

A psicanálise como hífen psicossocial¹

Belinda Mandelbaum

O campo da psicologia social constitui-se, na atualidade, num instigante território problematizador dos modelos e métodos das ciências humanas. Não propomos que um ou outro método, um ou outro modelo, poderá mostrar-se, a partir desta problematização, mais eficaz na configuração desse campo. Não se trata de irmos em direção a um modelo ou método mais privilegiado. O que queremos salientar é que, na contemporaneidade, o encontro do psicológico e do social é um território fértil para se constituir algo assim como um laboratório para a produção em ciências humanas. Talvez não pequemos por exagero se dissermos que, no século XX, cada vez mais, o social foi em direção ao psicológico.

Benjamin (1971 [1940]), em suas teses da filosofia da história, abre este poderoso texto construindo uma enigmática imagem a respeito de uma imbatível máquina para ganhar no jogo de xadrez:

Como é sabido, diz-se que existia um autômato construído de tal forma que era capaz de responder a cada movimento de um jogador de xadrez com outro movimento que lhe assegurava o trunfo na partida. Um boneco vestido de turco, com a piteira de narguilé na boca, estava sentado diante do tabuleiro pousado sobre uma ampla mesa. Um sistema de espelhos produzia a ilusão de que esta mesa era em todos os sentidos transparente. Na realidade, encontrava-se lá dentro um anão corcunda, que era mestre no xadrez e mexia a mão do boneco mediante fios. Um equivalente de tal mecanismo pode imaginar-se na Filosofia. Deve vencer sempre o boneco chamado “Materialismo Histórico”. Pode competir sem mais com

1 Essa é uma versão modificada do artigo “Sobre o campo da Psicologia Social”, publicado originalmente na revista *Psicologia USP*, v. 23, n. 1, São Paulo.

qualquer um, quando coloca a seu serviço a Teologia, que hoje, como é notório, é pequena e desagradável e não deve deixar-se ver por ninguém (p. 77, tradução livre).

A estranha imagem construída por Benjamin no início dos anos 1940 parece servir para mapear o estado de coisas no embate teórico-filosófico no campo da filosofia da história, nessa época. Nesta imagem, o materialismo histórico é capaz de ganhar os torneios teóricos graças à intervenção tanto de um complexo mecanismo especular – produtor de uma ilusão –, quanto do auxílio de um habilidoso e deformado parceiro de jogo. Por meio da máquina especular, o que o boneco vestido à turca aspira pela piteira de *narguilé* são as velhas especulações teológicas, potencializando-se o impacto das suas jogadas para vencer o jogo. A potência do materialismo histórico no torneio intelectual lhe seria emprestada pela teologia, ainda que o materialismo, na inquietante imagem mostrada por Benjamin, seja o condutor das jogadas. A asserção de Benjamin implica uma estranha composição de modelos na qual o materialismo histórico pode servir de “boneco”, por assim dizer, da ventríloqua teologia, isto é, da concepção em princípio mais antagonica a si próprio. E é bom lembrarmos que essa imagem não é construída por qualquer pensador, mas por um polêmico do idealismo irracional da filosofia, mas também dos aspectos reducionistas e mecanicistas do materialismo histórico. Mas é que Benjamin, como bem mostra nessas teses, pensa sempre na história quando pensa os modelos teóricos. E sabe, como ele desenvolve nas teses que se seguem a essa, que as ruínas do passado – e delas fazem parte as concepções todas sobre o homem que foram elaboradas – nunca silenciam propriamente, podendo vir a resurgir em voz transfigurada, como a teologia por meio do materialismo histórico, em que as expectativas revolucionárias deste são alimentadas pela velha potência histórica das expectativas redentoras da teologia. Talvez o elemento central da imagem criada por Benjamin não seja o boneco vestido à turca nem o anão corcunda, mas o sistema de espelhos produtor da ilusão de uma mesa “em todos os sentidos transparente”, que vincula tempos do pensamento distanciados entre si.

No campo da psicologia social, nosso embate dá-se essencialmente no modo como entendemos o hífen pressuposto na integração entre o psicológico e o social, ao qual este campo de estudos parece sempre fazer referência. É a natureza deste hífen que parece sempre estar no horizonte dos estudos da psicologia social. Costumamos alocar este hífen numa virtual linha horizontal que separa indivíduo de coletivo e, em ressonância ideacional, o psicológico do social. Assim, o psicológico estaria em ressonância com o individual, o social, em ressonância com o coletivo, e o hífen entre ambos. Claro que já aprendemos que o indivíduo é uma construção do coletivo e, portanto, que o psicológico é um produto do social. Mas também aprendemos que o indivíduo anseia pelo coletivo, valoriza-o e se apega a

ele com a mesma intensidade e é dessa mesma raiz a partir da qual se desdobra em sujeito. Neste sentido, o social seria um desdobramento da demanda psicológica humana. Ou seja, aprendemos que entre o psicológico e o social, o hífen domina. Um produz o outro, ao modo como, na fita de Moebius, verso e reverso realizam-se transitoriamente, num contínuo infinito. Não apenas o hífen serve para indicar a existência de um conectivo entre o elemento psicológico e o elemento social, mas aqui o hífen serve para deixar surgir a própria essência relacional que é inerente a cada um dos elementos, para que estes possam existir como tais. O hífen é a natureza do psicológico e do social. Foi a história das realizações no campo das ciências humanas, e até das ciências em geral, que levaram a esse estado de coisas no qual o hífen se instaura para juntar campos aparentemente separados – o psicológico e o social.

Não é o caso, agora, de mostrar como os principais modelos de compreensão do homem e suas produções operaram no intuito de sinalizar o fortalecimento da essência relacional que define o psicológico e o social. Mas, sem dúvida, precisamos pôr em destaque as contribuições de Freud. Porque, mesmo que não sejam propriamente as suas construções teóricas que tiveram um impacto mais acentuado para salientar a importância do hífen – ainda que não possamos esquecer, por exemplo, a célebre frase com que, em 1921, ele abre o texto *Psicologia de grupo e a análise do ego*, de que não há psicologia que não seja psicologia social –, foi, sem dúvida, seu modelo mais geral de entender o homem que teve um impacto enorme sobre toda a produção de conhecimento no século XX, às vezes de forma invisível, como o anão na partida de Benjamin. Freud, ao criar e mobilizar o que poderíamos denominar como metáfora psicanalítica, isto é, o modo extremamente poderoso e singular de, ao mesmo tempo, estudar e dinamizar os fenômenos psicológicos, soube suscitar uma abordagem que, por suas implicações na história das ciências humanas, torna-a, a nosso ver, um legítimo representante a ser entendido, no campo da psicologia social, em analogia ao anão corcunda da teologia na imagem de Benjamin. A psicanálise pode ser quem mobilize os fios para os lances do jogo no interior deste campo. Claro que a psicanálise não é a sucedânea da teologia, se bem que, por sua potência articuladora, resquícios poderosos da teologia possam, neste discurso, também ser atualizados. Mas o que queremos salientar é a ação da linguagem psicanalítica no interior do campo da psicologia social. Freud soube dar ao psicológico um estatuto completamente original, permitindo a nomeação de relações e encadeamentos que ampliam nossa compreensão sobre o modo como os homens se constroem. Um exemplo que pode nos servir para ilustrar o que estamos sugerindo sobre o profundo impacto realizado por Freud pode ser extraído de seu ensaio de 1930, *O mal-estar na civilização*. Mesmo que as ideias centrais que Freud elabora neste texto possam nos parecer esboços teóricos não muito bem-sucedidos, levando em consideração

os desenvolvimentos na antropologia, na etnografia, na história, na psicologia e até na própria psicanálise, sua abordagem mais geral e o modelo a partir do qual concebe o homem e seu entorno ganham ainda, a nosso ver, uma legitimidade poderosa, ao imbricar de forma indissociável o psicológico e o social, o indivíduo e o coletivo, chegando até a imbricação da filogênese e da ontogênese. Assim, por exemplo, em sua investigação sobre as razões pelas quais “é tão difícil para o homem ser feliz” (p. 105), Freud indica três fontes “de que nosso sofrimento provém: o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (p. 105). Podemos nem levar em consideração toda a argumentação que Freud desenvolve a seguir. O importante é que ele entrelaça natureza, sujeito e cultura de forma indissociável para compreender um estado de coisas. E, do modo como ele opera, a velha distinção entre sujeito e objeto nos modelos causais ganha, por meio de sua compreensão, uma superação significativa, uma vez que o que seria do campo da cultura e do social – os relacionamentos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade – são, de algum modo, configurações resultantes também da ação da natureza no corpo, uma vez que as produções sócio-político-culturais têm também uma raiz funda, por meio da qual flui uma vitalidade pulsional, uma das forças responsáveis pela conflituosa dinâmica inerente à produção da história econômica, política, social e cultural. E isto sem mitigar propriamente a autonomia do campo social que, por sua vez, por meio do processo histórico que suscita, demanda no corpo a mesma imperiosidade, isto é, estabelece os mesmos limites e possibilidades determinantes para o seu existir, atuando sobre ele com a mesma imperiosidade com que a natureza atua, a ponto de talvez podermos nomear o cultural como uma segunda natureza do corpo, isto é, do homem. A imperiosidade que o social suscita tem a mesma coloração de urgência que a fome².

O corpo não é apenas um objeto dessas duas forças imperiosas – natureza e cultura –, mas um agente determinante entre a natureza e a civilização, porque cabe ao homem, para se tornar sujeito, apropriar-se, mesmo que nos seus estreitos limites, da condição de ser responsável diante da natureza e do social, e, portanto, o agente principal de sua realização histórica.

A potência com que Freud soube integrar o psicológico e o social teve um impacto, como dizíamos, sobre todo o campo das ciências humanas, contribuindo para tornar a psicologia social, a nosso ver, algo assim como um campo gravita-

2 Vale lembrar as reflexões de Marcuse (1979/1964) sobre a potência que a cultura tem para a criação de necessidades, a ponto de ele indagar-se, referindo-se especificamente à sociedade industrial de meados do século XX, se haveria ainda alguma necessidade humana genuína que não fosse construída pela cultura.

cional para o qual estas foram atraídas. Benjamin supõe um jogo de xadrez no campo da filosofia da história. E devemos ter em mente que não se trata apenas de um embate de ideias, mas, como um bom marxista, Benjamin sabe que se trata de um embate no campo da vida dos homens propriamente dita e de seus destinos, implicando, para além do cultural, o político, o econômico e o social. Isto é, implicando o poder. É, talvez, o mesmo embate que se trava hoje. Mas, a nosso ver, há um novo anão corcunda atuando nos destinos desses lances – o da psicologia. Não apenas a máquina que Benjamin monta no campo das ideias funciona em ressonância com a máquina especular que Freud (1976 [1900]) concebeu na construção de seu modelo de aparelho psíquico, no célebre capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*³, como haveria também, na dinâmica própria do campo das ideias, algo assim como um inconsciente, desde onde velhos segmentos ideacionais atuariam no desdobramento das concepções atuais, numa complexa luta interna em que o novo é sempre uma reorganização das demandas de todas as aspirações humanas construídas ao longo da história. Ao instalar sua máquina especular, que opera em analogia com o modelo psíquico de Freud da primeira tópica, no campo das ideias, de algum modo, podemos dizer que Benjamin psicologiza, num certo sentido, a história do espírito, ao permitir entender o campo da história intelectual em analogia ao campo do desenvolvimento psíquico, isto é, lá como aqui, a razão sofre de transtornos. Também no campo da razão, o irracional pode irromper, como Adorno bem salienta em seus trabalhos. Este modo de entender as produções sociais e a própria ideologia já é resultado da força do hífen psico-social no pensamento contemporâneo. Toda a Escola de Frankfurt trabalhou assim.

Claro que não se trata de reduzir toda a complexidade do campo da psicologia social a uma concepção psicanalítica. A aplicação da psicanálise enquanto um agregado de teorias construídas ao longo da história dessa disciplina, sobre um determinado contexto a ser estudado, reduz em muito o alcance do que ela teria para oferecer ao estudo do fenômeno. Com isto, queremos dizer que, a nosso ver, a aplicação da psicanálise como um conjunto teórico pré-estabelecido sobre qualquer campo de investigações é um exercício limitado e em nada próximo

3 Lembremos que Freud utilizou um modelo óptico, isso é, um modelo especular para descrever sua concepção sobre o funcionamento do aparelho psíquico, levando em consideração seus achados sobre a produção onírica. Esse modelo devia dar conta de seus quatro achados essenciais em relação aos sonhos: 1. o sonho é um ato psíquico importante e completo; 2. o que o mobiliza é sempre a realização de um desejo; 3. a forma como se apresenta torna impossível reconhecer esse desejo, dada a deformação promovida pela ação de uma censura psíquica; e 4. além da ação da censura, colabora na formação do sonho a condensação e a representação por meio de imagens, e por vezes também o cuidado de que o sonho apresente um aspecto racional e inteligente.

do próprio exercício psicanalítico. Não se trata, portanto, de aplicar uma teoria psicanalítica no interior do campo da psicologia social. Para o modelo e o método psicanalítico serem mais eficazes, a psicanálise deve se desvestir de sua teoria a ponto de silenciar-se, porque só no silêncio dela o fenômeno que estamos apreendendo da psicologia social irá surgir com sua especificidade. E é próprio da psicanálise essa espécie de flexibilidade singular de poder ser, ao mesmo tempo, plena e transparente para a apreensão dos fenômenos estudados. O próprio da construção de conhecimentos nesse campo é a constituição de um processo de observação e intervenção cujos desdobramentos são seriamente levados em consideração por meio de uma reflexão intensa desses fenômenos, num diálogo com o conjunto de teorias que suportam e referenciam a intervenção psicanalítica, mas que outorga ao fenômeno observado o lugar privilegiado, nunca podendo este último ser deslocado ou eclipsado por qualquer concepção teórica tomada *a priori*. As teorias costumam ser muito ruidosas. Uma psicanálise mal aplicada, também. Esta propriedade da psicanálise, como aqui a estamos apresentando – a de ver-se impossibilitada de agir com toda a sua potencialidade se reduzida a uma série de construtos teóricos a serem aplicados sobre um fenômeno –, a nosso ver, é a mais rica contribuição que esse campo de investigações tem para oferecer para a criação de conhecimentos na universidade. Porque a psicanálise como a compreendemos demanda uma intervenção no real, uma prática obrigatória que possibilite uma estruturação do campo de investigação não dada *a priori*, suficientemente capaz de deixar emergir o conhecimento psicanalítico. As teorias, quando aplicadas no campo da psicologia social, costumam traduzir-se em ideologias com muita facilidade e operar sobre o fenômeno no sentido de instrumentalizá-lo, seja por meio de sua definição ou de uma ação prática. Mas se Benjamin está certo, se no embate visível existe uma enorme sobredeterminação de aspectos do invisível que operam de maneira irracional, com a capacidade de produzir fenômenos tão perturbadores quanto os violentos totalitarismos que assolaram o século XX, a psicanálise enquanto modelo e método pode nos auxiliar a indicar a presença deste invisível nos fenômenos sociais estudados, ampliando, assim, o conhecimento sobre eles. Claro que a produção humana ainda é essencialmente histórica. E claro que compreender como entendemos a história é essencial. Por isso, os lances mais imperiosos nas ciências humanas ainda se dão na filosofia da história, por ser o campo em que se significa a história. Mas o modo como têm se dado o conflito e a produção ideológica em nossos dias pauta-se por uma utilização e tentativa de impactar prioritariamente muito mais os aspectos psicológicos do que propriamente despertar e mobilizar as consciências históricas dos sujeitos envolvidos. A própria fragilidade da política, compreendida como jogo ideológico pelo poder, ou seja, a despolitização da política, empurrou o embate do poder para o campo da psicologia social. Basta, como exemplo para o que estamos querendo

ressaltar, o modo como se dão as campanhas eleitorais. Não é o discurso político que as rege, nem sequer as organiza. Mas, sim, o aprimoramento de um discurso e de uma imagem que pretendem implicar cada eleitor, levando em consideração sua psicologia, para falar em termos mais gerais e para sinalizar o que estamos querendo dizer.

Se privilegiamos a psicanálise como modelo e método, não o fazemos com o intuito de incrementar a psicologização do social. Ao contrário, se é certo que a psicologia adentrou profundamente a filosofia da história contemporânea, ou seja, os modos de se conceber a história, nossa proposta é a de utilizar o modelo e o método psicanalítico para auxiliar a localizar os fenômenos sociais estudados no interior da história, e não num marco psicológico exclusivo, uma vez que é exclusivamente a consciência histórica que permite a plena elucidação do fenômeno social. E, em se tratando de sujeitos, também neles uma psicologia social adequada é aquela que lhes auxilie a se saberem parte da história e tomar para si a possibilidade de atuar nela. Por isso, a psicanálise não é um fim, mas um instrumento hermenêutico para colaborar na elucidação dos diversos fenômenos abordados.

Se tudo que nós vimos discorrendo sobre a condição do hífen nos dias de hoje, isto é, seu entendimento e o modo como é operacionalizado⁴, é correto, isto nos leva a concluir que a história envolve uma psicologia, que a história é, também, uma realização psicológica, da mesma maneira como o corpo é uma realização histórica, sem nunca deixar de ser, também, uma realização da natureza. Nesta área, sempre devemos trabalhar de forma a garantir a multidimensionalidade do fenômeno.

4 O estudo, no momento histórico em que vivemos, que reconhece na técnica seu atributo identificatório mais perfeito, é, antes de mais nada, aplicabilidade, isso é, o desenvolvimento de dispositivos e equipamentos para o aperfeiçoamento do social. Em princípio, na nossa realidade, claro que nada temos a opor a este entendimento. E a psicologia social, sem dúvida, é uma poderosa ferramenta teórico-técnica para aprimorar a formação de profissionais que irão envolver-se nos serviços sociais e nas políticas públicas. Mas, justamente por isso, o estudo pode correr o risco de reduzir-se a um elemento manipulável ideologicamente, e a missão da universidade, atualmente, penso que seja dupla: por um lado, reconhecer sua raiz pública e trabalhar para o aperfeiçoamento da esfera pública, e por outro, lutar pela autonomia necessária para o estudo crítico, isso é, para garantir uma produção capaz de fazer a crítica de toda e qualquer ideologia, o que, nos dias de hoje, quer dizer também de toda e qualquer política pública. Este segundo aspecto também vai, em nosso entender, em direção ao aperfeiçoamento do público, pois a garantia do estudo crítico é também parte da luta por um homem que não seja reduzido à mera inserção numa ideologia determinada, tão própria dos fenômenos totalitários que assolaram tão violentamente o século XX e que hoje podem ganhar uma versão talvez aparentemente mais civilizada, mas não por isso menos violenta.

Voltemos a Freud. Quando ele localiza o hífen no natural, no corpo e no histórico, e quando os entrelaça de forma a familiarizá-los indissociavelmente, suscitando entre eles relações intercambiáveis dos lugares de cada um desses campos em relação aos outros, dependendo do fenômeno que se estuda – porque é próprio do método e do modelo psicanalítico não estabelecer uma hierarquia fixa e rígida entre os campos da natureza, do corpo e da história para o entendimento dos fenômenos humanos –, isto nunca é feito reduzindo um ao outro ou todos a um campo exclusivo, senão não seriam natureza, corpo e história. Freud nunca é unidimensional. Seu próprio modelo do aparelho psíquico, que é também o modelo psicanalítico, foi montado por ele justamente para dar conta da multiplicidade de determinações existentes na produção humana. Se o fenômeno do sonho é o modelo para a produção do aparelho psíquico, então, justamente por isso, o modelo deve dar conta da sobredeterminação na produção do sonho, a partir de instâncias diferentes e que nunca se reduzem umas às outras, mas que trabalham no interior de uma mecânica de íntimo entrelaçamento. E não apenas isto: o modelo também deve dar conta da multidiversidade com que os fenômenos humanos materializam-se na realidade. O modelo freudiano deve garantir a especificidade do sonhar em relação ao pensar. Tudo isso levou Freud a propor um modelo no qual, como ele diz nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1976 [1916-1917]), “fomos obrigados a ampliar o conceito de ‘psíquico’ e reconhecer como ‘psíquico’ algo que não é consciente” (p. 376). Isto quer dizer que o psíquico é sobredeterminado, também, a partir de um “para além” da consciência. E, assim como o sonho, todos os fenômenos humanos são sobredeterminados desde uma multiplicidade dimensional. Porque o inconsciente não é exclusivamente intrapsíquico, mas talvez a manifestação, de forma bruta, de todo o fazer humano ao longo da história. Freud (1976 [1930]) ergueu ao estatuto de lei uma estranha e surpreendente hipótese, mas de profundo significado para o que estamos querendo dizer: o que se viveu nunca desaparece. O esquecimento nunca significa a completa eliminação do traço mnêmico.

Desde que superamos o erro de supor que o esquecimento com que nos achamos familiarizados significava a destruição do resíduo mnêmico – isto é, a sua aniquilação –, ficamos inclinados a assumir o ponto de vista oposto, ou seja, o de que, na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer – o de que tudo é, de alguma maneira, preservado e que, em circunstâncias apropriadas (quando, por exemplo, a regressão volta suficientemente atrás), pode ser trazido de novo à luz (FREUD, 1976[1930], p. 87).

O inconsciente é o lugar da memória, e é o próprio Freud (1976 [1930]) que, para ilustrar este fenômeno da conservação em ação no âmbito psíquico, aproxi-

ma-o a uma compreensão fantástica de uma Roma, aqui apresentada, literalmente, na condição de uma cidade eterna.

Permitam-nos, agora, num voo de imaginação, supor que Roma não é uma habitação humana, mas uma entidade psíquica, com um passado semelhantemente longo e abundante – isto é, uma entidade em que nada do que outrora surgiu desapareceu e em que todas as fases anteriores de desenvolvimento continuam a existir paralelamente à última. Isso significaria que, em Roma, os palácios dos céсарes e as *Septizonium* de Sétimo Severo ainda se estariam erguendo em sua antiga altura sobre o Palatino e que o Castelo de Santo Ângelo ainda apresentaria em suas ameias as belas estátuas que o adornavam até a época do cerco pelos godos, e assim por diante. Mais do que isso: no lugar ocupado pelo Palazzo Caffarelli mais uma vez se ergueria – sem que o Palazzo tivesse de ser removido – o Templo de Júpiter Capitolino, não apenas em sua última forma, como os romanos do Império o viam, mas também na primitiva, quando apresentava formas etruscas e era ornamentado por antefixas de terracota (FREUD, 1976[1930], p. 88).

Os etruscos constituem-se num aglomerado de povos que se instalaram na península itálica há mais de 3 mil anos. A cidade eterna que Freud supõe condensa toda a história humana numa imagem arquitetônica em que nada é ruína, no sentido de perder quase que completamente sua vitalidade sgnica. Tudo o que foi ainda está vivo e demanda na cidade eterna construída por Freud. A cidade eterna é o hífen, origem das variadas manifestações humanas, em todos os campos do seu fazer. E, por isso, todas as realizações humanas, o desenvolvimento de cada um – que também é realização humana –, a produção científica, a técnica, as ciências humanas, a literatura, a poesia e as demais artes são todas elaborações sobredeterminadas desta gigantesca e condensada memória viva, que, no seu pulsar, constitui a própria história, terreno no qual se enraízam todas as construções humanas. E, se dizemos que se enraízam, é num sentido de via dupla: toda construção é mais uma implantação, é mais uma edificação na cidade eterna. E, por outro lado, toda edificação é uma construção erguida a partir dos elementos e da vitalidade colocada à disposição pelo estado de coisas na cidade eterna. O novo não supera o velho. Entre o velho e o novo, a dinâmica é mais de estrutura. A história não é diacrônica.

Benjamin (1971 [1940]), em suas *Teses da filosofia da história*, também construiu uma imagem que, de algum modo, permite-nos aprofundar nossa compreensão da história, trabalhando em ressonância com a imagem da cidade eterna montada por Freud. Diz assim sua tese de número IX:

*Minha asa está pronta para o vôo,
 Vôo voluntariamente para trás,
 Porque se eu me detivesse algum tempo para viver,
 Teria pouca ventura.*

Gershom Scholem, *Saudações de Angelus*

Existe um quadro de Klee que se intitula *Angelus Novus*. Vê-se nele um anjo, ao que parece, no momento de distanciar-se de algo sobre o qual fixa o seu olhar. Tem os olhos arregalados, a boca aberta e as asas estendidas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu rosto está voltado para o passado. Naquilo que para nós se mostra como uma sucessão de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula, sem cessar, ruína sobre ruína, a depositar-se sob os seus pés. O anjo gostaria de deter-se, despertar os mortos e recompor o despedaçado. Mas uma tormenta desce do paraíso e provoca um redemoinho em suas asas, e é tão forte que o anjo não pode firmá-las. Essa tempestade o arrasta irresistivelmente para o futuro, ao qual dá as costas, enquanto o acúmulo de ruínas sobe diante dele, em direção ao céu. Tal tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1940, p. 82, tradução livre).

Em Benjamin, resgatamos a dimensão dinâmica e processual que é inerente à história – o dinamismo que é inerente ao hífen que nos interessa. A história não é, propriamente, a cidade eterna, mas o que é possível apreender no aqui-e-agora, na ininterrupta tormenta do progresso que, desde o paraíso, sopra em direção ao futuro. Freud constrói a sua cidade eterna preservando-a do fluir da história. A cidade eterna é uma espécie de palimpsesto no qual todas as múltiplas camadas podem estar à disposição, manifestamente. Benjamin introduz o elemento dinâmico. E, então, a imagem da ruína deve novamente ser levada em consideração. Porque tudo que em Freud é edificação, em Benjamin, que tem o olhar fixo no paraíso, isto é, no território das expectativas de aperfeiçoamento e até de redenção do homem e dos fenômenos humanos, é visto como ruína, a demandar reparação. Cada construção, cada morto, demanda. A cidade eterna transforma-se no terreno não apenas de uma memória viva, mas de uma demanda intensa feita ao anjo da história, que a tempestade do progresso arrasta. A demanda é tão intensa que o anjo gostaria de se deter e, levando seriamente em consideração essa demanda de mortos e ruínas, edificar uma reparação. Mas a tempestade não dá tempo. E tudo o que o anjo pode construir em seu ato reparatório é, talvez, um fragmento mal-acabado que, imediatamente a seguir, dada a força da tormenta – que nada mais é do que o suceder do tempo –, transforma-se em nova ruína depositada sob os seus pés, isto é, numa nova demanda

a juntar-se ao grito desesperado das ruínas. E seria esse grito desesperado a realização da história.

A nosso ver, as imagens construídas por Freud e Benjamin podem complementar-se e, nesta realização, fortalecer nosso entendimento do hífen tanto em sua ação multidimensional quanto em sua organização. Porque do hífen emergem todas as produções humanas e, por sua vez, todas as produções humanas re-significam e re-organizam o hífen. Em alemão, existe um termo que talvez seja o que mais se aproxime para dar conta da operação no interior do hífen entre o psíquico e o social: trata-se da palavra *Weltanschauung*, que nós poderíamos traduzir como “visão de homem/visão de mundo” e que, como um conceito englobante, deve apontar ao mesmo tempo para o elemento estável e dinâmico que lhe é inerente. Estável porque, como um conceito englobante, acompanha todas as realizações do homem, como um sentido capaz de abranger em compreensão todo o estado de coisas da realização humana, abarcando algo assim como a história das meditações do homem sobre o homem. Toda produção humana se enreda em sentido. E, no aspecto dinâmico, fazemos referência à própria potencialidade do sentido, que é específica em relação a cada desdobramento das realizações humanas. Só que aqui não mais nos referimos ao sentido na sua dimensão abrangente, mas à concretude específica da atribuição de um sentido singular. Dizíamos antes que o hífen é manifestação de todo o fazer humano ao longo da história, e o aproximamos do inconsciente como sua manifestação em forma bruta e não lapidada. A *Weltanschauung*, isto é, as diversas visões de mundo e de homem e as ideologias que a filosofia da história foram depositando ao longo da história, bem como as que ainda são construídas, seriam justamente as operações de lapidação que são constituídas no hífen por meio da ação humana.

O que nós ganhamos ao integrar as imagens de Freud e Benjamin é que, em primeiro lugar, parece-nos que fortalece o terreno da história como campo no qual trabalhamos o hífen psico-social. Em segundo lugar, dada a tensão que se estabelece entre as duas imagens, entre edificações e ruínas, entre o elemento preservado e ativo destacado por Freud e o elemento frustrado e desapontador destacado por Benjamin, desta tensão pode emergir uma produção no campo psico-social que seja, ao mesmo tempo, um resgate de memória, uma re-significação e um ato reparatório. Ou seja, uma construção no sentido mais pleno do termo, uma vez que envolve memória e reparação. Acharmos importante apontar que a imagem de Benjamin é poderosa o suficiente para que também a entendamos não apenas como um constructo erguido para significar o trabalho da história enquanto práxis e estudo, mas, a nosso ver, esta imagem, de algum modo, também consegue acolher os processos de reconstrução pessoais que cada homem deve realizar. Porque, nos processos de reconstrução pessoais, um anjo da história particular – se quisermos usar a imagem que Benjamin põe em cena olhando por meio do quadro

de Klee – está em ação, com os mesmos olhos arregalados, a mesma boca aberta, a mesma tensão nas asas e, principalmente, a mesma implicação com o tempo: tudo o que ele dispõe é do passado, apresentado, ao mesmo tempo – se integrarmos as imagens de Freud e de Benjamin –, na forma de memória e ruína, a demandar o seu ato de construção pessoal, modo como o futuro se realiza.

Se Freud soube imprimir à psicanálise um caráter etiológico, isto é, uma vinculação com uma origem para a compreensão do fenômeno psíquico, na origem da psicanálise, Freud outorgou ao trauma o estatuto de origem do sintoma psíquico. Ali, a psicanálise surgiu. O trauma psíquico é uma comoção psíquica. Ferenczi (1981 [1933]) lembra que a palavra alemã *Erschütterung*, “comoção psíquica”, vem de *schutt*, “ruína”, compreendendo a destruição, a perda da própria forma. Em *Estudos sobre a histeria*, o primeiro trabalho psicanalítico de Freud (1976 [1895]), o trauma assume, em diversos momentos, essa condição de origem do conflito psíquico, do sintoma. Ali, o trauma é entendido como um evento advindo do real, como um choque na experiência real capaz de estremecer as defesas do eu. Mas, à medida que Freud foi se aprofundando em sua compreensão da realidade psíquica, o estatuto do real foi, por assim dizer, sendo absorvido ou englobado pelo da realidade psíquica. Freud nunca silenciou, propriamente, a força do real. Isto nós podemos ver em todos os casos clínicos, nos quais os aspectos do real são seriamente levados em consideração por ele. Mas Freud outorgava também à realidade psíquica um papel ativo na constituição do conflito. Podemos até afirmar que responsabilizar a realidade psíquica pelo conflito é uma das características básicas da psicanálise e, a nosso ver, isto se deve não apenas a Freud entender que a realidade psíquica se constitui a partir de um suporte pulsional, mas também talvez porque responsabilizar cada sujeito por seu sintoma seja uma etapa importante da terapêutica, no sentido de possibilitar a superação do sintoma. Em todo caso, é inerente aos textos psicanalíticos de Freud, quando vistos em seu conjunto, uma certa ambiguidade em sua posição em relação à ressonância do real na constituição psíquica e, mais especificamente, na noção de trauma. Se, por um lado, Freud avança no sentido de dar uma ênfase maior à realidade psíquica, por outro lado, esta realidade é constituída em resposta ao real. É isto que nós vemos apresentado em *Além do princípio do prazer* (1976 [1920-1921]), em que a angústia, a consequência imediata do trauma, funciona como um sinal organizador de todos os mecanismos de defesa do ego, isto é, ela é estruturadora da realidade psíquica. E mais: toda essa ênfase que Freud dá à filogênese nada mais é do que salientar o fator determinante dos elementos extra-psíquicos que, em Freud, de algum modo, também devem se constituir numa espécie de história psicológica para agir na psicologia de cada um. Assim é, por exemplo, em seus estudos em *Totem e tabu* (1976 [1913]), em que a angústia de castração e o próprio complexo edípico, que, em princípio, são para Freud invariáveis da constituição

psicológica de cada um, são determinados pela história psicológica na qual ficam enredados os processos históricos, morais e religiosos dos homens, até uma mítica horda primitiva na qual teria se dado o parricídio originário, cena histórica e origem de uma história psicológica singular dos homens.

Voltemos a Benjamin (1980 [1969]): num texto dedicado à obra do escritor russo Nikolai Leskow (1831-1895), ele reflete atentamente sobre a arte de narrar e o trabalho do narrador: “apresentar um Leskow como narrador não significa aproximá-lo de nós – significa, antes, aumentar nossa distância em relação a ele” (p. 57). O que Benjamin ressalta no início desse ensaio é que

a arte de narrar caminha para o fim. Torna-se cada vez mais raro o encontro com pessoas que sabem narrar alguma coisa direito... É como se uma faculdade, que nos parecia inalienável, a mais garantida entre todas as coisas seguras, nos fosse retirada. Ou seja: a de trocar experiências (p. 57).

Benjamin ressalta a intimidade existente entre narrativa e experiência, e agrega: “a experiência caiu na cotação” (Benjamin, 1980 [1969], p. 57). Ele ilustra esta desvalorização tomando como exemplo o jornal: “qualquer olhada aos jornais comprova que ela [a experiência] atingiu novo limite inferior, que não só a imagem do mundo externo, mas também a do mundo moral, sofreu da noite para o dia mudanças que nunca ninguém considerou possíveis” (p. 57). Ao trazer à cena os jornais para falar sobre o estado de coisas do mundo externo e do mundo moral, Benjamin, a nosso ver, não apenas está problematizando este estado de coisas, mas também o modo como ele é representado, ou melhor, o meio pelo qual é representada a imagem do mundo externo e do mundo moral. McLuhan salientou que o meio é a mensagem. E Benjamin parece aqui salientar que os jornais, isto é, os meios de comunicação centrais sobre o mundo externo e o mundo moral, não são propriamente instrumentos para a troca de experiências, não são propriamente territórios em que se possa pôr em operação com sua plena força o essencial do narrador, isto é, a narrativa. O jornal pode informar, pode opinar, pode demandar, pode vender, pode dirigir, mas não narrar. E, por isso, o jornal não se constitui num campo por meio do qual os homens possam ganhar experiência. O que, pelo desdobramento do ensaio, quer dizer que a troca de informações veiculada pela mídia não abre o homem para uma transformação pessoal – atributo, para Benjamin, da situação de troca de experiências. Ao contrário, as informações que são veiculadas pelos jornais, as imagens do mundo externo e do mundo moral, encerram o homem na situação externa e no mundo moral em que ele já se encontra inserido: o jornal aprisiona o homem ao mundo externo e moral, sem lhe permitir a abertura que a narrativa e a experiência trazem consigo. Mas Benjamin (1980 [1969]) continua:

com a guerra mundial, começou a manifestar-se um processo que desde então não se deteve. Não se notou, no fim da guerra, que as pessoas chegavam mudas do campo de batalha – não mais ricas, mas mais pobres em experiência comunicável? O que dez anos mais tarde desaguou na maré de livros de guerra era tudo, menos experiência que anda de boca em boca. E isso não era de estranhar. Pois nunca as experiências foram desmentidas mais radicalmente do que as estratégicas pela guerra de posições, as econômicas pela inflação, as físicas pela batalha de material bélico, as morais pelos detentores do poder. Uma geração que ainda fora à escola de bonde puxado a cavalos ficou sob céu aberto numa paisagem onde nada permanecera inalterado, a não ser as nuvens e, debaixo delas, num campo magnético de correntes e explosões destruidoras, o minúsculo, frágil corpo humano (p. 57).

Nem sequer a “maré de livros” consegue pôr em circulação a experiência. Tudo se transformou, de um modo bem violento, “num campo magnético de correntes e explosões destruidoras” e, no entanto, nada parece dar conta da narrativa dessa transformação – nem os jornais, nem a maré de livros. Benjamin está falando de um transtorno ocorrido nas primeiras décadas do século XX – um transtorno que envolve a modernidade, a vida urbana, a tecnicização e uma guerra. E o modo como ele lida com este transtorno sugere que na história dos homens podem acontecer fatos que operam em analogia com aqueles que Freud detectou e que promovem a comoção psíquica no sujeito individual. Se, como afirma Ferenczi (1981 [1933]), “o trauma impacta o sujeito, fragilizando o seu sentimento de si, sua capacidade de resistir, de atuar e de pensar em defesa do próprio eu, promovendo uma comoção que não pode ser superada”, nem por uma transformação do mundo circundante, no sentido de afastar a causa etiológica da comoção, nem por meio da produção de uma elaboração capaz de superar a comoção; Benjamin sugere que, na história, o trauma silencia a experiência, ou melhor, a elaboração de uma vivência, que é o modo como os fatos vividos podem se realizar em experiência, ou seja, em vida elaborada, num patrimônio pessoal, resultado das aventuras de cada um no campo da vida. De acordo com a lógica do texto de Benjamin, é possível viver e não ganhar experiência. Este é um transtorno pessoal. Mas Benjamin, realizando uma arqueologia social, encontra um fator etiológico mais profundo, isto é, mais amplo, para essa incapacidade de elaborar a vida em experiência: os transtornos são pessoais, mas o fator etiológico é um estado de coisas no social: o desaparecimento do narrador e da narrativa promovido por um poder tecnocrata. Os soldados chegaram da Primeira Guerra Mundial, de acordo com ele, mudos. E os jornais e a maré de livros não puderam contribuir para a superação desse silêncio. Uma comoção atingiu a história, isto

é, as vivências humanas veem afetadas a sua possibilidade de elaboração. E todo um grupo social fica encerrado no silêncio, na incapacidade de transformar a vivência em experiência. Benjamin traz, assim, a noção de trauma – palavra originária do campo da medicina e utilizada por Freud para dar conta das comoções psíquicas – para o campo da história. Mais uma vez, nós podemos acompanhar como observações da clínica psicanalítica podem ser utilizadas no estudo dos fenômenos sociais. Nos dias de hoje, são diversos os autores que trabalham com a noção de trauma na história e observam a reação de grupos sociais a eventos violentos a partir deste referencial. Mas Benjamin, nesse texto, ainda pode ser uma referência para este campo de estudos. Porque, em sua agudeza reflexiva, ele sabe nomear que a catástrofe de uma guerra ou de eventos sociais violentos podem ocasionar bem mais do que as gigantescas perdas materiais e humanas que sempre estão envolvidas nesses acontecimentos. Podem acarretar uma comoção psíquica do grupo, isto é, um transtorno no modo como se representam e representam o mundo ao redor, e até na própria possibilidade de representação de si e do mundo, com um impacto intenso na história desse grupo social, a ponto de delinear as determinações básicas do modo como esse grupo social irá comportar-se historicamente. No caso que Benjamin estuda – as comoções históricas das primeiras décadas do século XX –, trouxeram consigo o emudecimento da narrativa, a impossibilidade de representar o vivido, portanto, de superá-lo com uma transformação de si. Freud (1976 [1917]), em *Luto e melancolia*, destaca que nos processos melancólicos, isto é, naqueles em que um acontecimento doloroso, uma perda, não é possível de ser superado por meio de um processo de luto, “a sombra do objeto cai sobre o ego”, isto é, o ego fica refém do objeto perdido e promotor da angústia, suscitando uma fragilização da coesão das formações psíquicas e a emergência de uma desorientação. É desta desorientação que Benjamin trata, num nível coletivo. O grupo social pode perder as instâncias narradoras, aquelas capazes de dar sentido à experiência para além do mero registro ideológico, que nunca dá plenamente conta da comoção grupal que o choque da história suscita. Os jornais e livros a que Benjamin se refere apenas põem em circulação uma imagem da realidade que coage o grupo social, no sentido de ficarem encerrados, reféns dessa realidade, isto é, esses jornais e livros não são espaços de elaboração, podendo ser, do modo como Benjamin os entende, instrumentos da mesma batalha e, portanto, ferramentas do “campo magnético de correntes e explosões destruidoras”.

Se sugeríamos anteriormente que o hífen da psicologia social é o lugar da memória e das operações com ela, isto é, o modo como se efetiva uma psicologia e um social específicos ou o modo como se entrelaçam natureza, corpo e cultura, um trauma social nada mais é do que uma comoção no hífen. É isto que Benjamin salienta ao tratar do silenciamento da experiência. O que parece transtornado é o trabalho com a memória. Benjamin, no mesmo texto, apontará para o esvazia-

mento da noção de sentido da vida, para a perda do lugar do conselho. O trans-torno do ato de recordar repercute em todas as dimensões daquilo que constitui a organização de um referencial identitário de si e do mundo e numa desorientação histórica, dado o eclipsamento do sentido da vida. O que Benjamin parece estar problematizando é a etiologia do fenômeno da alienação. A alienação é um conceito que também só pode ser compreendido levando-se em consideração o estado de coisas no interior do hífen. A alienação é uma situação de vida na qual, utilizando o modelo de Benjamin, o anjo da história é incapaz de escutar a demanda das ruínas e dos mortos.

Referências

- BENJAMIN, W. (1940) *Tesis de la filosofia de la historia*. In: *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa, 1971.
- _____. (1969) O narrador – Observações acerca da obra de Nicolau Leskow. In: ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W.; HABERMAS, J.; HORKHEIMER, M. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- FERENCZI, S. (1933) *Reflexiones sobre el traumatismo*. Madrid: Espasa Calpe, 1981. (Obras completas, v. 4).
- FREUD, S. (1895) *Estudos sobre a histeria*. Edição *standard* das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. (1900) A regressão (capítulo VII). In: FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Edição *standard* das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. (1913) *Totem e tabu*. Edição *standard* das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. (1916-1917) Conferência XXI: o desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. In: FREUD, S. *Conferências introdutórias sobre Psicanálise*. Edição *standard* das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (v. XVI).
- _____. (1917) *Luto e melancolia*. Edição *standard* das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (v. XIV).

- _____. (1920-1921) Psicologia de grupo e a análise do ego. In: FREUD, S. *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos*. Edição *standard* das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (v. XVIII).
- _____. (1930) *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Edição *standard* das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (v. XXI).
- _____. (1933) Conferência XXXV: a questão de uma *Weltanschauung*. In: FREUD, S. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. Edição *standard* das obras psicológicas completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (v. XXII).
- FREUD, FLIESS, W. (1887-1902) *A correspondência completa de S. Freud para W. Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MARCUSE, H. (1964) *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- PATTO, M. H. S.; FRAYZE-PEREIRA, J. A. *Pensamento cruel – humanidades e ciências humanas: há lugar para a psicologia?* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.
- ROBBEN, A.; SUAREZ-OROSCO, M. (Org.). *Cultures under siege: collective violence and trauma*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. (*Society for Psychological Anthropology, book 11*).

