

Ferenczi como pensador político

Ferenczi as a political thinker

Jô Gondar*

Resumo: O artigo procura extrair dos textos de Ferenczi sua dimensão política, estendendo as noções de trauma e desmentido ao campo social. Associa o desmentido à recusa de reconhecimento, estabelecendo aproximações e distâncias entre as ideias de Ferenczi e as de alguns teóricos contemporâneos, como Axel Honneth e Judith Butler. Fornecendo um peso político à horizontalidade clínica, discute uma nova modalidade de laço social, construído sobre o reconhecimento da vulnerabilidade.

Palavras-chave: Trauma, desmentido, reconhecimento, vulnerabilidade, laço social.

Abstract: *This paper tries to extract the political dimension from Ferenczi's texts, extending the notions of trauma and denial to the social field. It links denial to the idea of denied recognition stating congruencies and discrepancies between Ferenczi's ideas and those of some contemporary theorists like Axel Honneth and Judith Butle. By providing a political dimension to clinical horizontality, it discusses a new kind of social bond built upon the recognition of vulnerability.*

Keywords: *Trauma, denial, recognition, vulnerability, social link.*

* Psicanalista, membro efetivo/CPRJ, doutora em Psicologia Clínica/PUC-Rio, profa. do Programa de Pós-Graduação em Memória Social/UNIRIO.

Introdução

Katasztrófák. A forte palavra húngara dá o título do trabalho mais famoso de Ferenczi – *Thalassa* - em seu idioma original. Mais do que isso, a palavra também condensa, segundo Maria Torok, a obra deste psicanalista por inteiro: “Se alguém me pedisse para resumir em uma única palavra o conjunto da temática ferencziana seria essa – catástrofe – e seus sinônimos: traumas, acidentes, afecções, pathos. E se fosse nomear a pedra angular sobre a qual volteiam as querelas psicanalíticas, seria ainda a mesma palavra – catástrofe” (TOROK, 2000).

Ferenczi anunciava, sem saber, o tema fundamental de nossa era – e não apenas para a psicanálise. Tendo morrido em 1933, não pôde acompanhar o quanto a noção de trauma se tornaria ainda mais relevante com os eventos da segunda guerra e a brutalidade do holocausto, conhecido como *Shoah* – termo judaico para catástrofe. Durante todo o século XX, os avanços tecnológicos mais sofisticados iriam se combinar, de maneira grosseira, com uma disposição contínua para matar, torturar e destruir, a ponto do historiador britânico Eric Hobsbawm, que intitulou o último volume de sua trilogia como *Era dos extremos*, iniciá-lo afirmando que vivemos na era dos eventos traumáticos (HOBSBAWM, 1995). Todos nós seríamos seus sobreviventes, seus perpetradores, suas vítimas. O filósofo Theodor Adorno vai mais longe: após a *Shoah* não seria mais possível escrever poesia, sendo preciso encontrar outras maneiras de se pensar e de se atuar na estética e na política (ADORNO, 1949/2009). É nesse sentido que boa parte da filosofia do século XX – aí incluindo-se Walter Benjamin e todos os pensadores da Escola de Frankfurt, assim como Jacques Derrida e Giorgio Agamben – pode ser entendida como uma tentativa de encontrar conceitos e critérios que permitam responder à força do trauma no nosso presente. É também desse modo que podemos entender a frase de Dominique LaCapra de que qualquer compreensão crítica do nosso tempo deve ter como ponto de partida uma teoria do trauma. Escrever a história é escrever o trauma (LACAPRA, 2001).

Nenhum pensador se dedicou de forma tão insistente, rigorosa e apaixonada a elaborar uma teoria do trauma como Ferenczi. Contudo, ele tem sido raramente convocado para o debate sobre a contemporaneidade, como se, diferentemente de Freud, suas contribuições não pudessem extrapolar o campo clínico. Sabemos o quando as ideias freudianas repercutiram na filosofia e em diversos campos das ciências humanas e sociais. Freud é considerado não apenas um pensador do sofrimento individual, mas também do mal-estar social, cultural e político.

E por que motivo Ferenczi o seria menos? É certo que ele não dirigiu suas análises à ordem social ou política enquanto questões abstratas; Ferenczi tratou delas concretamente, nas crianças traumatizadas pela hipocrisia dos adultos, nos doentes mentais traumatizados pela hipocrisia social, nos pacientes traumatizados pela hipocrisia do analista (DUPONT, 1990). Na juventude, Ferenczi foi um militante dedicado às lutas pela libertação da Hungria, porém seu interesse gradualmente deslocou-se para a esfera daquilo que hoje se chama micropolítica: cada vez menos as lutas pelo poder no plano do Estado e cada vez mais a denúncia do constrangimento da subjetividade pela família, pela sociedade – e, por que não? – pelo dispositivo clínico da psicanálise. Mais engajado nas causas sociais do que Freud, mais genuinamente preocupado com o sofrimento e mais sensível aos problemas subjetivos vivenciados nos jogos de poder, Ferenczi produziu conceitos e inovações clínicas cujas implicações são simultaneamente políticas¹ ou, mais rigorosamente, micropolíticas, como nos indica o filósofo Gilles Deleuze: as questões com que a psicanálise se defronta são inevitavelmente políticas, mesmo quando surgem no seio de uma família, numa escola ou numa relação amorosa; trata-se sempre do quanto e do como o desejo pode se produzir e se expressar diante das injunções de assujeitamento (DELEUZE, 1975).

Tendo então situado o contexto a partir do qual montamos nossa questão, podemos agora fazer a pergunta: que contribuições poderia oferecer Ferenczi ao debate social e político mais amplo a respeito do trauma e do modo como o traumático constitui – ou esgarça – hoje o nosso tecido social?

Trauma e desmentido no campo social

A teoria ferencziana do trauma, de seus efeitos e de seu tratamento, talvez seja o maior achado de Ferenczi. Esta teoria é bastante singular e distinta daquela defendida por Freud. O que as diferencia não é tanto o fato de que Freud se aferra à ideia de realidade psíquica, enquanto que Ferenczi postula a realidade do trauma. O fundamental aqui não é a noção de realidade, mas, principalmente, o que pode ser entendido como traumático. Para Ferenczi o traumático não está na ocorrência de um evento, e nem

¹ Ferenczi acreditava que a psicanálise seria capaz de “formular um julgamento imparcial sobre todos os fenômenos psíquicos, inclusive os movimentos políticos” (FERENCZI, 1922/1993, p. 169). A proposta do presente artigo, contudo, não é a de interpretar a política através da psicanálise, e sim a de discutir a dimensão ética e política dos conceitos e propostas clínicas ferenczianas.

mesmo no seu grau de violência, e sim em algo que pode se dar – ou não – num segundo tempo. A originalidade de Ferenczi consiste em atribuir ao desmentido a vivência do trauma: “O pior é realmente o desmentido, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento (...) é isso, sobretudo, o que torna o traumatismo patogênico” (FERENCZI, 1931/1992, p. 79). No texto em alemão o termo utilizado é *Verleugnung*, que podemos traduzir por desmentido – ainda que alguns autores prefiram utilizar descrédito (PINHEIRO; VIANA, 2011). Por desmentido entenda-se o não-reconhecimento e a não-validação perceptiva e afetiva da violência sofrida. Trata-se de um descrédito da percepção, do sofrimento e da própria condição de sujeito daquele que vivenciou o trauma. Portanto, o que se desmente não é o evento, mas o sujeito.

Ferenczi construiu este modelo a partir de histórias familiares que envolviam uma criança abusada. Contudo, este modelo não privilegia personagens, e sim relações. Relações de poder, de dependência, de desvalorização, de desrespeito; em suma, relações políticas, na mesma medida em que afetos como vulnerabilidade, ambivalência, humilhação e vergonha podem ser considerados, como propõe Homi Bhabha, afetos políticos (BHABHA, 1994). Poderia então a noção de desmentido ser aplicada em situações mais amplas, como as que dizem respeito a coletivos ou sociedades? E de que modo?

Na segunda metade do século XX, na esteira dos estudos sobre a *Shoah*, surgiu um novo campo de pesquisas acadêmicas, denominado estudos sobre o trauma social. Rapidamente este campo se viu acrescido de pesquisas sobre a reação de comunidades a catástrofes naturais, à violência racista e aos abusos cometidos durante os regimes ditatoriais nas Américas, na África e na Europa. Freud é um autor invariavelmente citado nas pesquisas sobre trauma social, mas não se pode dizer o mesmo de Ferenczi.

Vejamos em que consiste o trauma social segundo um dos pesquisadores reconhecidos da área, o sociólogo Kai Erikson, que em 1976 cunhou o termo. Erikson realizou um trabalho pioneiro em zonas devastadas por acidentes ecológicos ou violência humana a fim de observar como as comunidades reagem a estes acontecimentos. Percebeu que era possível falar-se de comunidades traumatizadas, para além dos traumas pessoais vivenciados.

Por trauma coletivo me refiro a um golpe nos tecidos básicos da vida social que destrói os vínculos que ligam mutuamente as pessoas e que causa um prejuízo no sentido existente de comunidade (...) O eu continua existindo, ainda que tenha sofrido dano e mesmo mudanças permanentes; o tu continua existindo,

ainda que distante, e pode ser difícil se relacionar com ele; mas o nós deixa de existir (ERIKSON, 2011, p. 69)².

Erikson se mostrou surpreso com o que encontrou nessas comunidades, já que havia lido que os laços sociais poderiam se fortalecer após uma catástrofe compartilhada, como se a comunidade celebrasse o fato de não ter sido inteiramente destruída. Nada disso ocorreu nas situações de desastre que ele visitou. Interessou-se em ouvir o testemunho dos sobreviventes, e observou que dois aspectos interligados se repetiam em seus depoimentos. Em primeiro lugar, Erikson se deparava com pessoas que começavam a vigiar o seu entorno. “Sentiam que haviam perdido sua imunidade natural frente à desgraça e que algo horrível estava sempre a ponto de lhes suceder”, como se o mundo houvesse se tornado um lugar onde o perigo é permanente (ERIKSON, 2011, p. 79). Em segundo lugar, essas pessoas lhe repetiam que haviam adquirido uma sabedoria, uma “nova visão” das coisas, em contraponto à ignorância que elas reconheciam como anterior à catástrofe. O preço dessa sabedoria era, no entanto, a perda da fé na boa vontade dos demais e no sentido comum que sustenta os laços comunitários. É como se elas agora pudessem enxergar claramente o que a cultura e a vida em comunidade procuravam ocultar: os riscos reais do mundo entorno (ERIKSON, 2011, p. 80). Erikson parecia deparar-se com *bebês sábios*, diríamos nós, aos quais Ferenczi atribuía essa sabedoria repentina que o trauma proporciona:

Refiro-me à eclosão surpreendente e súbita, como ao toque de uma varinha mágica, de faculdades novas que surgem em resultado de um choque (...) No plano não só emocional mas também intelectual, o choque pode permitir a uma parte da pessoa amadurecer de repente (FERENCZI, 1933/1992, p. 104).

Levando em consideração a fala de seus entrevistados, Erikson chega a uma conclusão capaz de unir esses dois aspectos – a vigilância e a sabedoria – de maneira bastante sagaz numa pesquisa sociológica: o que o trauma coletivo destrói é “a conquista mais difícil e mais frágil de nossa infância: a confiança básica” (ERIKSON, 2011, p. 83) Segundo ele, todos nós estaríamos rodeados de capas de confiança que se irradiam em círculos concêntricos como ondas em um lago. O trauma seria capaz de destruir todos esses círculos:

² A tradução é minha, assim como dos demais textos citados neste artigo não publicados em português.

A experiência do trauma pode significar não só uma perda de confiança no eu, como uma perda de confiança no tecido circundante da família e da comunidade, nas estruturas do governo humano, na lógica mais geral em que vive a raça humana e nos caminhos da natureza mesma (ERIKSON, 2011, p. 83).

Mas por que motivo? O que, no trauma, provocaria esta perda da confiança básica? É aqui que Erikson toca o ponto que nos interessa. Não dispõe de conceitos capazes de fornecer essa explicação, mas apresenta, a partir de uma escuta atenta à narrativa das vítimas, uma hipótese curiosa. As catástrofes que provocam desagregação na comunidade não seriam as provocadas por acidentes naturais; essas poderiam até mesmo reforçar os laços entre seus membros. As situações traumáticas que destroem os vínculos são as provocadas por outros seres humanos que não reconhecem o seu erro. É nesses casos que se produzem nas vítimas os sentimentos de aniquilamento dos quais elas dificilmente se recuperam.

A questão é que nas comunidades investigadas por Erikson os dois tipos de catástrofes – as naturais e as humanas - raramente podiam ser tão diferenciadas. Mesmo quando as situações incluíam desastres ecológicos, elas também envolviam, invariavelmente, a atividade de algum grupo empresarial que teria alguma participação no desastre, por descuido, má fé ou sordidez. Esta cena invariavelmente se repetia: a empresa se retirava de sua responsabilidade e colocava advogados para defendê-la, como se fossem guardas de segurança. É a partir dessa atitude que a confiança em si e no mundo, para as vítimas, se quebrava. O mais doloroso para as vítimas, ele escreve, é “que as pessoas encarregadas de uma empresa neguem toda responsabilidade quando ocorre uma desgraça grave, não ofereçam nenhuma desculpa, não expressem nenhum arrependimento e desapareçam de vista, por trás de um muro de advogados e legalismos” (ERIKSON, 2011, p. 77). Para corroborar essa ideia, Erikson narra o depoimento de um sobrevivente cuja comunidade (*Buffalo Creek*) teria sido destruída por uma avalanche parcialmente provocada pela *Pittston Company*:

Penso sempre que parte disso poderia ter sido evitada se alguém tivesse se aproximado de mim por aqui e tivesse me dito: ‘Toma um cobertor e um vestido para tua mulher’, ou ‘Aqui está um sanduíche. Quer uma xícara de café?’ Mas nunca apareceram por aqui. Ninguém nos deu um lugar para ficarmos. A Pittston Company nunca me ofereceu nem uma camisa que eu pudesse vestir (ERIKSON, 2011, p. 77).

É curioso o quanto Erikson é capaz, em suas tentativas de responder ao

problema, de intuir corretamente o que está em jogo: uma catástrofe não é necessariamente traumática; ela pode se tornar traumática se ao desastre se somar esse outro elemento, capaz de minar a confiança básica, em si, no outro, na vida. Esse elemento é o desmentido, apontado, ainda que não nomeado, no testemunho dos sobreviventes e nas pesquisas de um sociólogo que foi a campo disposto a ouvi-los.

É possível que um conhecimento da teoria ferencziana fizesse essas pesquisas avançarem. Se uma intuição do desmentido é um ponto de chegada nos estudos sociológicos sobre o trauma, a noção de desmentido ou descrédito é, em Ferenczi, um ponto de partida; em torno dela se articulam uma série de outras noções e conceitos que, em seu conjunto, permitem entender a gênese do trauma social em suas muitas nuances – a perda da confiança e a súbita eclosão de uma sabedoria traumaticamente adquirida são apenas alguns deles. Aqui não se trata apenas de fornecer contribuições acadêmicas, já que esses conceitos são operatórios, configuram uma perspectiva de cuidado e apontam para modos de lidar com os sujeitos traumatizados – individuais ou coletivos. Eles estabelecem uma ética e uma postura e, como já foi antes mencionado, uma posição política. O quanto se responsabiliza ou acolhe um sujeito traumatizado – individual ou coletivo, o quanto se admite a sua queixa de uma injustiça sofrida, o quanto se reconhece a sua necessidade de reparação – tudo isso configura uma atitude que pode se estender ao campo da cultura, do direito, e mesmo da macropolítica.

Desmentido e política: a questão do reconhecimento

De fato, os efeitos traumáticos do desmentido têm sido objeto de discussões bastante atuais na esfera da política. Nesses debates o desmentido é abordado pelo seu avesso: o reconhecimento. Entendido como a necessidade vital que possui todo indivíduo de ser visto, ouvido, aprovado e respeitado pelas pessoas que o cercam, o reconhecimento se encontra hoje no cerne das reivindicações políticas contemporâneas, como nos casos das minorias étnicas, dos conflitos culturais e das questões de orientação sexual. O que subjaz a todas essas reivindicações é o reconhecimento dos indivíduos em sua condição de sujeitos, considerando-se sua sensibilidade, seus gostos, a integridade do seu corpo e mesmo sua integridade psíquica (HONNETH, 1996). Nesse caso, o não-reconhecimento de um sujeito deixa de ser tomado como um assunto de âmbito privado e se torna – ao menos teoricamente – um problema de esfera pública:

A falta ou ausência de reconhecimento e a desigualdade em matéria de reconhecimento tendem assim, cada vez mais, a serem consideradas como um desmentido, uma injustiça e, além disso, como privação de um direito fundamental (HAROCHE, 2000).

Considerar o reconhecimento como o avesso do desmentido implica dizer que efeitos traumáticos podem ocorrer quando alguém não é reconhecido na sua condição de sujeito. De fato, não é possível uma posição neutra a este respeito: ou se reconhece alguém ou se o desmente, sendo a neutralidade uma atitude produtora de desmentidos – atitude para a qual Ferenczi já teria nos alertado, ao escrever o quanto a insensibilidade ou a frieza dos analistas pode ser traumatogênica. Desse modo, o desmentido, enquanto não-validação das percepções e dos afetos de um sujeito, pode ser entendido como um reconhecimento recusado.

É nessa linha que se desenvolvem os trabalhos do filósofo alemão Axel Honneth, da Escola contemporânea de Frankfurt. Honneth aborda o problema do reconhecimento a partir das situações em que ele falha, trabalhando com aquilo que ele chama de “formas de reconhecimento recusado”. Mais do que infligir danos a alguém, essas formas de recusa violam a integridade do ser humano enquanto um ser que necessita de aprovação e de reconhecimento, colocando em jogo “aquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva” (HONNETH, 2003, p. 213).

Honneth propõe, então, pensar três modos de reconhecimento, bem como três maneiras de recusá-lo: o primeiro seria o reconhecimento amoroso, vivenciado na relação de objeto primária, sendo a ausência deste reconhecimento experimentado como violação; o segundo é o plano jurídico, no qual o reconhecimento recusado se torna privação de direitos fundamentais; o terceiro, finalmente, é o plano cultural, no qual a recusa de reconhecimento é vivenciada como ofensa ou degradação incidindo sobre modos de vida.

As noções de reconhecimento e de desrespeito permitem a Honneth perceber uma continuidade entre o campo afetivo, o social, o jurídico e o político. Vê como primeira condição de reconhecimento, condição necessária para a própria constituição subjetiva, o campo do amor ou, mais especificamente, da relação amorosa com a mãe. Aqui Honneth busca suporte em alguns representantes do que ele chama “a teoria psicanalítica das relações de objeto”, que lhe parece “especialmente apropriada para os fins de uma fenomenologia das relações de reconhecimento”. O que está em jogo no reconhecimento, segundo ele, não é o conflito entre instâncias psíquicas ou entre posições ou lugares, mas sim os modos de relação afetiva – daí a importância das relações primárias de

objeto. É notável ver um filósofo e pesquisador social trabalhando com essas categorias, admitindo o plano amoroso do reconhecimento como pressuposto para a constituição do sujeito de direitos e, principalmente, para o entendimento das reivindicações políticas.³

Essa é, aliás, a principal tese de Honneth: o motor das lutas políticas não é o interesse econômico ou de sobrevivência, mas o sentimento de injustiça que provém de experiências de recusa de reconhecimento. Esse sentimento de injustiça estaria ancorado nas vivências afetivas dos sujeitos, e são essas vivências afetivas que dariam, no plano motivacional, o impulso para os conflitos sociais.

Mas, justamente pelo fato de admitir-se uma linha de continuidade entre o campo afetivo e o campo social e político, caberia perguntar: o quê é que, antes de mais nada, se reconhece, quando se reconhece alguém? O quê é que se encontra no fundamento das relações de reconhecimento?

Ferenczi e a horizontalidade

Vejamos, pelo negativo, a contribuição de Ferenczi a este respeito. Foi visto que o desmentido não reconhece o sofrimento daquele que experimenta um choque. Existe, contudo, um momento no qual Ferenczi propõe uma nuance a mais na compreensão desse ato, encontrando, em sua língua materna, a expressão que indica o que estaria no cerne do desmentido – ou do não reconhecimento, como consideramos aqui. Quando, na Hungria, uma criança procura um adulto demonstrando dor ou sofrimento, é comum que ele lhe responda com o termo “*katonadolog*” (em inglês *Soldiers can take it*, Soldados podem suportá-lo). A expressão equivalente em português, neste contexto, seria algo como “Meninos não choram”, ou “Você já está muito grande para isso”. Ao utilizar esse “dito popular”, Ferenczi chama a nossa atenção para o modo pelo qual os adultos são capazes de banalizar a injúria sofrida por uma criança que, em contrapartida, a vivencia com uma grande intensidade. Com isso, ele nos apresenta uma outra nuance da noção de desmentido: trata-se agora de uma não percepção, por parte dos adultos, da precariedade infantil diante de situa-

³ É preciso um certo cuidado com o tema do reconhecimento na política. O reconhecimento de identidades tem sido uma bandeira do “politicamente correto” e alguns autores apontam o quanto essa defesa identitária favorece, na atualidade, a produção de vítimas e as políticas indenizatórias cf. FASSIN, D.; RECHTMAN, R. (2007). Cabe observar que o reconhecimento em jogo para a psicanálise não é o reconhecimento de uma identidade, como se verá no item a seguir.

ções de violência. O destaque oferecido por Ferenczi à expressão húngara pretende justamente sublinhar a cegueira dos adultos para a condição vulnerável desse pequeno ser. “A expressão húngara que serve para as crianças, “*katona-dolog*”, exige da criança um grau de heroísmo de que ela ainda não é capaz” (FERENCZI, 1934/1992, p. 111). Neste ponto, ele sugere que o desmentido, antes mesmo de menosprezar o sofrimento de uma criança, desconsidera a sua vulnerabilidade, que precisaria ser protegida dos atos de violência física e psíquica para que o sofrimento não ocorra. O mais doloroso no trauma é o fato de que ele possa se dar – e para isso é preciso que já haja um descuido com a fragilidade infantil. O reconhecimento estaria sendo negado, antes mesmo de um ato violento, ao que existe de precário na criança. Se seguirmos essa linha, diremos que o reconhecimento é, em primeiro lugar, o reconhecimento da vulnerabilidade de um sujeito.

Não é por acaso que dizemos vulnerabilidade e não desamparo. Este, tal como Freud o conceitua, refere-se à falta de recursos de uma criança para lidar com a magnitude das pulsões que a acossam. Só há desamparo psíquico, escreve Freud, se o perigo for pulsional (FREUD, 1926/1976, p. 191). Ferenczi, contudo, apresenta um modo de conceber o desenvolvimento de um sujeito que, antes de situá-lo em relação a si - ao inconsciente ou às pulsões – enfatiza o seu aspecto relacional: por esse motivo, ele é apontado como um precursor da teoria das relações de objeto. Privilegiando as noções relacionais ao invés daquelas que possuem um peso constitutivo, quase ontológico, Ferenczi pouco utiliza a noção freudiana de desamparo. Não enfoca a dimensão desamparada do bebê humano diante de sua própria magnitude pulsional. Enfatiza, contudo, a ligação precária do recém-nascido com a vida, situando-o muito próximo de um estado de não-existência: “O bebê, ao invés do adulto, ainda se encontra muito mais perto do não-ser individual” (FERENCZI, 1929/1992, p. 50). Para Ferenczi, a força vital de um bebê é pálida e só se reforça após o bom acolhimento do ambiente ou, em seus termos, “após a imunização progressiva contra os atentados físicos e psíquicos por meio de um tratamento e uma educação conduzidos com tato” (*ibidem*). É nessa experiência de dependência que uma criança se mostra vulnerável, não havendo, em Ferenczi, um desamparo ou uma vulnerabilidade *em si mesmos*. Se em Freud o sujeito precisa do outro *porque* é constitucionalmente desamparado, em Ferenczi o sujeito é vulnerável *na* relação com o outro. Daí nossa escolha por este termo: mesmo não constituindo um conceito psicanalítico, ele ressalta um aspecto importante da abordagem ferencziana, colorindo mais fortemente a esfera relacional e indicando o quanto o *eu* depende de uma reassseguramento cons-

tante por parte do outro. É essa vulnerabilidade que, em suma, caberia reconhecer numa criança.

O que implica também o reconhecimento da própria vulnerabilidade. Em nenhum lugar isso fica mais claro do que na proposta, feita por Ferenczi, de analisar a criança que existe no adulto. E como se chega a ela? Através da criança que existe no analista, ele responde. O analista abre mão do lugar verticalizado de suposto saber para arriscar situar-se na mesma linha em que a criança que existe em seu paciente também está. “A impressão que se tem é a de duas crianças igualmente assustadas que trocam suas experiências, que em consequência de um mesmo destino se compreendem e buscam instintivamente tranquilizar-se” (FERENCZI, 1932/1990, p. 91). Há aqui a suposição de uma comunidade – uma “comunidade de destino”, afirma ele – que pode se constituir horizontalmente, a partir da precariedade de seus membros – paciente e analista.

A noção de comunidade de destino é proveniente das ciências sociais e se opõe à ideia de comunidade de origem. Enquanto esta última se sustenta nos laços de sangue, laços dados de uma vez por todas, a comunidade de destino se refere ao fato de que um grupo de pessoas pode reunir-se, sem lideranças ou certezas prévias, para discutir ou construir seu próprio destino (BOSI, 1995). Nas ciências sociais, compartilhar o mesmo destino estabelece um “vínculo de amizade e confiança” (BOSI, 1995, p. 37) e favorece as relações de co-participação. Ferenczi descreve a análise de crianças com adultos – e toda análise não seria, na verdade, análise de crianças? – de forma semelhante. “A consciência dessa comunidade de destino” faz com que os parceiros possam “confiar com toda tranquilidade” (FERENCZI, 1932/1990, p. 91). Esta confiança teria sido abalada nas relações que as crianças mantiveram antes com as figuras de autoridade: “Após a decepção sentida com relação aos pais, professores e outros heróis, as crianças ligam-se entre si e estabelecem vínculos de amizade. (Deve a análise acabar sob o signo de uma tal amizade?)”⁴ (*ibidem*). O laço horizontal, tanto nas relações de amizade quanto na relação analítica, permite que a confiança se reestabeleça, justamente porque todos nele são precários e possuem seus “próprios pecados” (*ibidem*). Assim, o analista não se coloca – ou não se coloca apenas – no lugar do pai, da mãe, ou do objeto enigmático e causante do desejo. Ferenczi sugere que o analista possa se apresentar como um parceiro, “no lugar do querer ser superior e bom dos adultos (hipocrisia e fanatismo)” (*idem*, p. 92). Um parceiro que também é criança e vulnerável.

⁴ Para um aprofundamento deste ponto, ver PRADO DE OLIVEIRA, L.R. *O sentido da amizade em Ferenczi: uma contribuição à clínica psicanalítica*, 2005.

Um bom número de contribuições teóricas e técnicas de Ferenczi pressupõe a quebra da verticalidade e da hierarquia na relação analítica: a ideia de um diálogo de inconscientes, a proposta de “sentir com”, a denúncia de uma “hipocrisia profissional”, a análise pelo jogo, a confissão dos próprios erros, a ênfase na atmosfera de confiança. Nada mais distante de Ferenczi do que situá-lo, como analista, num lugar de poder. O que ele diz, bem ao contrário, é que “a modéstia do analista não é uma atitude aprendida, mas a expressão da aceitação dos limites do nosso saber” (FERENCZI, 1928/1992, p. 31). Fundar as relações subjetivas (analíticas ou não) sobre a precariedade de todos nós – essa talvez tenha sido a sua proposta maior.

O que pretendemos mostrar aqui é que esse dispositivo técnico é também um dispositivo político. Hoje essas ideias se encontram mais afinadas com as formas políticas contemporâneas do que o modelo proposto por Freud. Freud supunha que o laço vertical com o líder seria o eixo a partir do qual se organizam os laços horizontais entre os membros de um grupo ou de uma instituição; haveria neste caso um modelo hierárquico no qual um chefe, uma ideia ou um ideal – enquanto representantes do pai – se manteriam como referências transcendentais das relações sociais. A psicanálise francesa aproveitou este modelo freudiano para aí situar, sob a mesma lógica vertical e transcendente, o Simbólico e seus correlatos – Nome do Pai, grande Outro, etc. Segundo Ehrenberg (2010), esse poder conferido ao Simbólico implicaria uma aposta no Estado-nação como dimensão organizadora e fundante das relações políticas e sociais. Contudo, assiste-se hoje, como afirma Jacques Derrida, “a uma dissociação entre uma nova forma de politização e a referência fundadora ao Estado-nação e à cidadania” (DERRIDA, 2001). Surgem novas formas de exercer a política e de fazer laço que prescindem do modelo verticalizado, espalhando-se em linhas que não se posicionam em relação ao poder do Estado, nem tampouco se colocam sob o vértice de grandes líderes ou ideias transcendentais. Movimentos como *Occupy Wall Street* e os acampamentos na Praça do Sol, na Espanha, desconsideram as lideranças e as hierarquias, e privilegiam na cena política as relações horizontais.

Alguns psicanalistas, de linhagem sobretudo francesa, não enxergam nessa nova horizontalidade uma possibilidade positiva, e praticam aquilo que Ehrenberg (2010) chama de *declinologia*: discursos pessimistas sobre o contemporâneo que se inquietam diante do “declínio da função paterna”, do “declínio do simbólico”, do “declínio do grande Outro”, etc. Os grandes representantes dessa tendência seriam Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour e Roland Chemama. Para eles, a horizontalidade das relações seria vista como fonte de infelicidade e desorganização, tanto psíquica

quanto social. O problema trazido pelo fim da verticalidade, na perspectiva declinológica, é o de que “o pai, ou antes o nome-do-pai, ou ainda, o significante fálico, não preenche mais sua função normativa” (EHRENBERG, 2010, p. 228), não havendo, desse modo, possibilidade de separação do universo de gozo da mãe arcaica (*idem*, p. 232). Em consequência, teríamos novas formas de sofrimento que carecem de lei e de recalque, instituindo-se a perversão do laço social. “É sobre esta falha social que florescem as novas patologias” (*idem*, p. 228), concordam os autores que participam dessa tendência. Ehrenberg se mostra bastante crítico com relação a este tipo de discurso que, não se reduzindo à crítica do contemporâneo, termina por prescrever um modo certo de viver, sofrer e fazer laços: a postura declinológica seria conservadora e normativa, consistindo, em última instância, “num ritual de celebração do passado e de exorcismo do presente” (*idem*, p. 256).

Com uma pretensão distinta, a orientação mais atual da escola de Jacques Alain-Miller tem sido a de ultrapassar a tendência declinológica. Miller propõe que se admita a horizontalidade no campo social sem lamentos, como um processo incontornável de feminização da cultura:

A função do pai não é mais o que era (...) Os homens são os antigos mestres, decaídos, degradados, por causa da emergência das mulheres. (...) As culturas podem ser pensadas como maneiras de se conter o gozo feminino. Sem sucesso. E por que se teria de resistir à feminização (MILLER, 2012)?

Não nos parece, contudo, que essa pretensão, embora menos pessimista, conduza a um abandono da referência fálica. É como se a afirmação de um para-além do falo fosse ainda o último bastião pelo qual o falo ainda pode figurar como princípio e norma social, mesmo que numa tendência centrífuga; é como se, nesse elogio do feminino, a horizontalidade não passasse de uma linha vertical colocada em outra posição. Ora, a horizontalidade não é feminina nem masculina. A questão mais premente hoje, em termos sociais e políticos, não é uma nova distribuição do falo – mesmo que pela via mais sofisticada de sua superação, através do gozo feminino – e sim uma distribuição mais justa da vulnerabilidade.

Vulnerabilidade e laço social

A vulnerabilidade não é um problema que se reduza à diferença sexual, mas uma questão que afeta a todos que estaríamos numa mesma “comunidade

de destino”, como já nos indicara Ferenczi. É através dela – e não do falo ou do gozo – que o psicanalista húngaro propôs, no início dos anos 30, a ideia de uma parceria entre analista e paciente e a possibilidade de pensarmos uma comunidade horizontal, constituída pela precariedade de seus membros. Nesse caso, não se trata de atribuir maior ou menor poder a quem representa o falo ou a quem o supera; trata-se de reconhecer a precariedade de todos os envolvidos numa relação.

É neste ponto que as ideias de um psicanalista da primeira geração encontram as de uma filósofa contemporânea, a norte-americana Judith Butler. Num livro intitulado *Vida precária* (2006), ela propõe uma nova forma de politização cujo fundamento não mais reside no pai ou no Estado, mas na vulnerabilidade presente em todos nós. “Cada um de nós se constitui politicamente em virtude da vulnerabilidade social de nossos corpos – como lugar de desejo e de vulnerabilidade física, como lugar público de afirmação e de exposição” (BUTLER, 2006, p. 46). É na medida em que somos precários, sujeitos à perda e ao luto que podemos – na verdade, precisamos – nos ligar aos demais: “É possível apelar ao “nós” porque todos temos noção do que significa perder alguém. A perda reúne a nós todos” (*ibidem*), ela escreve.

A partir disso, seria possível pensar um laço social construído sobre o reconhecimento da vulnerabilidade e da perda. Laço que, para Butler, apresentaria muitas vantagens em relação aquele que se constrói em torno de uma instância ideal. Pode-se matar em nome de um líder ou de uma ideia, mas ninguém mata por reconhecer a precariedade. Na verdade, pensa Butler, a violência, seja ela física ou psíquica, é sempre uma tentativa de negar a precariedade – a nossa e a do outro. O deslocamento das formas tradicionais do poder e da política e o reconhecimento de que somos todos vulneráveis poderia produzir uma transformação na relação entre grupos, povos e culturas, rearticulando a possibilidade de uma convivência política mais equânime e mais justa (BUTLER, 2006, p. 67).

Se seguimos esta linha, podemos considerar que o grande problema da política contemporânea não reside no fato de que alguns tem mais riquezas ou mais poder do que outros, mas no fato de que algumas vidas têm sua vulnerabilidade protegida, enquanto que outras, não.

A vida se cuida e se mantém diferencialmente, e existem formas radicalmente diferentes de distribuição da vulnerabilidade física do homem pelo planeta. Algumas vidas estão altamente protegidas, e o atentado contra sua santidade basta para mobilizar as forças da guerra. Outras vidas não gozam de um apoio tão

imediatamente e furioso, e não se qualificam nem mesmo como vidas que “valem a pena” (BUTLER, 2006, p. 58).

Butler acredita que a tarefa dos pensadores políticos atuais é a de articular esta teoria da vulnerabilidade primária a uma teoria do poder e do reconhecimento. Cabe observar que a teoria do reconhecimento à qual Butler faz apelo não é aquela que busca o reconhecimento de identidades – sexuais, étnicas, culturais – segundo as tendências politicamente corretas da atualidade. Reconhecer uma identidade nesses moldes implica em produzi-la sob uma nova condição: a de vítima. Porém essa tendência à vitimização, incentivada pelas políticas identitárias de reconhecimento, seria apenas uma maneira mais sofisticada de desmentir as injustiças e a violência, promovendo o surgimento de reparações financeiras e políticas indenizatórias que poderiam apaziguar a culpa coletiva (FASSIN; RECHTMAN, 2007).

Ora, conquistar socialmente uma identidade é algo bem diverso de ter sua precariedade reconhecida. Butler pensa que “a vulnerabilidade adquire outro sentido desde o momento em que se a reconhece, e o reconhecimento tem o poder de reconstituir a vulnerabilidade” (BUTLER, 2006, p. 71). Existe, entre precariedade e reconhecimento, uma relação delicada pela qual nada se delimita ou institui; desse modo o que é vulnerável pode ser protegido sem ser erradicado. Reconhecer a precariedade de alguém não é reconhecer a sua identidade, mas proteger a sua possibilidade de tornar-se algo que ainda não sabemos, e que nem ele mesmo sabe. A vulnerabilidade conduz à potência, ao invés da vitimização: “Demandar reconhecimento ou oferecê-lo não significa pedir que se reconheça o que cada um já é. Significa invocar um dever, instigar uma transformação, exigir um futuro” (*idem*, p. 72). Mas para que um tal reconhecimento se dê é preciso que se compreenda como um sujeito se constitui, em que aspectos ele se apresenta desamparado e necessitado de um outro. Aqui reside, para Butler, a importância da psicanálise: “Uma reflexão sobre a formação do sujeito é fundamental para entender as bases de uma resposta não violenta à agressão, tanto como para uma teoria sobre a responsabilidade coletiva” (BUTLER, *ibidem*).

Nesta reflexão o pensamento de Ferenczi se revela surpreendentemente atual. Ele nos mostra a importância do reconhecimento e os efeitos do desmentido, revelando a precariedade que funda a nós mesmos e que se encontra na base de nosso laço social. Longe de reduzir-se a uma história familiar, o desmentido expõe, tanto na criança traumatizada pela hipocrisia dos adultos quanto no sujeito traumatizado pela violência social, uma mesma vivência de

aniquilamento. Isso nos permite ver o quanto a salvaguarda da vulnerabilidade primária de todos os sujeitos se constitui numa questão ética, sendo o trauma uma consequência inevitável quando este cuidado não é efetivado.

Devemos levar em conta, contudo, o quanto o problema ético do desmentido é distinto do problema moral das políticas identitárias contemporâneas. Não é neste plano que a questão do reconhecimento se insere para a psicanálise. A recusa – e a necessidade – de reconhecimento sobre a qual Ferenczi nos incita a refletir não é uma questão da lei ou do direito. Ela é mais profunda e alude a algo que estaria no fundamento da lei e dos sistemas jurídicos, no fundamento da própria ideia de justiça e de injustiça. Trata-se de reconhecer a dimensão vulnerável de qualquer um, protegendo-a e lhe dando condições de existência.

Nesse sentido, o pensamento de Ferenczi nos aponta uma nova possibilidade de vínculo que, ao invés de erigir-se em torno da autoridade e da ilusão de garantias, sustenta-se sobre uma mesma “comunidade de destino”. Aqui as relações de poder perdem terreno para a solidariedade por despossessão. Quando todos se encontram numa mesma linha é mais fácil percebermos o quanto a violência, assim como a instituição de hierarquias, podem funcionar como um desmentido do que há de precário em todos nós, em todas as relações.

Mais distante de uma perspectiva na qual a horizontalidade é concebida como deficitária, e mais próximo de um modo de pensar que a enxerga como motor de transformações,⁵ Ferenczi nos convida a ir mais adiante no caminho que ele apenas esboçou. A nós caberia, ao invés do lamento sobre o declínio da função do pai ou de uma ordem simbólica, investigar positivamente o que hoje se apresenta como uma nova modalidade de laço social, mas que de fato estaria situado no próprio fundamento do político enquanto arte de viver juntos.

Jô Gondar

jogondar@uol.com.br

Tramitação:

Recebido em 8/07/2012

Aprovado em 17/08/2012

⁵ A horizontalidade, como motor de transformações, está presente, por exemplo, no conceito de multidão proposto por Toni Negri e Michael Hardt (2000): uma multiplicidade de singularidades. Nesse sentido, o conceito de multidão se distingue tanto do conceito de massa (enquanto conjunto homogêneo) quanto do conceito de povo (enquanto conjunto identitário). O povo e a massa podem ser guiados ou manipulados, mas a multidão tem potência por si própria.

Referências

- ADORNO, T. (1949). Crítica cultural e sociedade. In: _____. *Indústria cultural e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- BHABHA, H. *The location of culture*. London/New York: Routledge, 1994.
- BOSI, E. *Memória e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BUTLER, J. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Minuit, 1975.
- DERRIDA, J. A solidariedade dos seres vivos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 maio 2001. Entrevista.
- DUPONT, J. Prefácio. In: FERENCZI, S. *Diário Clínico*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- EHRENBERG, A. *La société du malaise*. Paris: Odile Jacob, 2010.
- ERIKSON, K. Trauma y comunidade. In: ORTEGA, F. (Org.). *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. p. 63-84.
- FASSIN, D; RECHTMAN, R. *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion, 2007.
- FERENCZI, S. (1932). *Diário Clínico*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. (1922). *Psicanálise e política social*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 167-170. (Obras completas Sándor Ferenczi, 3).
- _____. (1928). *Elasticidade da técnica psicanalítica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 25-36. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- _____. (1929). *A criança mal acolhida e sua pulsão de morte*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 47-51. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- _____. (1931). *Análises de crianças com adultos*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 69-83. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- _____. (1933). *Confusão de língua entre os adultos e a criança*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-106. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- _____. (1934). *Reflexões sobre o trauma*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.109-117. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- FREUD, S. (1926[1925]). *Inibições, sintomas e ansiedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 95-200. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).

HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HAROCHE, C. Les paradoxes de l'égalité: le cas du droit à la reconnaissance. In: GUGLIEMI, G.; KOUBI, G. (Org.). *L'égalité des chances*. Paris: La Découverte, 2000. p. 25-35.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LACAPRA, D. *Writing history, writing trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

MILLER, J. A. Entrevista a Pablo F. Checón. *NDLRJ Clarín*, Buenos Aires, 21 maio 2012. Entrevista. Disponível em: <<http://ebp-sp.blogspot.com.br/2012/05/posicoes.html>>. Acesso em: 23 jun. 2012.

OLIVEIRA, L. R. P. de. *O sentido da amizade em Ferenczi: uma contribuição à clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: UERJ, 2005. Originalmente apresentado como tese de doutorado, Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2005.

PINHEIRO, T.; VIANA, D. La pérdida de la certeza de sí mismo. In: BOSCHÁN, P. (Org.). *Sándor Ferenczi y el psicoanálisis del siglo XXI*. Buenos Aires: Letra Viva, 2011. p. 373-381.

TOROK, M. Catastrophes: Katasztrófák. *Le Coq-Héron*, Paris, n. 159, p. 37-38, 2000. (Número especial).