ele, possuem uma função que ultrapassa em muito a realização de desejo como Freud ensinou. Para o psicanalista húngaro, os sonhos são ferramentas com uma função traumatolítica. Vejamos.

Em *Da Revisão de ‘A Interpretação de Sonhos’* (FERENCZI, [1931], 1992, vol IV), texto de 26/03/1931, Ferenczi faz uma ‘ampliação’ daquilo que Freud ensinou em 1900. Inicia lembrando que para Freud a principal função do sonho é transformar em realização de desejo os ‘restos’ diurnos desagradáveis que atrapalham o sono.

Ferenczi entende que Freud analisou com precisão a importância desses restos diurnos e da vida, entretanto privilegia outro ponto; para ele, o retorno desses fragmentos ‘em si mesmo’ já é uma função do sonho. E porque Ferenczi estaria entendendo esse retorno ‘em si’ como uma função? Que função é essa que ele destaca com esse retorno?

Nosso autor ensina que os restos diurnos ou da vida, que neste trabalho entendemos como fragmentos, são sintomas de repetição de traumas; como é sabido que a tendência à repetição na neurose traumática tem como função conduzir o trauma a uma resolução possível, Ferenczi vê essa tendência existir mesmo onde não vinga. Desta maneira, propõe uma definição mais completa da função do sonho: em vez de ‘o sonho é realização de desejo’, propõe que “todo sonho, até o mais desagradável, é uma tentativa de levar acontecimentos traumáticos a uma solução e a um domínio psíquico melhores” (FERENCZI, [1931], 1992, p.111, vol IV), que nos sonhos se torna mais fácil pelo próprio estado do sono. Melhor entendendo, Ferenczi não vê o retorno dos fragmentos diurnos como mero produto mecânico da compulsão à repetição, mas vê aí, no mecanismo de repetição, a ação de uma tendência psicológica que empurra o trauma para uma nova e melhor resolução; a realização de desejo é vista como ‘um meio’ pelo qual o sonho pode chegar a essa melhor solução.

Os fragmentos do dia e da vida são impressões que tendem à repetição de elementos não resolvidos e inconscientes e que, talvez nunca tenham sido conscientes. Elas aparecem nos sonhos e no sono com maior frequência do que em estado vigíl e, exploram sabiamente para seus fins (sua resolução) a capacidade do sonho que é a de

realizar desejos. O sonho tem para Ferenczi uma função traumatolítica, conforme descrevemos acima.

Entendemos importante destacar outro ponto. Ainda nesse texto, Ferenczi fala da comoção psíquica; um trauma, um choque, inesperado e dilacerador, age nos sujeitos como um anestésico.

Nosso autor explora este estado de anestesia pensando na relação entre a inconsciência e o traumatismo, chegando a conclusão de que um trauma pode ser investigado a partir de um estado de transe, isto é, pode ser ‘provocado’ um transe com a finalidade de se reviver o evento traumático e tentar uma solução para ele.

Num estado de total passividade, isto é, durante o sono ou num transe, há uma tendência à repetição do trauma muito maior do que acordado; Ferenczi diz textualmente “a perspectiva de um retorno das impressões sensíveis não resolvidas...é bem mais provável dormindo ou em estado de transe”. (FERENCZI, [1932], 1992, p.113, vol IV) Nosso autor então conclui, que caso seja possível estabelecer um vínculo entre essa passividade e o sentimento de ser capaz de viver o traumatismo até o fim, pode acontecer uma ‘nova espécie’ de solução para o trauma.

Ferenczi vai adiante em seu argumento: no sono, não é possível ‘encorajar’ a pessoa a reviver o trauma – isto nos dá a entender que em um transe provocado isto pode ocorrer. Nesse mesmo texto, mais adiante, ele afirma isto, dizendo que o objetivo terapêutico da análise dos sonhos é estabelecer um acesso direto às impressões sensíveis (fragmentos na nossa hipótese) e que, *com a ajuda de um transe profundo*, podemos regredir, até que se possa reviver, *na análise*, os acontecimentos traumáticos.

Num outro trecho do texto, Ferenczi fala de uma ‘falsificação otimista’ como condição de o trauma ser admitido na consciência. Numa ‘falsificação otimista’, escreve o autor, há uma condição prévia que é a clivagem narcísica, mecanismo defensivo privilegiado por ele, como já visto.

Ferenczi diz que a clivagem narcísica cria um lugar de censura com uma parte clivada do ego; esta parte, equiparada a uma ‘inteligência pura’, pode medir a extensão do dano causado pelo trauma e também a parte da pessoa mesma que pode suportá-lo, só deixando chegar à percepção aquilo que é suportável no formato de um sonho, ‘maquiando’ o trauma se preciso, como uma realização de desejo.

(IV-2) – Orpha: um fragmento inteligente

Uma clivagem psíquica, uma fragmentação, é então capaz de gerar um fragmento ‘inteligente’ que meça o tamanho do estrago que o trauma tiver realizado na pessoa. Este ‘fragmento inteligente’ é citado muitas vezes por Ferenczi.

Na parte III das *Reflexões sobre o Trauma*, intitulada *O Trauma na técnica de relaxamento*, encontramos novamente uma referência do autor a esse ‘fragmento inteligente’. Vejamos mais de perto.

Nesse texto Ferenczi discute sua técnica de relaxamento. Esta técnica seguiu à técnica ativa, a qual Ferenczi fez uso aproximadamente de 1919 até 1926. Na técnica ativa eram usadas injunções e proibições para com os pacientes; estas implicavam proibições de certos comportamentos, sugestões, conselhos, fixação de um prazo para o término da análise, enfim, pedia-se ao paciente que cumprisse ou não cumprisse certas coisas. (FERENCZI, [1932], 1992, p. 115, vol IV)

Ferenczi esperava que uma intervenção ‘bem sucedida’ pudesse produzir um certo aumento interno de tensão no paciente e que isso levasse a principalmente a duas coisas: 1) um retorno à consciência de um impulso ou desejo até então recalcado, modificando um sintoma desagradável em alguma satisfação agradável, ampliando desse modo o poder do ego do paciente; 2) promover um afastamento das resistências, fazendo com isso que o fluxo de associações até então estagnadas pudesse ser retomado. (por ‘resistência’ entende-se tudo o que em atos e palavras do analisando faça obstáculo ao acesso deste ao seu inconsciente)

Entretanto, quando Ferenczi observou que a técnica ativa não surtia os resultados esperados, passa a adotar a o princípio de relaxamento que, grosso modo, visava modificações técnicas que tornassem cada vez mais possível a superação de traumas. Ferenczi percebeu que nos pacientes severamente traumatizados a elasticidade na técnica, isto é, a possibilidade de colocar-se no diapasão do paciente (FERENCZI, [1928], 1992, vol IV) e sentir com ele seus caprichos e humores, permitia progressos no trabalho clínico, especialmente com os ‘pacientes difíceis’ – os severamente traumatizados, psicóticos, psicossomáticos, idosos, crianças e todos aqueles que, de um modo geral, não respondiam ao tratamento com o uso das técnicas clássicas da psicanálise. Mais adiante voltaremos a falar das questões que envolvem o relaxamento, uma vez que também nos auxiliam a pensar no manejo clínico com a memória fragmentada.

Retomando *O trauma na Técnica de relaxamento* (FERENCZI, [1932], 1992, vol IV), vamos entender um pouco mais desse ‘fragmento inteligente’ ao qual Ferenczi se refere.

Nosso autor inicia o texto colocando o fato de que a comoção psíquica (estado psíquico e corporal que advém de um trauma, englobando um sentimento de aniquilação de si, uma impossibilidade de ação com vistas à defesa própria, um desmoronamento geral da pessoa que, gerando uma desorientação psíquica pode engendrar a clivagem do eu), promove a formação de sintomas.

Sob o efeito da comoção, a delicadeza e flexibilidade do analista podem trazer à consciência ou à reconstrução eventos penosos da infância, que até então eram inconscientes, reduzindo desta maneira todo o sintoma ao foco traumático. Ferenczi ensina que durante essas análises, os pacientes podem mostrar fortes dores psíquicas e corporais ou até delírios e perdas de consciência profundas com coma; quando o paciente está nesse estado, é incitado a explicar sobre as causas de suas perturbações afetivas e sensoriais e, pela compreensão que adquirem, Ferenczi diz que a satisfação sentida por eles pode ser chamada de ‘convicção’. (FERENCZI, [1932], 1992, vol IV)

Esta satisfação, entretanto, oscila, necessitando por vezes que se imponham limites ao relaxamento – um grau elevado da delicadeza do analista pode tornar qualquer recusa dolorosa e, o paciente reproduz então, os mais altos níveis da comoção e da resistência. Porém, estando inibido em sua agressividade, ele acaba num estado próximo de uma paralisia.

Ferenczi passa a descrever, nesse trecho, a possibilidade que existe em acessar, através do transe, estágios psíquicos anteriores ao processo de recalçamento. Analisa um determinado momento em que, no tempo, o saber e o sentir atual seriam iguais aos passados originariamente no trauma; observa que os mesmos sintomas sentidos na análise, podem repetir os sintomas sentidos no passado, no real vivido no trauma.

Ele entende que, quando o paciente mostra estar vivenciando um estado emocional entre uma raiva impotente e uma autodestruição ou fragmentação, o terapeuta está diante do mesmo processo postulado por Freud para o recalçamento. Percebe, então, que pode chegar a estágios anteriores ao recalçamento.

Nosso autor vê que remontar a esses estágios implica num abandono completo da relação com o presente e uma total imersão no passado traumático. O analista é, no estado de transe, a única ponte do paciente com o mundo real e, completamente afetado

(‘mergulhado no afeto’ são as palavras que Ferenczi usa), pode levar o paciente a um trabalho intelectual estimulando-o com perguntas.

Imerso nesse passado traumático, o paciente, longe da realidade, cria para si um *outro mundo*, onde pode alcançar tudo o que quiser; e, se até agora, se viu privado de amor e torturado, *desprende um fragmento de si mesmo que, como alguém prestimoso e cheio de amor, sentindo piedade da parte restante da pessoa, cuida dela.* (FERENCZI, [1932],1992, vol IV)

A frase anterior foi escrita em itálico não sem propósito – queremos destacar o modo como uma pessoa pode, estando no estado de transe descrito por Ferenczi - estado no qual se repete o passado traumático -, fragmentar-se de forma que um fragmento desta ruptura vai se desprender podendo ‘cuidar’ do restante da pessoa ferida pelo trauma. Ferenczi segue dizendo que este fragmento destacado decide pela pessoa como um todo, com extrema sabedoria, bondade e *inteligência*, como um ‘anjo da guarda’.

Nosso autor diz que este ‘anjo’ vê a criança que sofre desde fora – ele se retirou para fora da pessoa durante o processo de fragmentação – e vai pelo mundo a fora em busca de ajuda, imaginando coisas para a criança que não pode ser salva.

Ferenczi termina o texto afirmando a diferença que existe entre a repetição atual e a da situação traumática original: o paciente não está inteiramente só, tendo o analista como testemunha da veracidade do trauma vivido. E, mesmo que o analista não possa dar ao paciente tudo o que lhe faltou na infância, somente o fato de poder estar agora ajudando, proporciona o impulso para uma ‘nova’ vida. Não acontece, desta maneira, o desmentido.

Entre todas as informações trazidas acima, destacamos o ‘fragmento inteligente’, proveniente de um processo de clivagem e se fazendo um ‘anjo-da-guarda’, cuidador da pessoa traumatizada. Em outros momentos da sua obra, Ferenczi se refere a este fragmento. Também nos chama a atenção algumas referências ao intelecto e à inteligência de um modo geral. Ousamos supor que estas referências convergem para um ponto de vista que Ferenczi parece exibir, a saber, que existe em todos nós um tipo de inteligência intrínseca, arraigada no corpo e na mente, que se faz presente, se deixa usar, em momentos de extrema dificuldade, em situações traumáticas nas quais a sensação de morte está presente.

Traremos agora dois textos nos quais procuramos demonstrar a referência de Ferenczi ao intelecto e à inteligência, procurando marcar também sua referência à fragmentação psíquica como resultado de um trauma. São eles: *O problema da afirmação*

do desprazer (FERENCZI, [1926], 1992, vol III) e *O nascimento do intelecto* (FERENCZI, [1931], 1992, vol IV). Vamos a eles.

(1) - *O problema da afirmação do desprazer (1926)*

Neste texto Ferenczi discute a problemática ligada às questões de poder reconhecer algo cause desprazer.

Inicia dizendo que o problema do sentido da realidade tem um funcionamento que parece contrastar com a tendência para evitar o desprazer e com o processo do recalçamento. Fala de sua simpatia pelo psiquismo infantil e que para uma criança o estranho e o hostil seriam idênticos. Cita seu artigo de 1909 *Transferência e introjeção* (FERENCZI, [1909], 1992, vol I) lembrando que nele fez a hipótese de que a criança, antes de sofrer decepções, acredita num onipotência incondicional e que esse sentimento continua nela mesmo quando a eficácia de sua vontade em relação ao mundo fica vinculada a determinadas condições.

Com o tempo, as condições impostas pelo mundo obrigam a criança a aceitar a realidade e a abrir mão de sua onipotência. Afirma que ao ter escrito esse texto de 1909, ainda não se sabia muito acerca dos processos internos que acompanham esta modificação, e que mesmo importantes trabalhos de Freud não puderam superar o ‘abismo’ entre nossas vidas pulsional e intelectual.

Em seu artigo escrito em 1925 e intitulado *A negativa* (FREUD, [1925], 1969, vol XIX) Freud nos fez entender que negar a realidade é uma fase intermediária entre ignorá-la e reconhecê-la. Pelo ato psicológico da negação, o mundo externo hostil ao ego pode acessar a consciência apesar do desprazer que ocasiona com isso, uma vez que é negado. Mesmo assim, Ferenczi observa que na negação agem as forças do recalque, que inicialmente nos levam à ignorância do desprazer. Uma questão lhe surge: o que deve aparecer para que se afirme um desprazer?

Ferenczi vai concluir que, se o reconhecimento do ambiente hostil causa desprazer, seu não-reconhecimento geralmente traz ainda mais desprazer; assim, o menos desagradável torna-se relativamente agradável podendo ser afirmado. Para compreender uma afirmação do desprazer, sem deixar de lado a tendência de todo psiquismo da busca do prazer, devemos considerar a compensação e a fuga de um desprazer ainda maior.

Neste ponto, Ferenczi lembra de ter postulado um ‘novo instrumento’ no mecanismo psíquico que intervém como uma ‘máquina de calcular’ e cuja existência leva a enigmas ainda difíceis de resolver. Este mecanismo, que permite distinguir no orgânico,

processos semelhantes aos que acontecem no domínio psíquico, articula-se à sua concepção ‘bioanalítica’, que o psicanalista húngaro apresenta em *Thalassa* (FERENCZI, [1914,1924], 1992, vol III).

A Bioanálise é conceituada no texto *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade* (FERENCZI, [1914], 1992, vol III) escrito em 1914 e publicado em 1924. Trata-se de um texto capital da obra ferencziana, cuja análise não cabe nesta pesquisa. Encontra-se no prefácio do volume III das Obras Completas de Ferenczi uma alusão feita por J.Dupont a esse texto, dizendo que é um ‘verdadeiro poema ‘bioanalítico’’. (FERENCZI, 1992, vol III, p. IX)

Grosso modo, o impacto de *Thalassa* para a psicanálise como um todo, pode ser equiparado ao impacto causado pelos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* (FREUD, [1905], 1969, vol VII) de Freud. Podemos brevemente lembrar que em *Thalassa*, surgem as pesquisas mais ousadas e criativas de Ferenczi, sendo este livro considerado por Freud como a mais genial contribuição ferencziana para a psicanálise.

Cabe nesta pesquisa apenas apontar que a bioanálise pode ser entendida como uma articulação dos conceitos da biologia aos da psicanálise. Ferenczi lança mão de um método de trabalho, denominado ‘utraquismo’, definido como aquele que promove e estuda analogias entre diferentes campos das ciências – nosso autor usou este método para pensar na psicologia noções colhidas no domínio da biologia. Estudou em *Thalassa*, entre inúmeros outros processos, os ‘transportes de energias’ a nível qualitativo e quantitativo.

Em 1920, Ferenczi escreve uma pequena nota, intitulada *Matemática* (FERENCZI, [1920], 1992, vol IV p.177). trata-se de um texto difícil e enigmático, extremamente condensado, o qual também não nos cabe analisar neste trabalho. Caberia apenas trazer que na nota de 1920, nosso autor lista, de maneira sumária vários itens nos quais vemos a ciência da matemática poder ser lembrada e, com ela, a ‘máquina de calcular’ citada no texto de 1926, tais como: 1) Matemática=autopercepção de sua própria função consciente; 2) As percepções sensoriais agem à maneira de um aparelho de filtragem, unificam a impressão das influências similares do mundo exterior numa *unidade algébrica*; 3) A realidade consciente (?) é medida logicamente (processo secundário) *Máquina de calcular* “Comparação com teoria das quantidades” (Matemática), etc.

No texto de 1926, Ferenczi está procurando as questões que envolvem a afirmação do desprazer e retoma, tanto a ‘máquina de calcular’ quanto sua concepção bioanalítica.

Ele entende ali, que a criança reconhece a realidade em ‘pequenas amostras’, que ‘explora’ e ‘sonda’ com atenção o meio ambiente e adota como protótipo do trabalho de pensar posterior o modo de agir do bebê, que cheira a ausência do seio materno e sai à sua procura.

Ferenczi lembra que em seu ensaio de bioanálise hipotetizou o cheirar ou o farejar o ambiente como protótipos do pensar, uma vez que ambos permitem a obtenção de pequenas amostras. É importante lembrar do que vimos num capítulo anterior, os Românticos do Grupo de Jena, ao defender a dimensão fragmentária, diziam que a escrita devia acompanhar o pensamento, isto é, *ser* fragmentária, como entendiam o ato de pensar. Neste aspecto, Ferenczi poderia ser pensado como um romântico, quando vemos sua maneira de conceber a subjetividade.

No texto de 1926, Ferenczi escreve que o desenvolvimento orgânico apresenta protótipos da adaptação progressiva do ser vivo à realidade do mundo; diz que quando evoluído, o organismo é capaz até mesmo de rejeitar partes de si mesmo que sejam fonte de desprazer mas, que é necessário esperar uma outra etapa do desenvolvimento para surgir a faculdade de adaptação à realidade – lembra que a concepção bioanalítica permite que se distinga processos no domínio psíquico considerados graus de desenvolvimento intelectual, e que, portanto, o orgânico possui uma *máquina de calcular* que leva em conta não somente qualidades de prazer e desprazer, mas também *quantidades*.

A capacidade psíquica tem uma disposição permanente para reconhecer novas realidades – Ferenczi cita Groddeck, afirmando que tem razão em considerar o id orgânico como inteligente (o id é uma das três instâncias psíquicas diferenciadas por Freud para sua tópica do aparelho psíquico).

Reconhecer novas realidades que causem desprazer depende de um apurado ‘cálculo’, envolvendo para Ferenczi uma determinada ‘inteligência’ do psiquismo. Neste item, cujo objetivo é entender o privilégio dado por Ferenczi à um fragmento que ele destaca no trabalho clínico com o trauma e denomina Orpha, parece importante o exame desta ‘inteligência’ do psiquismo, uma vez que Orpha é destacada como um fragmento inteligente. Vamos agora ao exame do segundo texto que escolhemos, no qual Ferenczi também se refere a questão da inteligência no psiquismo.

(2) - *O nascimento do intelecto* (1931)

Ferenczi inicia o texto afirmando que o intelecto nasce a partir do sofrimento: as experiências ruins proporcionam sabedoria; refere-se a Freud com o desenvolvimento da memória a partir de cicatrizes psíquicas produzidas pelas experiências ruins – parece-nos que Ferenczi está falando aqui da constituição da memória de traços, que abordamos em outro capítulo.

Logo no parágrafo seguinte, ele chama de ‘apresentação paradoxal’ a afirmação de que o intelecto não nasce simplesmente de sofrimentos comuns mas *só* do sofrimento traumático. Aqui ele começa a falar do que nos interessa – o intelecto e o fragmento, uma vez que no trauma temos a fragmentação. Vejamos mais um pouco.

Nosso autor ensina que o intelecto se constitui como um fenômeno secundário ou uma tentativa de compensação para uma paralisia psíquica completa – uma comoção psíquica, pelas características que coloca, que são: parada completa de toda enervação motora consciente, suspensão de todo processo de pensamento e interrupção dos processos perceptivos com acumulação de excitações sensoriais sem possibilidades de descarga.

O psicanalista húngaro entende que assim é criada uma ‘percepção inconsciente’. Ensina que, com a interrupção ou a destruição dos processos perceptivos, defensivos e de proteção conscientes, psíquicos e corporais, isto é, num trauma, temos uma morte parcial. Entretanto, chama a atenção para o fato de que, neste estado de coisas, parece emergir de uma fonte desconhecida e sem nenhuma elaboração consciente, *performances intelectuais que se poderia considerar quase perfeitas*.

Estas performances avaliam precisamente todos os fatores em causa, internos e externos, permitem discernir a única possibilidade correta, ou a única que resta; realizam um balanço exato das possibilidades psicológicas em suas dimensões qualitativas e quantitativas. Ferenczi oferece alguns exemplos.

1)-Agressão sexual de intensidade insuportável contra crianças – inconsciência e despertar do choque sem rememoração mas com modificação no caráter: num menino, tornar-se efeminado, numa menina o mesmo ou o inverso, um protesto viril.

2)-Certos desempenhos acrobáticos praticamente impossíveis de outro modo, são exitosos, como saltar do quarto andar e, na queda, mudar a direção e aterrissar na varanda do terceiro (o imóvel húngaro comum possui um pátio central rodeado, ao nível de cada

andar, por uma varanda circular aberta sobre o pátio e para onde dão as portas de entrada dos apartamentos).

3)-O despertar abrupto de um sono traumático-tóxico-hipnótico que durou mais de 10 anos, com a compreensão imediata do passado totalmente inconsciente até então, avaliando imediatamente que da agressão sofrida era de se esperar o suicídio com certeza.

Ele entende que essas performances são ‘superdesempenhos intelectuais’, inatingíveis psicologicamente e que requerem uma explicação metafísica. O momento de passagem da vida para a morte, termina com um tipo de rendição de si; nessa hora, de ‘semi-morte’, medimos nossas potências hostis e nossas forças vitais; então, ‘poderia ser esse o momento’, diz nosso autor, em que nos damos conta de uma parte de nós, uma energia insensível - uma vez que desprovida de todo o egoísmo - aparece trazendo esperança. Essa parte é chamada de ‘inteligência não perturbada’; com a outra parte de nós, procuramos preservar e proteger a fronteira de nosso ego. Isto é a autoclivagem narcísica, ensina Ferenczi.

Ele escreve: “Na ausência de qualquer ajuda externa, *um fragmento* de energia morta clivada, que dispõe de todas as vantagens da insensibilidade do que é inanimado, é posto ao serviço da preservação da vida”. (FERENCZI, [1931], 1992, vol IV) Em resumo, temos um trauma que gerou uma clivagem, uma fragmentação psíquica e, nela, um ‘fragmento inteligente’ se destaca, promovendo a preservação da vida. Neste trecho, o pensamento de Ferenczi, novamente se assemelha ao de Walter Benjamin, acerca de trauma (ou catástrofe), da fragmentação e do posicionamento positivo frente a isso.

Para os dois autores, ao contrário do que seria comum, traumas e fragmentações não são tomados como eventos negativos. Ambos rompem com um modo de pensar que leva à manutenção de um pessimismo melancólico quando da ocorrência de uma catástrofe que envolva fragmentação: em lugar de procurar a união e a coesão daquilo que se fragmentou, os fragmentos podem ‘por si’, sem que se unam, realizar um trabalho criativo e salvador.

Ferenczi termina o texto colocando que esta ‘inteligência pura’ seria produto do processo de quase-morte ou da instalação de insensibilidade psíquica, trata-se, ao mesmo tempo, “*fundamentalmente de uma doença mental cujos sintomas podem tornar-se utilizáveis no plano prático.*” (FERENCZI, [1931], 1992, vol IV)

Entendemos com Ferenczi que, apesar e pela instalação de uma doença mental proveniente de um trauma com processo de fragmentação, surgem o que ele chama de sintomas de utilidade prática, na clínica. Destaca, como um desses sintomas, uma

‘inteligência pura’, um fragmento inteligente, que nestes momentos de crise surge em socorro, preservando aquilo que seja possível e criando, com a presença do analista, a possibilidade de continuar existindo. Queremos nos aproximar ainda mais deste fragmento, agora analisando alguns escritos de Ferenczi de seu *Diário Clínico*.

(IV-3) - Diário Clínico- Introdução e Prefácio

O Diário Clínico de Ferenczi é composto por um conjunto de anotações, datadas de 21/02/1932 a 2/10/1932, escritas de maneira assistemática sobre alguns dos tratamentos que desenvolvia nesse momento, sobre sua relação com Freud e sobre suas críticas ao dispositivo teórico e clínico da psicanálise. São abordados no Diário muitos assuntos: a paranoia, a esquizofrenia, a homossexualidade, o complexo de Édipo, a análise didática, etc., assim como uma série de notas com as observações clínicas a respeito, especialmente, de quatro pacientes que designa pelas siglas R.N. (Elisabeth Severn), Dm (Clara Thompson), S.I. e B., quatro mulheres, três delas americanas.

Michel Balint (1896-1970) escreve a Introdução a este Diário em 1969. O prefácio é feito por Judith Dupont (1925-), médica e psicanalista, tradutora e editora das Obras de Ferenczi para o francês.

Balint, também húngaro como Ferenczi, foi psicanalista e bioquímico, tendo se formado em medicina em 1918. Qualificou-se em neuropsiquiatria, química, física e biologia. Analisou-se com Hanns Sachs (1881-1947), psicanalista e amigo pessoal de Freud; entretanto, não satisfeito com essa análise, vai terminá-la com Ferenczi, tornando-se seu aluno, amigo e herdeiro intelectual.

Balint foi presidente da Sociedade Psicanalítica Britânica e consultor de 1950 até 1961 da Clínica Tavistock, realizando supervisão em grupos clínicos. Desenvolveu um treinamento em grupos conhecido como Grupo Balint. Foi um mediador entre Freud e Ferenczi e, desde os anos 30 foi o principal autor a desenvolver as teses inauguradas pelo psicanalista húngaro.

Na introdução ao Diário, Balint chama a atenção para o fato dele ter sido escrito em 1932 e somente publicado em 1969. Após a morte de Ferenczi em 1933, ao menos Balint, Vima Kovács e Alice Balint leram extratos consideráveis do Diário e aconselharam à senhora Ferenczi, e ela atendeu, que fosse retardada sua publicação; eles achavam que seria melhor esperar que as repercussões imediatas dos desacordos entre

Freud e Ferenczi se atenuassem. Para Balint, esse tempo seria suficiente para que se criasse uma atmosfera favorável à recepção das ideias contidas no Diário.

Foi recolhido, organizado e traduzido nos anos seguintes a 1933 todo o material que corresponde aos III e IV volumes das Obras de Ferenczi, Freud sabia de todo esse movimento e teve acesso ao material ainda não publicado. Devido à falta de verbas da editora vienense, a edição foi impressa em Budapeste, e concluída poucos dias antes da reintegração, isto é, da anexação nazista da Áustria pela Alemanha com o golpe nazista de 11 de março de 1938. Assim, a edição não poderia vir para Viena, pois seria exposta à uma provável destruição. Após negociações com os nazistas, a edição foi levada para a Suíça. Qualquer projeto de publicação mais importante teve que ser adiado.

Em janeiro de 1939, quando Balint sai de Budapeste, recebe das mãos da senhora Ferenczi o Diário e a correspondência trocada com Freud, com o pedido de que tudo fosse guardado. Após a guerra, Balint preocupou-se em traduzir para o inglês o que ainda não tinha sido publicado. A acolhida dos textos na Inglaterra não foi encorajadora e o herdeiro decide esperar mais.

Finalmente, mais ou menos no mesmo momento da publicação da correspondência Freud/Ferenczi, é publicado o Diário, para que pudessem ser melhor avaliadas as reais diferenças entre eles.

No Prefácio ao Diário, escrito por Judith Dupont (1925-) encontramos importantes informações acerca da vida e da obra de Ferenczi.

Segundo ela, o Diário nos fornece provas, embora desnecessárias, da saúde mental de Ferenczi, que havia sido posta em dúvida após suas divergências teóricas e clínicas em relação à psicanálise ortodoxa. Ele mesmo escreve, numa de suas últimas anotações, não ter conseguido recorrer ao refúgio da loucura e sofrer com isso.

Dupont afirma que a Correspondência Freud-Ferenczi, publicada junto ao Diário, permite, além de fornecer informações sobre os processos descritos nessas notas, compreender que Freud não pode seguir seu amigo nessa jornada.

Para Ferenczi, penetrar em profundidade nos casos sob seus cuidados, permitiu seu acesso às 'bases traumáticas' da doença, bases que, ao contrário de Freud, ele entendia como 'reais' e não causadas por uma 'superestimação das fantasias', como dizia. O efeito terapêutico da psicanálise parecia não interessar muito a Freud; Ferenczi, ao contrário, afirmava que a prática freudiana se apoiava em um poder excessivamente unilateral, e abandonando, por vezes, a realidade traumática. Os dois analistas discordavam em

inúmeros pontos, que foram discutidos na Correspondência, até que ao final, meses antes de Ferenczi morrer, recuperaram a amizade e a compreensão mútuas.

Dupont aponta que o Diário gravita essencialmente em torno de três temas principais, a saber:

-Teoricamente, a partir de suas análises em curso, Ferenczi justifica a importância que dá à realidade do trauma, elaborando uma teoria do trauma, de seus efeitos e tratamento;

-Tecnicamente, a análise mútua, tema fortemente ligado à problemática do trauma. No Diário, Ferenczi mostra como nasceu a ideia dessa prática, como foi executada e a crítica que foi levado a fazer dela;

-Pessoalmente, Ferenczi critica o dispositivo analítico tal como Freud estabeleceu e também critica a atitude de Freud como analista, analisando sua própria relação com Freud. Vejamos brevemente os três temas levantados por J.Dupont.

Inicialmente o trauma. Dupont lembra inicialmente que Ferenczi coloca em paralelo três situações nas quais o trauma aparece, a saber, a criança traumatizada pela hipocrisia dos adultos, o doente mental traumatizado pela sociedade e o paciente cujos traumas antigos são reanimados pela hipocrisia do profissional e rigidez da técnica usada pelo analista. Grosso modo, este processo que ocorre com quem é atingido por uma catástrofe arrebatadora, tendo suas defesas vencidas de modo que, se não morre, retira-se para fora de si mesmo para poder observar a catástrofe de que foi vítima de longe – como observador, pode até considerar o seu agressor como um doente ou um louco e querer até trata-lo.

Ela levanta outro ponto importante da teoria ferencziana, a saber, a hipocrisia. Ferenczi tece em toda sua obra uma crítica severa contra a hipocrisia. Ele desgostava da atitude profissional de certos analistas, o repúdio que sentiam dos sentimentos contratransferenciais que eram desconfortáveis ou opostos à sua postura moral; considerava que agindo dessa maneira, os analistas estariam traumatizando seus pacientes e, com isso, reavivando traumas antigos que caberiam ser tratados com o trabalho da análise.

Segundo ela, Ferenczi teria vivido na própria carne este sentimento, tanto do lugar de analista, quanto, e principalmente, do lugar de analisando e membro do grupo de psicanalistas. Sabemos que ele jamais pôde expressar sua hostilidade em relação a Freud, que foi seu analista e mestre adorador, pois Freud não permitia ou suportava nenhuma manifestação nesses moldes por parte de seus pares. Era também impossível para Ferenczi

aceitar como imutáveis todas as regras técnicas estabelecidas bem como entender a teoria como um dogma; ele entendia que o fato de um doente não ser curado com o uso das regras e técnicas clássicas era o que fazia ser considerado inalisável, o que era traumatizante por si só, além de insuficiente.

Para Ferenczi, todo doente que pedia ajuda, deveria recebê-la e, caso não recebesse, a culpa disto jamais poderia recair sobre ele, mas sim era o psicanalista quem deveria inventar um modo de atender ao pedido que lhe era feito – para ele não existiam pacientes inalisáveis; existiam sim, analistas incapazes. Este posicionamento custou-lhe muito pois, qualquer caso que se apresentasse e fosse considerado ‘intratável’ por seus colegas, era encaminhado a ele, que ganhou a pecha de ‘analista dos pacientes difíceis’.

Dupont lembra que as investigações ‘originais’ realizadas por Ferenczi, trouxeram a ele todas as condições para reavivar seu antigo trauma, originado das culpas infantis unidas à moral materna; entende que esta situação foi traumaticamente revivida por Ferenczi em sua relação com Freud, o qual se queixava de abandono.

Os colegas de trabalho, muitas vezes intimidados e até assustados pela ousadia e originalidade típicas de Ferenczi, o rejeitavam ou entendiam que era doente.

Um tema controverso em Ferenczi, também levantado por Dupont no prefácio do Diário Clínico, é a análise mútua.

Datada de 5 de maio de 1932, temos a nota onde Ferenczi relata a gênese da ideia de análise mútua. Em verdade, esta análise foi invenção de uma sua paciente, Elisabeth Severn – tratada por R.N. no Diário Clínico.

A análise de R.N., com alguns anos de duração (de 1924 a 1932) (FORTUNE, 1993), teve da parte de Ferenczi uma reação de supercompensação pois, sentindo-se culpado por ter achado a jovem antipática, esforçou-se em satisfazer todos os desejos da paciente, no sentido de sua técnica de indulgência e elasticidade. A paciente, concluindo que ele demonstrava sentimentos amorosos por ela, acreditou ter encontrado em Ferenczi o ‘amante ideal’. (DUPONT in DIÁRIO CLÍNICO 1969).

Amedrontado com isso, o analista fez um movimento de retirada e, concomitantemente, procura interpretar para a paciente os sentimentos negativos que ela deveria experimentar em relação a ele; R.N. replicou Ferenczi com interpretações idênticas, as quais ele foi obrigado a reconhecer, dando então livre curso aos seus sentimentos. Ferenczi nota que depois disso, o trabalho da análise, antes imobilizado, progride.

Dupont aponta que com esse resultado, Ferenczi sentiu-se livre de sua angústia e decide assumir a experiência da mutualidade mais sistematicamente, realizando sessões duplas ou alternadas, uma para ela, outra para ele.

Não devemos entender que Ferenczi praticou a experiência da análise mútua por acha-la fácil; pode-se ver nessa e em outras notas, que ele tinha medo, sentia humilhação, e se via exposto, técnica e teoricamente. Entretanto, como de hábito, decidiu ir em frente com a experiência, vendo-se obrigado a problematizar o tema da confiança, aliás, muito forte em sua obra como um todo. Para ele, na mutualidade ambos partilhavam do sentimento de insegurança - a mutualidade na análise visava elucidar zonas sombrias de ambas as partes, dando a possibilidade, a cada um dos envolvidos, de se situar com maior segurança frente ao outro.

Aos poucos Ferenczi deparou-se com muitos problemas relativos à mutualidade. Sua nota de 31 de janeiro de 1932 enumera alguns deles, sendo levado a considerar os limites dessa prática. Na análise de R.N. Ferenczi evoca Orpha, o fragmento que privilegiamos nesta pesquisa e que trataremos mais adiante.

O terceiro importante ponto levantado por Dupont no prefácio é a crítica feita por Ferenczi ao dispositivo de análise criado por Freud, crítica essa que se estende à relação estabelecida entre eles.

Em sua análise com Freud, Ferenczi confia seus mais íntimos sentimentos além de todos os detalhes de sua vida privada; Freud reage com interpretações, sem medir esforços para desprender-se dos afetos envolvidos nessa análise, considerando-os insuportáveis. É estabelecida entre eles uma transferência intensa, permeada de hostilidades.

No Diário, aponta Dupont, vemos a luta travada por Ferenczi para se libertar dessa relação transferencial densa, ambivalente e dependente; ao final, formula suas críticas, não sem desconforto por parte de ambos.

Ferenczi censura Freud em muitos pontos: por seu desinteresse pelo aspecto terapêutico da psicanálise, pelo desprezo dado aos pacientes, pela repugnância que exibia com os psicóticos, perversos, enfim, por tudo o que escapava demais da normalidade. Além disso, recrimina a rigidez do mestre e do dispositivo analítico por ele determinado, bem como não aceita a aplicação sistemática da técnica da frustração na relação terapêutica.

Entendia que Freud era pedagogo demais; considera que este procurava educar os pacientes em consequência da intolerância que tinha por suas fraquezas e anormalidades,

além de não promover a independência deles para com a relação analítica. Na verdade, Ferenczi achava que a análise de Freud não havia sido levada longe o suficiente.

Dupont termina o prefácio afirmando que o Diário é um diário clínico, onde é exposta a história clínica dos pacientes, mas também a do próprio Ferenczi, com uma franqueza pouco comum; entende que o Diário abre para psicanalistas e pesquisadores de áreas próximas, inúmeras portas, que dão acesso a novas direções e novos ares às teorias e técnicas da psicanálise, retirando suas imobilizações e clareando as ideias subjacentes.

Vamos agora nos aproximar através do Diário Clínico, dos relatos de Ferenczi sobre seu trabalho clínico com a paciente R.N., Elisabeth Severn. Embora Ferenczi tenha se referido em sua obra inúmeras vezes, a um ‘fragmento inteligente’ que se desprendia da pessoa traumatizada após haver uma clivagem da personalidade, foi com essa paciente que encontramos explícita, na nota de 12 de janeiro de 1932, a citação do fragmento Orpha, evocado por Ferenczi em situações de crise, cuja análise é um dos objetivos deste capítulo.

(IV-4) - Diário Clínico - Elisabeth Severn – Orpha-

Nos trabalhos de Nancy A. Smith de 1998 e 1999, *O renascimento de Orpha e Do Édipo a Orpha: revisitando Ferenczi e o paradigmático caso de Severn* a autora realiza um reconhecimento de Elisabeth Severn dentro do movimento psicanalítico.

Nomeada por Ferenczi como R.N. em seu Diário, Severn iniciou sua análise com ele em 1924. Sem dúvida alguma - e o próprio Ferenczi reconhece em 1928 em *Princípio do relaxamento e noecatarse* (FERENCZI, [1928], 1992, vol IV) - que o trabalho clínico com ela lhe ofereceu importante material para sua teoria do trauma. Nesse texto Ferenczi alude R.N. ao refletir acerca do processo de clivagem; ao estudar as reações a um choque traumático, coloca a ruptura com a realidade sob a forma de uma psicose passageira capaz de expressar-se, por um lado, como uma alucinação negativa (perda de consciência, desmaio histérico ou vertigem) e, por outro, como uma alucinação positiva que traz um prazer ilusório. Porém, diz Ferenczi, em *todos* os casos de amnésia neurótica ou amnésia infantil, pode haver de uma clivagem psicótica de uma parte da personalidade – sob o efeito do choque, uma parte é clivada e sobrevive em segredo esforçando-se por manifestar-se, encontrando como saída, por exemplo, sintomas neuróticos. Ele diz: “Devo em parte essa hipótese às observações da nossa colega Elisabeth Severn, que as comunicou pessoalmente.” (FERENCZI, [1928], 1992, vol IV)

Elisabeth Severn desenvolvia suas atividades como terapeuta nos Estados Unidos e vai à Budapeste para realizar uma análise com Ferenczi. Apesar de conseguir manter uma vida profissional, ela sofria de sintomas físicos e psicológicos crônicos, como alucinações, pesadelos, grandes confusões mentais, uma depressão severa e ideação suicida; estes sintomas a fizeram buscar por Ferenczi, acompanhada de seus pacientes que, segundo se diz, era comum na época.

Segundo Freud, Elisabeth era uma ‘mulher estadunidense suspeita’ que teria levado Ferenczi para longe da psicanálise, influenciando-o com crenças metafísicas bizarras sobre transferência de pensamento e ocultismo, tendo inclusive apressado sua morte devido a suas demandas sobre ele. No entanto, existem outras coisas acerca dessa paciente que são interessantes e de muita importância para entendermos o pensamento desenvolvido por Ferenczi.

Elisabeth Severn (1879-1959) tem sido uma das mais difamadas e distorcidas pacientes descritas na história da psicanálise. (SMITH, 1999) Nasceu no meio-oeste dos Estados Unidos e seu nome era Leota Brow. Em seu primeiro livro *Psicoterapia, sua doutrina e prática* (1993) ela se auto-refere como ‘Ph.D’; no entanto, segundo relatos de sua filha Margareth, ela não era Ph.D nem possuía credenciais acadêmicas.

Em 1905, após terminar seu casamento, sofreu uma severa crise trazendo os sintomas acima relatados; tinha desenvolvido interesse por teosofia enquanto se tratava com um médico que usou ‘o poder do pensamento positivo com uma orientação teosófica’ para tratá-la (FORTUNE, 1993) e, numa carta de 1907 para sua mãe diz que iria trabalhar para se converter numa curadora de si mesma.

Severn era uma mulher decidida. Começou a atender pacientes e a escrever livros, os quais têm sido fonte de muitos mal-entendidos a seu respeito, talvez por mesclar em sua escrita o mundo psicológico com o mundo metafísico espírita. O interesse dela por fenômenos espíritas foi tomado como patológico por Ernest Jones e Freud.

Vários comentários contemporâneos sobre Elisabeth Severn, mencionam o fato de sua orientação dirigir-se tanto para o ocultismo e a teosofia quanto para a psicologia em 1913. Podemos lembrar que no final do século XIX houve um grande interesse público no Oeste dos Estados Unidos por ‘novas e exóticas formas de crenças religiosas’; também lembramos que o movimento teosófico atraiu tanto o gosto de charlatões como Madame Blavatsky, quanto de nomes mais prestigiados, como Oscar Wild, George Bernard Shaw e Aldous Huxley, por exemplo. (SMITH, 1999) O darwinismo alterou a natureza do pensamento religioso, de modo tal que muitos religiosos passaram a buscar nas ciências

provas para suas crenças, como fazia a própria psicanálise – sabemos que estados alterados de consciência eram explicados dentro do campo do espiritismo e do ocultismo. (SMITH, 1999)

Na virada do século XIX, em agosto de 1909, Jung, Freud, e Ferenczi estiveram nos Estados Unidos, onde Freud proferiu suas *Cinco lições de psicanálise* (FREUD, [1909], 1969, vol XI) na Clarke University, em Massachusetts. Nesta época, como sabemos, grandes nomes se interessavam em estudar fenômenos espíritas através de métodos científicos. Não é de se estranhar, portanto, que Elisabeth Severn se orientasse pelo espiritismo para dar sentido às suas experiências.

Smith (1999) lembra, que nos escritos de Severn testemunhamos não só sua perturbação psíquica, mas sobretudo, sua perspicácia clínica. Neles estão implícitos pensamentos, ideias e interesses que são paralelos a alguns pensamentos de Ferenczi; por exemplo, há trechos em seus escritos nos quais ela parece entender o potencial para a cura do tratamento psicanalítico e captar como a pessoa do terapeuta é a ferramenta essencial para isto. Ela faz observações de que é a personalidade do médico o instrumento que deve ser usado para chegar até quem necessita de ajuda, sugerindo assim que, não só é necessário existir uma perspectiva relacional entre analista e analisando (a perspectiva de uma relação vertical em Ferenczi), como também se deve levar em conta o que sente o analista acerca de seu analisando (a contratransferência, tão enfatizada por Ferenczi).

Smith (1999) insiste na importância de entender o alívio reconfortante que representou para Severn escrever esses textos, devido aos traumas que sofreu.

Um outro ponto parece importante ser examinado, pois trata-se do provável estabelecimento de uma ‘forte’ transferência entre Severn e Ferenczi.

Em sua nota no Diário de 5 de maio de 1932 (FERENCZI, [1932], 1985, pg134), Ferenczi relembra o início do tratamento desta paciente. Relata que inicialmente não teve simpatia por ela e que muito mais tarde Severn lhe disse que na primeira entrevista sua voz era suave e insinuante, como nunca mais foi.

Ele entendeu, tempos depois, que essa ‘voz’ inicial foi o que prometeu à paciente um interesse pessoal profundo, unindo a amor e felicidade. Admite-se que a antipatia sentida por ele poderia ser consequência de algumas características da moça, a saber: (a) uma independência e autoconfiança extremas, (b) uma força de vontade muito poderosa exibida em traços fisionômicos de aparência marmórea e, (c) algo de soberano, algo de uma superioridade de rainha, ou de uma alteza real. Ferenczi diz na nota que, naquela entrevista, impressionado pelos traços que observou na moça, adotou uma ‘atitude

inconsciente de superioridade, talvez a de minha virilidade intrépida' (DIÁRIO, 1985, pg134) que ela tomou por verídica, quando era somente uma pose profissional. Fica a suposição de que ela poderia ter 'sentido' a ternura de Ferenczi, apesar dele poder fingir uma superioridade enquanto médico.

Smith (1999) relata que num de seus livros, Severn descreve um temperamento que a irritava. Este temperamento é descrito por ela como o de pessoas que nascem com uma disposição doce e simpática, dadas a se retirarem a um segundo plano quando alguma personalidade mais positiva exige que elas se firmem, que sofrem de uma vontade débil e de uma forma de sensibilidade que chega a ser prejudicial pela sua ação inibidora sobre seus próprios impulsos naturais. Para Severn, essas pessoas de 'natureza delicada' não estariam impedidas de oferecer respeito e consideração suficientes aos outros, podendo exercer com adequação seus direitos e desejos; podem também chegar a ser um 'terreno regular', onde se estabelecem e apoiam outras naturezas de caráter que estejam ao seu redor.

Clara Thompson, psicanalista americana também analisada por Ferenczi, observa nele as mesmas características que observou Elisabeth: uma natureza tímida e modesta, 'aparecendo' especialmente na relação que Ferenczi estabeleceu com Freud. Thompson escreve: "em sua devoção a Freud e devido a sua natureza, naturalmente tímida e modesta, durante muitos anos ele não sustentou fortemente seu próprio ponto de vista, exceto quando este coincidia com o de Freud...Ferenczi estava impedido de desenvolver seu próprio pensamento, devido a natureza de seu apego a Freud – um apego composto de admiração, dependência, medo de reprovação e encoberta rebeldia" (THOMPSON, 1964)

Podemos concluir que com este cenário, que estava colocado entre eles um enquadre propício para o estabelecimento de um transferência e contratransferência fortes e intensas. Foi o que aconteceu.

Uma leitura atenta dos relatos ferenczianos da década de 20 e de seu *Diário Clínico* (1985), como também de *O descobrimento do self* (1933) de Severn, mostra que entre eles se estabeleceu uma análise que não era de fácil condução, mas cercada de dificuldades.

Smith (1999) lembra das descrições feitas por Ferenczi no Diário, quando em 1928 Severn exhibe recordações repetitivas de abusos sexuais onde era drogada e abusada com somente um ano e meio de idade, abusos que se repetiram aos cinco anos, além de ter sido continuamente submetida a ataques sexuais e emocionais traumáticos.

Ambos, Severn e Ferenczi, partilham da confirmação do abuso real, sem jamais terem levado em consideração qualquer fantasia edípica; examinaram com cuidado essas memórias traumáticas, experimentando juntos uma ousadia ímpar.

Vamos agora detalhar algumas notas do Diário Clínico, nas quais vemos Ferenczi se referir a Orpha.

(IV-5)- Diário Clínico – notas e comentários

-nota de 10 de janeiro de 1932-

Ferenczi inicia esta nota falando de um acesso ao ‘salto inexplicável entre o psíquico e o somático’ lembrando da conferência de Balint onde se distingue erotismo de educabilidade; as funções puramente egoístas seriam ‘não eróticas’ como respiração e pulsação cardíaca e os órgãos ‘em via de adaptação’ – mais recentes no desenvolvimento – seriam eróticas. A questão do físico e do psíquico em geral volta à tona. Nesta nota – e nela Ferenczi marca bem sua posição monista – corpo e psiquismo não são substâncias separadas, mas possuem características intercambiáveis.

Para desenvolver esta perspectiva monista, Ferenczi pensa, inicialmente, na distinção entre causas e motivos - as causas teriam relação ao que provém do exterior, enquanto os motivos seriam relativos ao interior, ao psíquico. O principal motivo é manter uma situação de repouso, resistir à uma mudança e uma necessidade imperiosa de afastar qualquer perturbação. A motivação, isto é, o ato de motivar-se, é posto como dependente de capacidades intelectuais – perceber uma situação de desprazer e gerar uma força que faça parar esse desprazer.

Neste ponto, Ferenczi procura estabelecer uma analogia com a relação entre energia e matéria – as substâncias orgânicas e inorgânicas se ‘ligam’ por energias e assim se organizam com tanta solidez que até fortes estímulos perturbadores não afetam a ligação entre elas; no entanto, forças exteriores muito poderosas podem romper as ligações entre as substâncias, que seguem naturalmente em busca de um novo equilíbrio. Desta maneira, Ferenczi questiona se não parece que os seres humanos, sob certas condições, passem por situações nas quais reencontram e mantêm sua qualidade psíquica ainda não utilizada em ‘tempos imemoriais’. A que ele se refere?

Nosso autor entende que tanto nosso corpo como nosso psiquismo possuem uma capacidade ‘virtual’ em sua substância, que podem, se mobilizadas por certos motivos,

despertar; entende que existe em nós uma capacidade inativa (virtual) em condições normais que, em certas condições anormais pode ser reanimada. Em momentos de extrema agonia quando nosso sistema psíquico não está à altura, ou quando os órgãos desse sistema são violentamente destruídos, *despertam em nós forças psíquicas muito primitivas*, as quais tentam controlar a situação – “nos momentos em que o sistema psíquico falha, o organismo começa a pensar”, Ferenczi diz. O ‘salto’ do psíquico para o somático fica assim explicado: não há de fato salto algum, já que o psíquico e o somático possuem as mesmas capacidades. O pensamento não é atributo apenas do psíquico, sendo o corpo também capaz dessa atividade.

Em outros termos, existem forças psíquicas muito primitivas que estão no corpo e que podem ser despertadas por um choque violento e Ferenczi se refere aqui a um processo autoplástico. Frente a situações que pedem adaptação, Ferenczi entende dois modos disso acontecer: modo aloplástico, no qual se provoca uma mudança no meio externo frente a um evento desprazeroso e, o modo autoplástico, no qual a mudança, não podendo ser dirigida ao meio externo, é auto-dirigida, isto é, é realizada no e pelo próprio sujeito, em seu corpo ou psiquismo.

Na nota de 30 de julho de 1932 Ferenczi discute sobre a autoplastia quando lembra do depoimento ‘digno de fé’ de um amigo caçador hindu.

Nesta nota, nosso autor pensa em como se livrar de apuros e, entende que podem haver momentos terrivelmente penosos (traumáticos, catastróficos) onde a vida é ameaçada de forma tão forte, que nós mesmos, cansados de combater, abandonamos a luta. Seu amigo caçador conta que teria visto um falcão tacar um pequeno pássaro; o bichinho, tremendo apavorado com a aproximação do predador, voa diretamente para o bico do falcão, que o devora. Assim, vemos em ação um modo de defesa que é, ao mesmo tempo, um modo ‘eficaz e criativo’ de lidar com situações nas quais não se é possível contrariar o meio externo para fugir de situações que causem desprazer – a fuga é feita em si mesmo, ou seja, eu ‘me’ destruo, ou ‘destruo parte de mim’, sou ativo nesta atitude, mesmo que esta seja a última que seja realizado em vida. Esta visada, muito ao contrário do que pensa o senso comum, é uma saída digna, criativa e positiva frente ao trauma.

Retomamos agora a nota de 10 de janeiro de 1932 na qual Ferenczi fala das ‘forças primitivas primárias’. Ele ensina que, frente à impossibilidade de controle de uma situação penosa, é acionado um ‘processo interno complexo’ no qual há uma regressão a mecanismos especializados, forças psíquicas primárias e inconscientes. Estas forças, que

possibilitam até mesmo uma reconciliação com a destruição do ego (com a morte), nos propiciam o alívio desejado.

Ferenczi encerra a nota dizendo que este processo, mostrando uma íntima relação entre o psíquico e o somático, abre portas para compreender a existência de uma inteligência surpreendente do inconsciente, que atua em momentos de grande aflição, agonia ou perigo de morte, ou seja, em situações traumáticas. Cita ao final, casos de clarividência.

Pensamos que esta força psíquica primitiva pode localizar-se em um fragmento e, que este fragmento realiza um trabalho especial, uma vez que estariam, nas situações de trauma, vencidos todos os recursos possíveis no que diz respeito a ‘continuar existindo’; podemos continuar existindo sem uma parte de nós, ou pulverizados psiquicamente ou, num caso extremo, retirando ‘ativamente’ nossa própria vida. De qualquer forma, este ‘trabalho’ parece ser executado por esta ‘força primitiva’ fragmentária.

Vamos ver a nota de 12 de janeiro de 1932, na qual Ferenczi se refere pela primeira vez a Orpha.

-nota de 12 de janeiro de 1932-

Nesta nota Ferenczi descreve um processo de fragmentação. A nota se divide em três partes, I, II e III e, a parte II em (1), (2) e (3), e é referente a R.N., Elisabeth Severn. Vejamos.

Parte (I) – Refere-se à produção do primeiro choque, com a idade de um ano e meio. Foi feita uma promessa por um adulto de ‘uma coisa muito boa’: ao invés disso, a criança foi drogada e violada, ou seja, foi traída por uma mentira. Houve um desmaio, com sentimento de decepção e desamparo totais, talvez ineficácia de recursos volitivos e, um sentimento de sugestionabilidade. Ferenczi fala de um ‘continuar vivendo’ normal, com uma vida dupla, artificial, recalcando por completo tendências e sentimentos próprios.

Este estado de coisas descreve uma comoção psíquica, como já trouxemos – um estado no qual há um desmoronamento de si, uma aceitação fácil de formas outorgadas, um abandono do si-mesmo. Se, neste estado, defesas aloplásticas são inviáveis, pode advir a autoplastia e a fragmentação, que é o que acontece com R.N..

Parte (II) – Descreve uma nova agressão aos cinco anos, brutal e acompanhada de administração de estimulantes, com os órgãos genitais dilatados artificialmente e sugestionada a se mostrar submissa em relação aos homens; há uma lembrança súbita

de episódios do segundo ano de vida. Ferenczi descreve um grande sofrimento, desamparo e ausência de esperanças de ajuda externa como fatores que impelem para a morte e, *após o abandono da consciência, instintos vitais organizadores (“orpha”) são despertados*, trazendo a loucura ao invés da morte.

Nosso autor afirma que essas mesmas forças “*órficas*” parecem ter estado presentes no primeiro choque e, o resultado de um segundo choque é um novo desmembramento da individualidade. De agora adiante, a pessoa passa a constituir-se por *fragmentos*. Está fragmentada, e esses fragmentos são em número de três:

(1) um ser que sofre de maneira psíquica inconsciente (a criança propriamente dita, ego vigil, não sabe nada), ou seja, o corpo não sente mais nada, não sofre. Ferenczi ensina que o analista não pode entrar em contato com este fragmento, ‘um afeto recalcado puro’, que se comporta como uma criança desmaiada que não sabe nada de si, só geme e precisa ser sacudida psíquica, e por vezes fisicamente também; enfatiza que deve haver uma crença total na realidade do processo, ou a força persuasiva e a eficácia da sacudida serão insuficientes.

Salientamos que a crença total na realidade do processo é parte importante da prática ferencziana – o real sempre é privilegiado em detrimento à fantasia, isto é, não importa se o que é relatado é ou não fantasia; isto não vem ao caso, uma vez que o analista é ‘crente’, e para ele, portanto, o que é dito é real. Esta postura é muito diferente daquela de quem entende o trauma remetido à vida da fantasia; a realidade do trauma faz entender a eficácia das forças do mundo, da realidade, além de fornecer à pessoa ferida pelo trauma credibilidade à sua história, não a desmentindo.

Ferenczi afirma ainda que, sendo convicto e crente da realidade do trauma, os sentimentos de simpatia autêntica dirigidos à pessoa que sofre podem conseguir, com perguntas prudentes, levar a força do pensamento até que ela possa falar e recordar as circunstâncias do choque traumático. Isto significa trazer para o momento presente a mesma situação desagradável e insuportável do passado, para poder no agora tentar uma melhor solução para o que aconteceu.

Quando trouxemos a filosofia de Walter Benjamin, vimos sua crítica à linearidade do tempo. Para Ferenczi o tempo também não é linear; passado, presente e futuro podem coincidir retirando a perspectiva de um passado imutável e perene. A possibilidade de trazer o passado traumático para o tempo presente, dá meios de fazer dele, passado, ‘aquilo que poderia ter sido’, modifica-lo, senti-lo de outra maneira. Dito em outras palavras, pode fazer com que nos adaptemos e nos apaziguemos com o vivido.

(2) o outro fragmento, é um ser singular, *para o qual a conservação da vida tem uma importância 'custe o que custar' (orpha)*. Esse fragmento, Orpha, tem o papel de um anjo da guarda – faz de tudo para que a consciência não perceba o sofrimento. É como uma ‘função materna’ de proteção que, no choque, faz com que toda a vida psíquica esguiche para fora do corpo que, com ela, sentia um sofrer desumano.

Toda a vida psíquica para fora do corpo, significa estar sem alma, e, assim sem percepção.

(3) estar diante de uma parte sem alma da pessoa, é estar diante da possibilidade dessa pessoa não perceber em absoluto uma mutilação que lhe é feita – é como se a mutilação fosse realizada em outro ser, vista de fora. E, se o mal não dói neste outro ser, por que doeria na pessoa? O fragmento faz com que a dor não seja sentida.

Parte (III)- Ferenczi relata nesta parte, que o último choque atingiu a pessoa com 11 anos, quando ela já estava fragmentada nas três partes descritas. Essa fragmentação, embora precária, estabeleceu um tipo de adaptação, na qual a situação insuportável era tolerada. A saída que se impôs, foi tomar o abuso sexual e a hipnose a que ela era submetida como esquema de vida, como se o repetir constante de um ritmo, mesmo ruim, facilitasse um caminho e fosse o bastante para a dor parecer menor.

Ferenczi não deixa de observar que a criança, por trás da tortura infligida pelo adulto, ainda percebe o sentimento inconsciente de afeto deste, por mais deformado pelo sadismo que ele esteja. Conclui, que elementos libidinais são percebidos mesmo no sadismo. De qualquer maneira, nosso autor ensina que, a combinação desses fatores e outros, que até o momento ele não sabe por completo, instauram um estado de equilíbrio, mesmo que precário.

Ainda outro fato: o pai, abandona a criança e, em tom de despedida, a amaldiçoa, colocando nela sua própria falta de valor. Neste momento Ferenczi entende que Orpha se vê impotente e tenta até mesmo encorajar o suicídio. Sendo este impedido, resta à menina atomizar completamente sua vida psíquica – torna-se louca, alternando estupor catatônico, terror, alucinações e grande confusão de lembranças misturadas num caos.

Isto tudo termina numa espécie de ausência de vida. Ferenczi mostra aqui que a vida do corpo, estando restringida somente à respiração e pulsão, *convoca Orpha* – o corpo convoca Orpha, o somático. No limite, ‘chama’ este fragmento anjo da guarda, que já se tornara amigo da morte.

Ferenczi entende que Orpha reconstitui este ser desmembrado, isto é, ‘cria’ um tipo de psique artificial para esse corpo obrigado a viver. Orpha realiza um trabalho criativo com a pessoa pulverizada.

Destacamos que ‘reconstituir o ser desmembrado’ não parece ser, ou pelo menos não é dito, que seja unir os fragmentos dispersos; para nós, o trabalho de reconstituição, como dito, é criar uma psique artificial para aquele corpo que, mesmo pulverizado psiquicamente, ‘continua existindo’, insistindo com a vida.

Orpha é um fragmento que vem organizar as coisas dentro de um contexto limite. Podemos pensar, por exemplo, numa situação de tortura. Considerando que o torturado se rebelde, as coisas podem se tornar inviáveis, insuportáveis. Já se a pessoa ‘deixa-se levar’, se faz uma divisão, uma dissociação ‘operativa’, ou seja, se se fragmenta, deixando que uma parte de si funcione de outra maneira, podemos dizer que a situação fica menos intolerável e, se torna possível. O fragmento Orpha nos parece atuar nesse contexto, isto é, é como um recurso defensivo e criativo extremo. Falar de criação e defesa, ao mesmo tempo. Isso também se articula com a temporalidade ferencziana: caminhar para frente e para trás. Lógica paradoxal.

Este modo de pensar é o mesmo de Walter Benjamin em relação à catástrofe: as coisas podem explodir, se pulverizar, se fragmentar, mas, em meio ao caos, os fragmentos, sem ter em mira se unir como antes, realizam um trabalho de reconstrução, uma reconstrução com os cacos, com o ‘trabalho’ dos cacos. É o que ele nos ensina em *Experiência e pobreza* (1933). Novamente, Ferenczi e Benjamin parecem ter bebido da mesma fonte!

-nota de 17 de janeiro de 1932-

Nesta nota, além do destaque ao fragmento Orpha, vamos tecer comentários acerca da mutualidade. Os temas nos parecem interligados.

As experiências de Ferenczi com a análise mútua estão em sua maioria escritas no Diário e se originaram com Elisabeth Severn. A ideia de mutualidade, tema muito controverso, é que ambos, analista e analisando ‘se’ analisem; pode ser pensada como uma extensão ao limite máximo da elasticidade e do relaxamento enquanto procedimentos técnicos adotados por Ferenczi.

No texto *Elasticidade da técnica psicanalítica* (FERENCZI, [1927/28], 1992, vol IV) conferência proferida por Ferenczi na Sociedade Húngara de Psicanálise no ciclo

1927/28, encontramos os conceitos-chave desta técnica usada por nosso autor, especialmente após 1928.

Ferenczi inicia o texto colocando a necessidade de, para se tornar psicanalista, ter que experimentar em si próprio um percurso de análise. Sabemos que a primeira regra fundamental da psicanálise é a de que deve ser pedido ao analisando que diga tudo o que lhe vêm à cabeça; entretanto Ferenczi prioriza uma segunda regra, que é a de “*quem quer analisar os outros, deve, em primeiro lugar, ser ele próprio analisado*” (FERENCZI, [1927/28], 1992, vol IV).

Ferenczi entende que a contratransferência no processo analítico deve ser o mais completamente possível dominada pelo analista – estamos entendendo por contratransferência o conjunto de reações inconscientes do analista em relação à pessoa do analisando, mais especificamente à transferência deste; a transferência em psicanálise pode ser entendida como o processo no qual os conteúdos inconscientes se atualizam na relação terapêutica. Ferenczi pensava que um processo de análise deve tratar de ‘todos’ os conteúdos inconsciente possíveis e realizou severas críticas à formação dos psicanalistas de sua época que, obedecendo a regras impostas verticalmente, se colocavam numa posição fria e distante dos seus pacientes. Para Ferenczi, o fato de não poder usar de sinceridade no que diz respeito aos afetos em um tratamento analítico, era sentido como hipocrisia, capaz de reeditar no paciente justo aquilo que o levou para a análise, isto é, o trauma sofrido e não elaborado. Por conta de sua própria análise com Freud, Ferenczi percebeu que, não podendo falar dos sentimentos hostis que sentia com relação ao analista, não extraiu do tratamento os benefícios que poderia ter experimentado.

Ferenczi define no texto o conceito de ‘tato’ (*Einfühlung*), que pode ajudar a pensar na elasticidade como técnica e também na importância do papel do analista em si. O tato diz respeito à convicção adquirida por Ferenczi de que o terapeuta deve saber quando e como comunicar algo ao seu analisando – grosso modo, o tato é a faculdade de ‘sentir com’. Entretanto, devemos perceber que não se trata de se colocar no lugar do outro e sentir as coisas como ele; trata-se sim de, num dado momento do processo analítico, ao emergirem determinados afetos, *ambos, paciente e analista, poderem sentir juntos esse fluxo afetivo, poderem compartilhar isso, terem uma experiência de compartilhamento*. Para nós, o conceito de tato é muito importante e, não sem surpresa, podemos encontra-lo em Walter Benjamin, com a noção de *Erfahrung*, que na filosofia benjaminiana se refere à uma modalidade de experiência cujo principal atributo é o

compartilhamento, ponto que destacamos no conceito de tato. Para Benjamin, a experiência é algo que se compartilha, seja na narração, na arte ou no trabalho. Nesse sentido, a experiência é também uma maneira de ‘sentir com’.

Ferenczi destaca ainda no texto que mencionamos, que ao analisando usualmente pergunta ao analista quanto ao êxito do tratamento; entende que sempre devemos deixar claro que não temos garantias sempre renovadas; para ele o analista deve ficar sempre de ‘olhos bem abertos’ para as manifestações inconscientes que tragam descrédito ou recusa do analisando, e discuti-las logo que possível, sem rodeios

Nosso autor diz “*nada de mais nocivo em análise do que uma atitude de professor ou mesmo de médico autoritário*” (FERENCZI, [1927/28], 1992, vol IV)). Ele sabia, por sua própria experiência, que uma atitude como essa era iatrogênica; pensava que a confiança nas próprias teorias deveria ser condicional, uma vez que todo caso pode ser uma exceção. Afirma que a modéstia do analista não é uma atitude ‘aprendida’, mas é efeito da aceitação de seus próprios limites. Não expressar seus próprios limites, caminha ao contrário da regra do ‘sentir com’; no lugar de presunçoso, o analista pode aguardar pacientemente e com ‘tato’ o momento certo de colocar suas ideias.

Ferenczi entende que o analista deveria ser como uma ‘tira elástica’, cedendo às tendências do paciente mas, sem abandonar a atração de suas próprias opiniões; em caso algum deveria sentir vergonha em reconhecer um erro cometido – a análise não é um procedimento sugestivo, mas um trabalho onde a confiança e a franqueza devem estar em primeiro plano. Ele enfatiza que o uso do procedimento da elasticidade não equivale a ceder à resistência; colocar-se no diapasão do paciente, em sintonia com ele, não retira a atenção que o analista deve dedicar à sua posição dentro da experiência analítica. Afirma ainda que, *a única base confiável para uma boa técnica analítica é a análise terminada do analista.*

Retomando a nota de 17 de janeiro de 1932 do Diário Clínico, falávamos da mutualidade enquanto técnica desenvolvida e praticada por Ferenczi. Ele inicia a nota colocando o desenvolvimento da técnica em fases, em número de quatro.

A catarse seria a primeira delas. O método catártico se define em procurar o efeito terapêutico numa ‘purgação’, uma descarga adequada dos afetos patogênicos; o tratamento permite ao indivíduo evocar e/ou reviver os acontecimentos traumáticos a que esses afetos se ligam, e ab-reagi-los, isto é, liberta-los. (LAPLANCHE/PONTALIS, 1983) Ferenczi anota neste método: precauções em consequência e atitude impessoal.

Em segundo lugar, cita: ‘efeito nocivo da severidade excessiva’, em relação à terapia ativa; tentativa com passividade e relaxamento, consequências extremas: queda da autoridade. Sentimento de ir até o absurdo.

Em terceiro lugar, o autor traz o fato do terapeuta reconhecer o que existe de artificial em seus comportamentos, admitindo, em princípio, emoções tais como irritação, desprazer, fadiga, ‘mandar tudo para o diabo’ e, por fim, suas fantasias libidinais e lúdicas. O resultado dessa postura é o paciente tornar-se mais natural, mais agradável e mais sincero.

Na quarta fase da técnica Ferenczi fala de R.N., que exige uma análise metodicamente conduzida, como sendo a única medida de proteção contra o que ela percebe nele, a saber, a tendência de matar e/ou torturar pacientes. Nosso autor relata que o que mais impressionou R.N. foi a atitude dele em confessar suas antipatias pessoais e físicas à ela, isto é, confessar que a atitude amistosa anterior não era real; como resultado, R.N. tem sua atenção voltada para duas realidades: a do passado e a do futuro.

Ferenczi coloca em seguida que, qualquer segredo - de natureza positiva ou negativa - do analista, torna o paciente desconfiado. Este observa a presença dos afetos a partir de *mínimos sinais* (que entendemos serem pequenas percepções), como modo de cumprimentar, tom de voz, grau de vivacidade, etc. Diz que, embora o paciente observe estes mínimos detalhes, não pode avaliar sua importância: o fato de o analista revelá-los com sinceridade permite sua integração no campo analítico.

Adverte acerca da prudência quanto a confiar ao analisando seus sentimentos; relaciona essa prudência com a capacidade de tolerância do paciente. Admite algo ‘metafísico’: os pacientes, uma vez que se atinja essa espécie de ‘paz mútua’, têm a sensação de que a libido, livre de todos os conflitos, pode se esforçar *intelectualmente* na direção de um efeito ‘curativo’. Ele diz: “*Eles me pedem para não pensar demais, mas estar simplesmente presente; para que eu não fale, que não faça qualquer esforço; de fato, eu poderia até dormir*” (DIÁRIO, 1985, p.43) referindo-se ao fato de os dois inconscientes, do analista e do paciente, estarem ajustados mutuamente dessa maneira.

Nosso autor ensina que ‘ajustados’ dessa maneira, o par analítico troca algo de apaziguador, ‘ambos’ se importam em receber esse fluxo mútuo em vez de somente no plano psicológico; ‘ambos’ podem sentir que o ódio e a inimizade, sobretudo na infância, retiram energia vital da personalidade, podendo destruí-la por completo.

Ferenczi aponta que a psique, fragmentada ou atomizada pelo trauma, sente-se envolta por uma substância adesiva pelo amor, purificada de sua ambivalência. Neste

trecho vemos que ele equipara seus sentimentos totalmente aos de R.N., no sentido de também estar/ter estado fragmentado pelo trauma, dando a entender uma relação horizontal na qual ambos compartilham de uma mesma experiência (sentir com, *Einführung*, destacado anteriormente).

Ferenczi segue a nota afirmando que ao final da sessão, essas aquisições, lamentavelmente se perdem e coloca como um objetivo do analista induzir seu paciente a se contentar com possibilidades reais. O analista, cita Ferenczi, tendo sua psique fragmentada, tem necessidade de reembolsos libidinais dos pacientes bem dispostos, curados ou prestes a se curar.

Esta nota, que continua na de 19 de janeiro de 1932, é concluída fazendo referência ao fragmento Orpha. Ferenczi fala do cessar da atividade intelectual, dizendo que *“o próprio intelecto está fora do tempo e do espaço: é portanto, supra-individual. “Orpha””*(DIÁRIO, 1985, p.44)

-nota de 01 de maio de 1932-

Encontramos nesta nota, além da referência ao fragmento Orpha, comentários feitos por Ferenczi acerca da técnica psicanalítica, construídos em torno de uma crítica a Freud e sua técnica.

“Quem é louco, nós ou os pacientes?” (As crianças ou os adultos?) – é desta forma que inicia a anotação. Segue questionando e criticando Freud: se ele está mesmo convencido ou é forçado a uma teorização exagerada, para se proteger de suas próprias dúvidas? Ferenczi lembra que não foi Freud quem descobriu a psicanálise, já que a recebeu pronta de Breuer; diz que talvez Freud tenha seguido Breuer de uma maneira lógica, mas não com convicção resultante de sentimento, e, conseqüentemente, ele só analisa os outros e não a si mesmo. Cita: projeção. (a projeção é uma operação psíquica pela qual o indivíduo expulsa de si e localiza no outro, pessoa ou coisa, qualidades, sentimentos, desejos ou objetos que desdenha ou recusa em si próprio.) (LAPLANCHE/PONTALIS, 1983)

A seguir, Ferenczi alude a Orpha como tendo sido a proponente da ação que o conduziu a ceder às resistências pessoais e a se deixar analisar pela paciente que, segundo a nota dos editores, é Elisabeth Severn, R.N..

Não sem medo, nosso autor percebe que, o paciente, dotado desse poder, pode fazer de tudo para se livrar de seu desprazer e do que lhe causa danos ou não pode encontrar satisfações compensatórias nos atos sádicos para os quais a análise dá

oportunidade de acontecer. Seria possível acompanhar esse pensamento de modo ‘demoníaco’, o qual leva à hipótese de um doente mental malevolente, capaz de perseguir qualquer pessoa até mesmo em sonhos, destruindo-a como um todo.

Ferenczi entende que o paciente pode certamente ter estes mesmos questionamentos e, lembra de observações feitas por Freud em sua presença, de que ‘os pacientes são uma corja’, servindo apenas para a subsistência do médico e seus estudos; eles se deixariam tratar pela dissimulação dessas dúvidas e despertar de esperanças.

Nosso autor entende que, inicialmente, Freud acreditava na análise e que seguiu Breuer; entretanto, vê que deve ter se abalado e se desencantado com as recaídas dos pacientes e com o problema da contratransferência, o qual Ferenczi vê como um abismo aberto diante de Freud.

Desta maneira, Ferenczi entende que Freud, tendo descoberto que ‘as histéricas mentem’, deixa de gostar dos pacientes e retorna ao seu superego culto e ordenado, mostrando antipatia pelos psicóticos, perversos, e, em geral, por tudo que fosse ‘anormal demais’, e, curiosamente, contra a mitologia hindu, cita Ferenczi. Aponta que Freud, após esse ‘choque’, dedica-se mais à constituição do que ao trauma, ficando muito mais ligado intelectualmente do que emocionalmente à análise. Ferenczi diz que Freud permanece ‘flutuando como uma divindade’ acima do ‘pobre paciente, rebaixado ao nível de criança’ – isto denota claramente como ele se sentia com relação à sua análise com Freud.

A crítica ferencziana prossegue, dizendo que, com a postura tomada por Freud, o médico pode, de modo inconsciente, colocar-se com inocência consciente, numa situação infantil em face a seu paciente – Ferenczi afirma então, que uma parte do comportamento do analista, pode ser qualificada pelo paciente de louca.

Nosso autor justifica sua ‘terapia ativa’ como um primeiro ataque inconsciente contra essa situação; quando esta técnica, se mostra insustentável, é lançada a teoria do relaxamento, o total *laissez-faire* a respeito do paciente. Este relaxamento da técnica também apresenta dificuldades. Os pacientes recusam a ‘falsa doçura’ do analista, irritado intimamente por ser obrigado a tanta compreensão.

Ao conjecturar sobre o modo pelo qual poderia conduzir uma técnica mais adequada, Ferenczi propõe a mutualidade. Ele entende que, tendo coragem para se entregar ao poder de um ‘louco’, podemos ser recompensados com uma maior aceitação do paciente de não ser amado pelo analista, além de sua compreensão de que a dependência aos pais promete tudo ‘aparentemente’, na verdade implica a recusa íntima de muitos afetos.

Com respeito ao médico, Ferenczi ensina que a mutualidade pode livrá-lo de seu ‘delírio científico’, fazendo com que exerça seu trabalho de modo mais fecundo e tenha possibilidades de aproveitar a própria vida que, até então podia ter possibilidades que lhe eram negadas, neurótica ou psicoticamente.

(IV-6) - Uma breve conclusão e algumas considerações sobre o mito de Édipo e o de Orfeu e Eurídice

Após este percurso em alguns textos de Ferenczi, gostaríamos de poder concluir, marcando especialmente, sua ousadia e originalidade, ao compreender a subjetividade de uma maneira positiva. Não podemos dizer que sua proposta seja fácil ou desprovida de rigor; ele criou todo o seu pensamento ancorado na maior sinceridade possível, tanto em relação à sua análise com Freud, quanto em relação à sua postura frente à clínica e, sobretudo, respeitando e adotando os ensinamentos freudianos.

A parte que mais se destaca, segundo entendemos, são os aspectos ligados à contratransferência, uma metapsicologia do analista, podemos dizer. São ideias que colocam um ponto de vista horizontal com relação à clínica; ideias cujo escopo reside na ousada exposição de si mesmo frente a experiências de compartilhamento e cujo benefício vemos se estender para a cultura de um modo geral.

Rigor, sinceridade e uma posição humilde, sem estar se colocando abaixo de quaisquer injunções e mostrando uma crítica aguda, parecem dar à clínica (e à cultura) ensinamentos os quais podemos aproveitar e nos beneficiar. Seus últimos escritos, especialmente aqueles do Diário Clínico, nos colocam frente a conceitos que sabemos terem sido desenvolvido por muitos colegas dentro da psicanálise.

Nosso pequeno estudo acerca do campo do fragmento, motivado em especial pela semelhança que encontramos na posição teórica de Ferenczi e Walter Benjamin, foi uma ‘porta’ que abrimos nesse universo.

Vamos agora, pensando num esclarecimento ainda maior no que diz respeito ao trabalho do fragmento, trazer alguns apontamentos acerca dos mitos de Édipo e de Orfeu e Eurídice.

-Mito de Édipo e mito de Orfeu e Eurídice-

Nancy Smith inicia seu artigo de 1999 *De Édipo à Orfa: revisitando Ferenczi e o paradigmático caso de Severn* falando do mito de Édipo como aquele que proporcionou o ‘pulso rítmico’ que deu à psicanálise sua primeira voz. Esse mito gira em torno de conflitos que envolvem agressão assassina, incesto e culpa, temas que conduziram Freud ao desenvolvimento da metapsicologia psicanalítica como um todo.

Ferenczi trouxe à psicanálise uma segunda voz que, sem se opor à primeira, leva em conta o mito de Orfeu e Eurídice. As propostas de Ferenczi se fazem presentes especialmente relato de seu trabalho clínico com Elizabeth Severn, R.N. em seu Diário Clínico.

No artigo de Smith (1999) podemos ver o destaque dado às vozes de Ferenczi e de Elisabeth Severn acerca do fenômeno ‘Orpha’, fragmento vital organizador, tematizando nosso trabalho. Smith (1999) discorre também sobre a possível universalidade do mito de Orfeu e Eurídice e sua relevância para o tratamento do trauma.

Sabemos que na *carta 71* de 15 de outubro de 1897 (FREUD, [1897], 1969, vol I) enviada por Freud a Fliess, é mencionado o mito de Édipo pela primeira vez. Freud está realizando sua autoanálise e, num dado momento, diz que se revelou a ele um único pensamento de valor genérico. Este pensamento é o de que encontrou em seu próprio caso o fenômeno de estar apaixonado pela mãe e enciumado pelo pai e que considera isso como um ‘evento universal’ de toda a infância; sendo assim, entende o poder avassalador do Édipo Rei sobre toda a humanidade.

Freud acredita na centralidade absoluta de sua interpretação do mito de Édipo para o desenvolvimento da psicanálise, vendo nele a explicação tanto para o desenvolvimento normal da personalidade, quanto para a origem da psicopatologia. (SMITH,1999)

Smith (1999) destaca que até a década de 30 o mito edípico converteu-se num ‘hino chave’ da teoria e prática psicanalítica; entretanto, destaca também que este hino foi cantado como um mantra com pesada inflexão patriarcal, criando por vezes uma ‘ideologia’ bastante parecida com a de alguns movimentos religiosos e filosóficos, que dizem ter encontrado ‘a resposta’ que poderia solucionar todos os mistérios do universo. A autora afirma que essa primeira voz foi claramente a de um pai, o qual determina sua inflexão de forma única; entretanto, emerge uma ‘segunda voz’ e, com ela outro mito.

Já na introdução de *Desenvolvimento na psicanálise* (1924) de Sándor Ferenczi e Otto Rank, percebemos alguns murmúrios do que em 1932 seria uma orientação do

tratamento psicanalítico, diferente da orientação freudiana. (SMITH, 1999) Esses murmúrios são considerados esforços para a concepção de uma voz psicanalítica que estivesse mais de acordo com as pessoas que buscavam ansiosamente a psicanálise como tratamento. Uma dessas pessoas, que em 1924 veio dos Estados Unidos até Budapest buscar tratamento com Ferenczi, foi Elisabeth Severn, que iria desempenhar um importante papel na construção dessa segunda voz.

Uma das maiores críticas de Ferenczi e Rank em seu livro é a de uma certa pedagogia na psicanálise. Afirmam ‘complexos’ resultantes de uma teoria teriam valor para uma psicologia do ‘normal’ e sua aceitação deveria ser uma hipótese preliminar, nunca sendo resultado de um esforço terapêutico; para eles, ao contrário de interpretações socráticas, o verdadeiro recurso era fazer uma conexão correta dos afetos com a esfera intelectual.

Smith (1999) escreve que a proposta de ‘conectar os afetos com a esfera intelectual’ é justamente ‘segunda voz’, seguida por Ferenczi em sua contínua busca de novas formas de entender a situação analítica. De início, Freud viu o trabalho de Ferenczi e Rank como uma ‘intervenção refrescante’, dizendo que ‘pessoalmente seguiria com sua análise clássica’; depois de certo tempo, tanto Freud como outros membros de seu círculo, pareciam entender erradamente essa ‘segunda voz’ como competitiva, desenvolvendo cada vez mais esforços para que ela calasse.

Freud realizou muitos esforços para impedir que Ferenczi em 1932, no Congresso Internacional de Psicanálise em Wesbaden, pronunciasse seu artigo *Confusão de língua entre os adultos e a criança* (FERENCZI, [1932], 1992, vol IV)); neste artigo, Ferenczi se atreveu em colocar para o mundo todo o valor do trauma ‘real’, em detrimento da fantasia, produto dos impulsos edípicos. A concepção do trauma como ‘real’ não desvalorizava as fantasias, mas não lhes dava o privilégio. Este era dado ao produto ‘real’ de atos incestuosos que afetavam o desenvolvimento da personalidade como um todo. Sabemos que grande parte desse artigo resulta de seu trabalho com Elisabeth Severn.

Para Smith (1999), o fato de Freud ter a intenção de impedir a apresentação de Ferenczi no congresso, demonstra tanto a confiabilidade do psicanalista vienense nas questões edípicas, quanto faz notar ao mundo que a crença nesse mito deveria ser cada vez mais enérgica frente ao surgimento de ‘outras vozes’. Sabemos que Ferenczi em seu artigo *Confusão de línguas* (1932) nunca teve a pretensão de competir dentro da psicanálise com sua abordagem: o que ele pretendia é ser uma voz voltada para o

enriquecimento teórico-clínico de forma geral, sem nunca deixar de considerar os ensinamentos freudianos.

É importante frisar que a relação estabelecida entre Ferenczi e Elisabeth Severn nunca foi tomada por nenhum deles como fácil ou sem rigor. Uma leitura atenta ao Diário Clínico permite ver que foi um processo de tentativa e erro, no qual ambos tiveram receios e caminharam devagar durante o percurso do tratamento. Percebemos no Diário que, ambos nunca se apressaram em tomar o material da análise como confirmação imediata de um abuso real, nem consideraram esse material somente como fantasia edípica – fizeram sim, cautelosamente, um exame da validade das memórias traumáticas que se apresentavam a ambos no processo, questionando-as a miúdo. (SMITH, 1999)

Veremos em seguida como o mito de Orfeu e Eurídice, em contraste ao mito de Édipo, fala de dores relativas à fragmentação, separação, sofrimento devido a atos de violação e uma tentativa de recuperação motivada pelo amor. O mito de Orfeu traz questões bem diversas do mito edípico, que valoriza a agressão assassina, o incesto e a culpa. Como o mito de Édipo é bastante conhecido, vamos ver resumidamente, o de Orfeu e Eurídice.

-Orfeu e Eurídice-

Orfeu, filho de Apolo e Calíope, recebeu do pai uma lira, que tocava com tal perfeição, que nada nem ninguém resistia aos encantos de sua música.

Orfeu casa-se com Eurídice, jovem muito bela. Pouco após o casamento, quando passeava pela floresta com as ninfas, suas companheiras, foi vista pelo pastor Aristeu que, fascinado por sua beleza, tentou conquistá-la.

Eurídice, fuge assustada e, na fuga, pisa numa cobra que a mata com sua picada. Orfeu não se conforma com a morte da amada e, canta para todos da atmosfera superior, deuses e homens; nada conseguindo, resolve procurar a esposa no reino dos mortos.

Desce àquele reino e, diante do trono de Apolo e Prosérpina, canta com sua lira pedindo para que Eurídice fosse devolvida à vida, e justifica seu desejo com o Amor. Ele é atendido, porém com uma condição: a de que até chegarem à atmosfera superior, ele à frente e ela atrás, ele não se voltasse para olhar a amada, até atingirem o destino.

Em um momento de esquecimento, Orfeu olha para trás e, Eurídice é arrebatada. Ele, muito entristecido, se mantém alheio a todas as mulheres, completamente entregue

às suas lembranças. As donzelas trácias o perseguiram quanto puderam e, aborrecidas com seu desinteresse, acabam por fragmentá-lo em pedaços.

Seus fragmentos foram enterrados pelas Musas, onde, diz a lenda, os rouxinóis cantam aos pés do túmulo. Sua lira foi colocada nas estrelas por Júpiter.

A sombras de Orfeu procuram e encontram Eurídice; ele a toma nos braços e passeia pelos campos, agora despreocupado de quem toma a frente na caminhada, sem ser castigado por qualquer olhar que o admire. (BULFINCH, 2006)

Analisando o mito de Orfeu e Eurídice e o trauma, Smith (1999) lembra que quando alguém se encontra severamente traumatizado, estamos diante de uma questão de vida ou morte; qualquer ideia de um genuíno novo começo ou de reparações corretivas, em casos de trauma grave, estão condenadas ao fracasso. O analista, na condição de testemunha crente do relato do paciente, funciona como um guardião do tempo, completamente conectado aos afetos do analisando e permitindo, com sinceridade, que os seus afetos também entrem nessa ‘dança’.

Orpha, o fragmento vital, possibilita a entrada em regiões sombrias e cheias de medo, permitindo à pessoa a imersão com vida do horror do trauma, fazendo com que esse ‘pedaço do si mesmo’, o trauma, ressuscite para a adaptação e convivência com o restante do sujeito.

Como Orfeu, Orpha vai ‘ao mundo dos mortos’ e pode voltar, sem olhar para traz, trazendo a vida. Smith (1999) lembra que Ferenczi e Severn nos deixaram uma grande e substancial contribuição da natureza e tratamento do trauma, sugerindo que uma ‘dança’ analítica que evoque não somente Édipo mas também Orpha, para que, juntos, nos levem por múltiplos caminhos de possibilidades.

Quanto a nós, esperamos ter mostrado a grandeza do campo do fragmentário. Muito longe de ser uma estratégia ruim, a fragmentação psíquica é vista por Ferenczi como positiva e conservadora da vida. Em Benjamin, nosso principal intercessor, encontramos a mesma proposta – uma catástrofe pode gerar fragmentos e estes, sem qualquer pretensão ou mirada de união, podem realizar um trabalho criativo e autoral.

-CONSIDERAÇÕES FINAIS – A experiência na perspectiva do fragmento

O objetivo maior deste trabalho foi o de iniciar uma discussão sobre o campo do fragmentário mostrando através de uma lente que combina psicanálise e filosofia, um modo de conceber o fragmento que o valoriza em si mesmo. Mais especificamente, procuramos ver no fragmento e na fragmentação uma potência criativa sem que houvesse necessariamente referência à totalizações e coesões.

Para isso, propusemos uma linha de pensamento que atravessa a psicanálise de Sándor Ferenczi e a filosofia de Walter Benjamin. Pensamos que o campo nocional desses dois autores apresenta algumas características comuns que teriam permitido a cada um deles a valorização do fragmentário. Exploramos essas características sob diversos aspectos no decorrer desta pesquisa. Pensamos, todavia, que dois eixos importantes, presentes no corpus teórico de cada um deles, reenviam necessariamente à posituação do fragmento: em Ferenczi, podemos marcar seu modo de conceber a experiência erótica pela qual a subjetividade se constitui; em Benjamin, podemos apontar o privilégio dado à experiência de transmissão da memória e de atualização da tradição que constituem, simultaneamente, o sujeito individual e o sujeito coletivo.

Ferenczi enfatiza uma modalidade de experiência erótica ao falar, por exemplo, de sintomas transitórios e fenômenos de materialização histórica. Por sintomas transitórios, ele entende uma série de sintomas que nascem no decorrer do tratamento, desaparecendo pela análise (FERENCZI, [1919], 1992, vol III); por materialização histórica, ele se refere a materializações de desejos para os quais o sujeito dispõe do próprio corpo em sua realização. Essa modalidade de experiência erótica se tornou conhecida como auto-erotismo.

Auto-erotismo foi um termo introduzido por Havelock Ellis (1859-1939), médico e psicólogo britânico que estudou a sexualidade humana. Freud retoma o termo em seus *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (FREUD, [1905], 1969, vol VII) para referir-se a um estado do organismo em que as pulsões se satisfazem cada uma por sua própria conta, sem existir qualquer organização de conjunto. (LAPLANCHE/PONTALIS, 1983)

Desde os *Três Ensaios*, o auto-erotismo é sempre definido como a atividade de diversos ‘componentes parciais’, as pulsões parciais. Freud sempre foi crítico a respeito de qualquer teoria das pulsões que levasse a catalogá-las, distinguindo apenas duas grandes espécies de pulsões ao final de sua teorização sobre elas, a saber, as pulsões de vida e as pulsões de morte. Entretanto, desde os *Três Ensaios* ele introduz a noção de

pulsão parcial para discernir ‘componentes’ da pulsão sexual que estariam ligadas determinadas zonas erógenas.

A pulsão sexual em seu conjunto pode ser analisada num certo número de pulsões parciais: a maioria delas se ligam a zonas erógenas determinadas (uma zona erógena é qualquer parte cutânea-mucosa susceptível de ser sede de uma excitação sexual).

O conceito de pulsão parcial é correlato ao de organização, de conjunto. Freud, ao analisar uma determinada organização sexual, evidencia as pulsões que nela se integram e, admite que a sexualidade só encontra sua organização na puberdade. Em consequência, o conjunto da atividade sexual infantil é definido pelo funcionamento caótico das pulsões parciais, em contraponto ao funcionamento do narcisismo, colocado por Freud como um momento de unificação das pulsões parciais do auto-erotismo.

Muito embora o auto-erotismo não se desfaça com o narcisismo, não recebe de Freud o mesmo privilégio que Ferenczi lhe oferece. Para Ferenczi, os modos de satisfação auto-eróticos são sempre valorizados e se constituem como foco de sua aguda atenção. Entendemos que a base de constituição subjetiva para Ferenczi é o auto-erotismo, pela total apreensão que faz deste momento do desenvolvimento psicosexual para explicar e tecer muitos de seus conceitos.

Gostaríamos de marcar que o auto-erotismo parece levar em conta o que estudamos com o campo do fragmento – dispersão, não referência ao todo, privilégio da parcialidade enfim, um movimento que considera a fragmentação *sem* necessidade da miragem da totalização para existir, ou, em outros termos, o modo como cada pulsão parcial é capaz de funcionar ‘por si só’, numa auto-referência. Vamos ver mais de perto como o psicanalista húngaro toma esta parcialidade auto-erótica.

Ferenczi descreve em *Sintomas Transitórios no decorrer de uma psicanálise* (1908 a 1912), sintomas que acontecem no trabalho analítico de modo abrupto, e se dissolvem, por assim dizer, durante o próprio tratamento. São exemplos desses sintomas: dores pericordiais, amargura na língua, dores no corpo, sensação de um golpe na cabeça, frios e calores, sonolência, enfim, sintomas que aparecem no corpo, se mostram nele. Ele entende que estes sintomas são regressões caracteriais – acontece uma dissolução provisória de certos traços de caráter que regredem para um estágio primitivo infantil da vida pulsional do qual eles provêm. Nosso autor nota, por exemplo, que uma diarreia durante o tratamento pode assinalar uma regressão ao erotismo anal – um paciente, quando ao fim do mês dava aos pais uma prometida ajuda financeira, geralmente

apresentava diarreias intensas; outro paciente, se ressarcia dos honorários pagos por fartas emissões de gases intestinais.

Em vários momentos do texto nosso autor aponta sua concordância com Freud, no sentido de que os fenômenos de regressão ‘usam’ modos de satisfação que podem estar ‘esquecidos’ e, ensina, que os estados ansiosos são propícios a promover essas regressões súbitas a auto-erotismos – um medo de exames, por exemplo, pode desencadear uma diarreia.

Ao final deste artigo, Ferenczi extrai uma hipótese: a de que os sintomas transitórios só aparecem se o psiquismo estiver ameaçado pelo perigo de estabelecer um vínculo associativo entre *fragmentos* de complexos recalçados e a consciência, ou seja, são os *fragmentos*, mais do que os complexos inteiros, os responsáveis pelo surgimento dos sintomas.

O interessante a observar é que Ferenczi esteve sempre atento às mínimas manifestações, aos minúsculos detalhes, que apareciam na clínica e, envolvido por eles, tece uma teoria onde o ínfimo ganha cada vez mais importância.

Em 1919 Ferenczi escreve *Fenômenos de materialização histérica*. A começar pela epígrafe, na qual traz Nietzsche, já podemos perceber um importante ponto de seu pensamento - “Percorreste o trajeto que vai do verme ao homem e, sob muitos aspectos, ainda é verme”. (FERENCZI, [1919], 1992, vol III)

O que Ferenczi quer dizer com isso? Como lembra Gondar (GONDAR in REIS/GONDAR, 2017), o pano de fundo do texto é a relação entre corpo e alma. A pergunta a qual ele quer responder é: como se explica que o psiquismo possa se expressar pelo corpo como na histeria? Como se dá o ‘misterioso salto do psíquico ao somático’?

Classicamente a psicanálise explica o sintoma corporal na histeria como causado pelo psíquico; o famoso ‘bolo na garganta’ da histeria, é explicado não pelo que é ‘em si’, por sua dimensão carnal, mas sim pelo que ele representa, isto é, por aquilo que o ‘bolo’ diz sobre o desejo que foi recalçado e que o produziu. (GONDAR in REIS/GONDAR, 2017) Mas Ferenczi olha para os sintomas histéricos de outra maneira; ele não privilegia o que o sintoma representa, o que ele quer dizer ou não, mas enfoca sua corporalidade, sua materialidade. Ferenczi diz: a materialização “...consiste essencialmente em concretizar um desejo em seu corpo e em dar-lhe uma representação plástica – por primitiva que seja – à maneira de um artista que modela um material de acordo com sua ideia” (FERENCZI, [1919], 1992, vol III).

Ao olhar o sintoma em sua materialidade, Ferenczi não privilegia mente nem corpo – os dois caminham juntos. Sobre este aspecto, Gondar (GONDAR in REIS/GONDAR, 2017) aponta que Ferenczi teria com Nietzsche uma ‘afinidade de princípios e métodos’, no sentido de ambos não serem dualistas.

Ao trazer Nietzsche, Ferenczi não quer justificar somente sua crença em não separar corpo e mente; quer criticar o dualismo como princípio, o qual foi sempre usado por Freud para explicar as questões subjetivas. Os problemas subjetivos em Freud sempre se explicam a partir de um jogo de oposições, de um conflito entre instâncias psíquicas; Ferenczi, que sabemos um especialista em pacientes difíceis, não podia explicar seu modo de funcionamento somente por conflitos entre instâncias psíquicas – seus pacientes, como já trouxemos no nosso trabalho, tinham o sofrimento resultante mais de uma fragmentação psíquica do que de um conflito.

Uma das formas de perceber a importância do fragmento num sofrimento, aparece no artigo de 1919. Ferenczi inicia o texto dizendo do que a forma de a psicanálise freudiana considerar os sintomas conversivos da histeria é pensá-los como *representações* de fantasias inconscientes deslocadas para o corpo.

Nosso autor lembra que Freud, ao estudar o desenvolvimento psicosexual, teria descoberto o ponto de fixação que condicionaria a predisposição para a histeria – um distúrbio do desenvolvimento genital normal, quando a zona genital já está afirmada. O sujeito, desta maneira predisposto, reagiria a um conflito erótico recalçando sua genitalidade ou deslocando essa genitalidade para partes anódinas do corpo. A histeria, neste contexto, estaria genitalizando as partes do corpo onde se manifestam os sintomas.

Ferenczi vai pensar de outra maneira este processo, destacando o auto-erotismo como um registro ordenado pela lógica fragmentária.

Ao falar dos sintomas histéricos, marca que o elemento comum a todos é a figuração no corpo, tal como teria evidenciado Freud. Entretanto, destaca ‘algo’ nessa figuração que lhe salta aos olhos – eles não são imaginários, são ‘reais’. Ferenczi aponta que o histérico produz ‘ele mesmo’ essas excitações. É a esse modo de formar sintomas histéricos que ele chama de materialização.

Semelhante a um ato de magia, a partir da matéria que o histérico possui disponível, seu corpo, ele cria o sintoma. Ferenczi estende o fenômeno da materialização não só à histeria, mas a estados afetivos em indivíduos normais, admitindo que movimentos expressivos que acompanham emoções humanas, tais como empalidecer,

ruborizar, ter medo ou rir, também podem representar eventos importantes do destino humano, individual e coletivo.

Para situar esse fenômeno entre os processos psíquicos conhecidos e conceber seu mecanismo, Ferenczi recorre a analogia com a alucinação nos sonhos – no sonho, os desejos são representados como realizados de modo alucinatório, pois no sono a motilidade está paralisada.

Na materialização, ele sugere estarmos frente a uma regressão ainda mais profunda; o desejo inconsciente, não se limitando à excitação sensorial do órgão psíquico da percepção, passa para a ‘motricidade inconsciente’. Isto seria uma regressão tópica a uma profundidade tal do aparelho psíquico onde os estados de excitação não se liquidam com investimentos psíquicos, mas com descargas motoras – não há mediação psíquica, somente descargas motoras.

Nosso autor ensina que, temporalmente, a essa regressão tópica corresponderia uma etapa muito primitiva do desenvolvimento onto e filogenético, na qual a adaptação não pode ser feita alterando o mundo (aloplásticamente), mas somente alterando o próprio corpo, isto é, autoplásticamente.

Formalmente, Ferenczi entende que a vida psíquica pode ser simplificada aqui até o processo de reflexo fisiológico – uma vez que o processo fisiológico pode ser considerado não só como um protótipo para o psíquico, mas como etapa que precedeu o psíquico e para o qual o psíquico pode regressar. O ‘salto misterioso do psíquico para o somático’ (o sintoma conversivo na histeria), pode, pela materialização, realizar o desejo inconsciente por uma via reflexa, pelo corpo, por sua enervação. Ele diz: “trata-se simplesmente da regressão à ‘protopsique’” (FERENCZI, [1919], 1992, vol III)

Reis (2003) apresenta uma reflexão interessante a este respeito, permitindo-nos pensar de maneira mais nuançada essa regressão à protopsique referida por Ferenczi. Ela lembra que Uexküll cunhou o termo ‘mundo ambiente’ referindo-se à dimensão espaço-temporal habitada por um ser vivo; esta formulação substitui a de ‘meio ambiente’, que pressupõe o meio existindo e o organismo se adaptando a ele. (UEXKÜLL 1933 apud REIS, 2003)

Se pensamos um ‘mundo ambiente’, concebemos os objetos existindo imersos numa tonalização subjetiva singular: admitimos que sujeito e objeto se constituem conjuntamente, não havendo entre eles separação alguma. (UEXKÜLL [1933], 1982 apud REIS, 2003) Dessa maneira, cada indivíduo cria seu mundo próprio a partir das relações que estabelece com o meio segundo a sua estrutura interna, feita de ‘sinais

perceptivos' e 'marcas de ação'; os estímulos são percebidos à medida que fazem sentido para a estrutura interna do indivíduo, seguindo então os sinais perceptivos e as marcas de ação correspondentes. (UEXKÜLL [1933], 1982 apud REIS 2003)

Com esses pressupostos como balizamento, Reis (2003) nos mostra que um feto tem um potencial mínimo de sensibilização, e, o recém-nascido não é uma 'tábula rasa', mas nasce marcado trazendo algum modo de memória sensorial, mesmo que vejamos esta dimensão como *protomnêmica* e dependente das experiências posteriores para se desenvolver. A autora associa este registro protomnêmico ao que Freud definiu como a existência primordial e inicial das pulsões auto-eróticas, às quais agregadas à 'nova ação psíquica' originariam o narcisismo e o eu como instância psíquica organizada e organizadora. Reis (2003) prossegue seu argumento colocando o auto-erotismo assim configurado, como uma virtualidade potencial, um plano de experiência do qual emanam as potências do agir e do devir.

Falávamos do fato de Ferenczi se referir a uma regressão à protopsique nas materializações históricas. Se pensamos este registro protomnêmico na perspectiva desenvolvida por Reis (2003), podemos falar em um 'registro de fragmentos', muito potente e vital, para onde iria a regressão na materialização histórica tal qual Ferenczi a formula. É possível, assim, ver o fragmento como uma 'potência em si': a partir de um registro no qual a parcialidade é a regente, cada pedacinho pode trazer sua memória, uma memória certamente fragmentária e expressa 'no' e 'pelo' corpo. Podemos também, desse modo, afirmar o registro auto-erótico como a matriz privilegiada por Ferenczi, ao pensar a constituição subjetiva.

Vamos agora pensar a afirmação do fragmento a partir de uma outra dimensão da experiência: agora não mais a experiência erótica, mas aquela pela qual a tradição se inventa, se reinventa ou se atualiza. Falamos agora da constituição do sujeito coletivo, tal como é pensada por Walter Benjamin. Podemos enfatizar a importância do fragmento nessa constituição através da interpretação que faremos do 'novo bárbaro', personagem conceitual ao qual ele se refere em seu ensaio de 1933, *Experiência e pobreza* (BENJAMIN, [1933], 1994, vol I) texto estudado no segundo capítulo deste trabalho.

Esse pequeno e provocante texto começa com uma narração lendária, um conto, que explica de que maneira nos tornamos ricos. Um velho, no leito de morte, revela aos filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos; após a sua morte, os filhos trabalharam e cavaram sem folga mas nada encontraram.

Entretanto, com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. A riqueza, reconheceram os filhos, não provém de nenhum tesouro, mas da experiência que o pai lhes transmitiu à beira da morte.

Para Benjamin, a experiência transmitida pelo vinhateiro é a *Erfahrung*; inscrevendo-se numa certa temporalidade, esta experiência é comum a várias gerações, supondo uma tradição compartilhada e a retomada de uma palavra que se transmite de geração em geração. Seria a temporalidade e a continuidade das sociedades ‘artesaniais’, das quais Benjamin fala em *O narrador*, de 1936. (GAGNEBIN, 2009) Nessas sociedades, o tempo mostrava uma continuidade que foi rompida pelo tempo deslocado e entrecortado do capitalismo moderno. Em *O narrador* Benjamin retoma vários esboços nos quais trabalhou desde o fim dos anos 20 e que recolhe sob a égide de Nicolas Lesskov, autor russo da segunda metade do século XIX. Segundo Benjamin, a arte de narrar também sofrera um declínio com a entrada do capitalismo e, nesse texto, entre outras coisas, ele explora a questão da narratividade na modernidade, tomando Lesskov como representante moderno da antiga arte de narrar.

Essa tradição compartilhada, desemboca numa prática comum ao narrador tradicional, a qual reza que suas histórias não seriam apenas ouvidas ou lidas, mas escutadas e seguidas, acarretando um tipo de formação válida para todos os indivíduos de uma mesma coletividade. Este tipo de prática, segundo Benjamin, perdeu-se, sendo ela uma explicação possível para nossa ‘desorientação’, isto é, para nossa incapacidade em dar e receber um verdadeiro conselho.

O ensaio de 1933 segue dizendo que ‘as ações da experiência’ estão em baixa, se referindo à terrível experiência da Primeira Grande Guerra; Benjamin diz que os soldados tinham voltado silenciosos dos campos de batalha, ‘pobres em experiências comunicáveis’, não ricos. As experiências que eles traziam da guerra não eram transmissíveis de boca em boca – eram desmoralizantes para o ‘frágil e minúsculo corpo humano’, diz Benjamin.

Ele entende que o monstruoso desenvolvimento da guerra produziu uma pobreza de experiência e uma ‘nova barbárie’ com a humanidade. Entretanto, muito ao contrário do que podemos imaginar, Benjamin entende esta nova barbárie como algo de positivo – um conceito novo e positivo de barbárie.

Pensa que é justamente esta pobreza de experiência que impele o ‘novo bárbaro’ a seguir em frente, começar de novo, contentar-se com pouco, construir com pouco.

Se pensarmos este ‘novo bárbaro’ com relação a narratividade, podemos conceber uma ‘nova’ narrativa. O novo narrador, assim como o novo bárbaro, produz com aquilo que restou da entrada catastrófica do capitalismo que, com sua tecnologia acaba por ‘explodir’ e fragmentar tudo o que havia antes.

A visada de Benjamin não é nostálgica nem pessimista; é positiva e cheia de possibilidades. Apresenta uma visão catastrófica do capitalismo e mostra que, com sua entrada, produziu-se uma quebra, uma fragmentação daquilo que estava estabelecido. Desse modo, o novo bárbaro, como o novo narrador, produz com os fragmentos deixados pela catástrofe aquilo que é possível produzir. Assim, mesmo com restos e cacos, ou seja, com fragmentos, é possível haver criação.

Benjamin cita em 1933 ‘homens implacáveis’ que operaram a partir de uma tábula rasa – Descartes, que teria baseado sua filosofia numa única certeza, o ‘penso, logo existo’, e dela tendo partido. Einstein, que teria perdido o interesse pela enormidade do universo da Física, com exceção de um único problema. Com efeito, muitos personagens, segundo Benjamin, ao mesmo tempo se desiludiram e se fidelizaram a esse século.

O importante, nesse ponto, é pensar na possibilidade da criação a partir de fragmentos, e mais, fragmentos vindos de catástrofes. Podemos, nesse sentido, emparelhar Benjamin a Ferenczi; ambos entendem a catástrofe e a fragmentação de maneira positiva e criativa, além de perceberem no fragmento uma potência que pode produzir o novo ‘por si’, sem se referir à nenhuma unificação ou coesão. Nossos autores parecem ter bebido da mesma fonte, com águas românticas e messiânicas.

Mostramos no segundo capítulo, que a ideia de criar com fragmentos advindos de traumas encontrada em Benjamin, possui raízes no misticismo judaico do cabalista Isaac Luria (1534-1572). Esta ideia está presente em muitos autores no contexto do judaísmo da Europa Central no começo do século XIX.

Houve nessa época uma espécie de ‘reativação moderna’ (LÖWY, 2012) do messianismo, composta de inúmeros laços que teceram na cultura judaica alemã uma roupagem feita de romantismo, judaísmo e utopia revolucionária. Na virada do século XIX para o XX, uma grande parte da *intelligentsia* judaica foi seduzida pelo romantismo alemão.

O romantismo, visto não só como uma escola literária do início do século XIX, foi uma das formas essenciais da cultura moderna, podendo ser definido como um tipo de autocrítica da modernidade, um protesto contra a moderna ascensão do capitalismo. Muitos estudantes judeus, em especial os ligados às ‘ciências do espírito’, foram atraídos

por essa forma cultural. Na Europa Central, houve o predomínio do romantismo mesclado por uma sensibilidade religiosa messiânica específica do judaísmo.

Dentre os nomes que fizeram parte desta corrente destacamos Walter Benjamin, romântico partidário da forma fragmentária. Vimos em sua produção a presença da doutrina de Isaac Luria, importante cabalista, cuja concepção da gênese do universo é catastrófica – para ele, visto de um modo bastante resumido, o processo de criação consiste na apreensão de pequenas centelhas de luz geradas por uma emanção da Luz Divina que, vinda a um só golpe, provocou uma catástrofe a qual gerou a fragmentação daquela Luz.

Vimos em Luria que a fragmentação da emanção divina, uma catástrofe, possibilitou um trabalho com os fragmentos de luz, permitindo, sem ter como meta totalizações ou coesões, a continuidade do processo de criação.

Benjamin faz parte dos intelectuais judeus de sensibilidade romântica; entretanto nossa hipótese é que Ferenczi parece seguir uma lógica semelhante, podendo então ser também considerado um místico-romântico.

Destacamos em nosso trabalho ‘Orpha’, como um fragmento inteligente ao qual Ferenczi apela em situações de crise e fragmentação psíquica. A concepção ferencziana de trauma nos coloca frente à clivagem psíquica, mecanismo defensivo apontado por nosso autor como, ao mesmo tempo, positivo e criativo.

Mostramos que um trauma cuja magnitude o defina como desestruturante, acorda defesas ‘inteligentes’ voltadas para a continuidade da vida. A clivagem psíquica é o mecanismo defensivo privilegiado por Ferenczi, fazendo ver que com um trauma desta ordem, nosso *eu* pode cindir, se fragmentar em duas ou mais partes: ao fazê-lo, aumenta a sua superfície de contato, diminui-se o impacto do choque e ‘salva-se’ fragmentos que podem cuidar de outros, mantendo desta forma a continuidade da existência.

Vimos que ‘Orpha’ é um desses fragmentos. Procuramos no quarto capítulo, pelo estudo de alguns textos de Ferenczi, especialmente em seu *Diário Clínico* (1985), mostrar momentos nos quais nosso autor faz apelo a ela. Junto a isso, vimos a mutualidade na análise, tema controverso cuja discussão entendemos necessária quando se pensa em trauma como nosso autor propõe.

Pensamos, finalmente, que a articulação entre Benjamin e Ferenczi apresentada nesta tese, a partir da qual procuramos valorizar o fragmento, pode trazer contribuições importantes para o campo da memória social. Conforme a apresentação de Gondar e Dodebei (2005) para o livro *O que é memória social?*, sabemos que é difícil receber uma

resposta única e definitiva para a definição de memória social; existem diferentes maneiras de concebê-la e de abordá-la, e seu estudo envolve posições teóricas, éticas e políticas diversas.

O próprio título do livro leva uma interrogação – dar relevo a ela é ressaltar que o conceito de memória social não pode ser formulado em moldes clássicos, nem sob uma forma simples, imóvel e unívoca. Esse conceito deve ser visto como complexo e inacabado, em constante processo de construção.

Dentro desse campo, temos vários autores clássicos, entre os quais podemos destacar Maurice Halbwachs, que estabeleceu no começo do século XX, a memória social como conceito. Outros autores dessa disciplina são: Pierre Nora, Jacques Le Goff, Michel Pollac e outros.

Entretanto, ao refletir sobre as possibilidades da memória social na contemporaneidade, vimos que isso não seria possível sem considerar a dimensão fragmentária da construção e do funcionamento da memória. Isso, na medida em que a constituição da subjetividade e suas formas de expressão não pode ser compreendida hoje sem que se leve em conta a dimensão do fragmento. Temos hoje uma subjetividade e uma memória fragmentárias.

Ao pensar na criação de um conceito, Deleuze e Guattari (DELEUZE/GUATTARI, 1992) dizem que todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes, e, que todo conceito remete a um problema. De acordo com eles, não se cria conceitos, a não ser em função dos problemas – se houver problemas, criam-se conceitos que os respondam.

Assim, o conceito de memória social de Halbwachs tenta responder o problema da coesão social. A coesão social, diz ele, é garantida pelos quadros sociais da memória, um sistema de valores que unifica determinados grupos familiares, religiosos, de classe, etc. A concepção de memória nesse autor, supõe um mundo com fronteiras demarcadas e assentadas, além de um coletivo com fluxos regulares de tempo e um núcleo de relações permanentes. (GONDAR E DODEBEI, 2005)

Pierre Nora, outro autor clássico do campo da memória, tem o conceito de ‘lugares de memória’, que busca responder ao problema da perda das identidades nacionais e comunitárias, responsáveis pela garantia da conservação e transmissão de valores (os meios de memória); os ‘lugares’ são criados para ancorar a memória, para compensar a perda dos meios de memória, num movimento de reparação de danos. (GONDAR E DODEBEI, 2005)

Andreas Huyssen (1942-), professor de literatura comparada e germânica na Universidade de Columbia, faz uma crítica aos clássicos Halbwachs e Nora em seu livro *Seduzidos pela memória* (HUYSSSEN, 2000).

De que maneira pensar em memórias sociais e de grupos relativamente estáveis, numa cultura onde encontramos mais instabilidades do que estabilidades? Como manter um argumento conservador e compensatório sobre ‘lugares’ de memória num mundo onde as migrações explodem dia a dia?

Huyssen defende que coesões e discursos acerca de perdas apontam para um marco de referência binário que, como sabemos, não funciona mais atualmente (HUYSSSEN, 2000), uma vez que os híbridos proliferam a cada segundo. Acreditar numa coesão social ou num lugar fixo de ancoramento da memória não responde ao impacto do desenvolvimento ao qual estamos expostos na contemporaneidade.

Discutimos neste trabalho o campo do fragmentário; vimos a riqueza das possibilidades encontradas ao abordarmos as catástrofes e a fragmentação de uma maneira a positiva-los e entendemos que são meios eficazes para lidar e entender o humano. Podemos deixar como sugestão para futuros estudos, o desenvolvimento de uma pesquisa sobre a memória social fragmentária. Em outros termos, uma memória social que não tivesse como parâmetro a coesão, os contornos definidos e as representações estáveis. Acreditamos que, tomando como base o campo do fragmentário, podemos progredir no campo da memória social construindo conceitos e respostas mais produtivas, capazes de levar em conta os fluxos da contemporaneidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

-BENJAMIN, W. (1892-1940) Obras Escolhidas. vls. I, II e III. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação. São Paulo: Ed.34, 2009.

-BULFINCH, T. (1796-1867) O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

-DELEUZE, G. e GUATTARI, F. O que é a filosofia? Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

-FERENCZI, S. (1873-1933) Obras Completas. vls. I, II, III e IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____ Diário Clínico. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1985.

-FIGUEIREDO, L.C. Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi. São Paulo: Editora Escuta, 1999.

-FORTUNE, C. The case of R.N.: Sándor Ferenczi's radical experimente in psychoanalysis. The Legacy of Sándor Ferenczi, L. Aron&A.Harris, Hillsdale, New Jersey, The Analytic Press. 1993.

-FREUD, S. (1856-1939) Obras Completas. ESB. 24 vols, Rio de Janeiro: Imago, 1969.

-GAGNEBIN, J.M. (-) História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____ Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

-GARCIA-ROSA, L.A. (1936-) Introdução à metapsicologia freudiana – A interpretação do sonho. Vol. II, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

-GONDAR, J. e DODEBEI, V. (orgs) O que é memória social? Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

-HUYSEN, A. (1942-) Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

-LAPLANCHE, J./PONTALIS, J. Vocabulário de Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

-LATOUR, B. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2013.

-LEIBNIZ, G. W. Novos Ensaios sobre o entendimento humano. Em Os pensadores, São Paulo: Nova cultural, 1988.

_____ Princípios de filosofia ou monadologia. Lisboa, Ed Imprensa Nacional. s/d.

-LOUREIRO, I. O carvalho e o pinheiro. São Paulo: Escuta, 2002.

-LÖWY, M. Revolta e Melancolia. Petrópolis/RJ: vozes, 1995.

_____ Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

-LUBLINER, C.M. O fragmento e a escrita fragmentária :dois recortes – F.Schlegel e Nietzsche. Revista Athena, ISSN 2237-9304, vol 5, nº 2, 2013.

-MURICY, K. Alegorias da dialética. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

-PINHEIRO, T. Ferenczi: do grito à palavra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed., 1995.

-REIS, E.S. De corpos e afetos: transferência e clínica psicanalítica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

_____ Auto-erotismo: um vazio ativo na clínica contemporânea. Revista Ágora, Rio de Janeiro, vol.6, 2003.

-REIS, E.S./GONDAR, J. Com Ferenczi: clínica, subjetivação e política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

-SCHOLEN, G. As grandes correntes da mística judaica. São Paulo: Perspectiva, 2008.

-SELIGMANN-SILVA, M. Walter Benjamin e a tarefa da crítica. Revista Cult, 2010.

-**SMITH, N.A.** Del Edipo hasta orfa: revisitando Ferenczi y el paradigmático caso de Severn. in The American Journal of Psychoanalysis, Vol. 59, nº 4, 1999.

-**UEXKÜLL, J.** Dos animais e dos homens: digressão pelos seus próprios mundos – doutrina do significado. Portugal: Livros do Brasil, 1982.

-**WIKIPEDIA** – Mosaico -

<https://pt.wikipedia.org/windex.php?title=Mosaico&oldid=52162382> em março de 2018

_____ Constelação -

<https://pt.wikipedia.org/windex.php?title=Constela%C3%A7%C3%A3o&oldid=52140864> em março de 2018