

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

RODRIGO DANIEL TREVIZAN

As potências da memória: experiência, trauma e contemporaneidade

Maringá
2014

RODRIGO DANIEL TREVIZAN

As potências da memória: experiência, trauma e contemporaneidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Angela Maria Pires Caniato.

Maringá
2014

"Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)"
(Biblioteca Setorial - UEM. Nupélia, Maringá, PR, Brasil)

T814p Trevizan, Rodrigo Daniel, 1988-
As potências da memória : experiência, trauma e contemporaneidade / Rodrigo Daniel Trevizan. -- Maringá, 2014.
120 f.

Dissertação (mestrado em Psicologia)--Universidade Estadual de Maringá, Depto. de Psicologia, 2014.
Orientadora: Prof.ª Dr.ª Angela Maria Pires Caniato.

1. Memória - Experiência e trauma - Contemporaneidade. 2. Teoria crítica - Escola de Frankfurt. 3. Psicanálise freudiana. I. Universidade Estadual de Maringá. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em "Psicologia".

CDD 23. ed. -153.12
NBR/CIP - 12899 AACR/2

RODRIGO DANIEL TREVIZAN

As potências da memória: experiência, trauma e contemporaneidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia, Centro de Ciências Humanas, Letras, e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia pela Comissão Julgadora composta pelos membros:

COMISSÃO JULGADORA

Prof.^a Dr.^a Angela Maria Pires Caniato
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Prof. Dr. Eduardo Augusto Tomanik
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Prof.^a Dr.^a Josaida de Oliveira Gondar
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Aprovado em: 25 de abril de 2014.

Local da defesa: Universidade Estadual de Maringá, bloco 118, sala 06

Dedico esse trabalho às duas pessoas que me deram à vida
e às inúmeras outras que a tornam bela.

AGRADECIMENTOS

A gratidão, ando aprendendo, é uma das mais belas manifestações humanas.

Esta dissertação, fruto de minha caminhada acadêmica humanamente construída ao longo de 8 anos, me enseja e me provoca gratidão a um número incontável de pessoas. Consequentemente, nomear aquelas às quais sou grato me parece ser uma tarefa injusta, pois inúmeras outras pessoas também merecedoras fatalmente não são mencionadas. Por este motivo, quase optei por não escrever estes agradecimentos. Mas, como nesse momento o desejo de ser grato é maior que o receio da inevitável injustiça, já pedindo sinceras desculpas àqueles que me foram importantes e aqui não estão nomeados, eu agradeço:

À minha orientadora Angela Caniato, por tantas vezes ter me tirado da minha zona de conforto, de situações nas quais eu me encontrava alheio ao meu, ao nosso processo histórico humano. Sou-lhe grato por ter me ensinado que a realidade é complexa e que precisamos ver e entender aquilo que não nos é facilmente mostrado. E acima de tudo, devemos agir nesta realidade com a devida consciência política de nossos atos. Hoje entendo que *isso* é ser psicólogo;

Ao professor Eduardo Tomanik, por me ser um grande modelo de professor e pesquisador, e, claro, pelas contribuições metodológicas à minha dissertação;

À professora Jô Gondar, pelas valiosas contribuições teóricas e por, mesmo sem saber, me fazer acreditar mais em minha pesquisa;

Aos meus amigos e colegas do Phenix, por me mostrarem que é real a possibilidade de nos organizarmos coletivamente e afetivamente, mesmo que seja pelas “causas perdidas”.

Aos meus professores dos Ensinos Infantil, Fundamental e Médio, por me mostrarem os encantos de estudar;

Aos meus professores do DPI, por me mostrarem a beleza das Psicologias e das Humanidades, em especial Olímpia, Pedro Jorge, Regina, Roselania, Rozilda;

Aos meus professores e funcionária do PPI, por me mostrarem as belezas de ser mestre, em especial Sônia e Murilo;

À minha família: Rogério, Marcelo, Lucas e Paula; e aos meus antigos amigos: Claudete, Oriana, e toda a “turminha dos chatos” por me ensinarem, mesmo sem querer, que *afeto é história, e que história é afeto*;

Aos meus amigos-mestres-amores: Alexandra, Bruno, Eloísa, Emanuelle, Erick, Fernando, Júlia, Juliana, Karina, Letícia, Lorena e Samarapor me ensinarem que as relações não são dadas, mas sim construídas com as formas e com as cores que bem quisermos;

Ao João, à Karla e à Carol, que além de amigos, mestres e amores, têm uma contribuição especial à concretude dessa pesquisa e ao enriquecimento do meu caráter. Especialmente ao João, pelo companheirismo inabalável, pelas sugestões criativas, pelas leituras atentas e pela continência e amorosidade que só um coração tão grande pode oferecer;

Aos meus amigos e colegas da faculdade, em especial Amanda, Thaís, Mayra, Anne, Paola, Anne, Carolina e muitos outros, pelas discussões, pelos afetos, pelo coleguismo e pelos crescimentos. Obrigado também por me fazerem acreditar na nossa categoria, e não apenas na nossa profissão;

Àqueles que cruzei nos bares, nas terapias, nos movimentos estudantis e populares, nos congressos, nas viagens, nos acampsis, nos encontros diversos; e a todas as outras pessoas que aqui inominadas ou inomináveis compõem a minha história.

É muito bom exercitar a gratidão com vocês.

“Para liquidar os povos (...) se começa lhes tirando a memória. Destroem-se seus livros, sua cultura, sua história. E uma pessoa lhes escreve outros livros, lhes dá outra cultura e lhes inventa outra História. Em seguida, o povo começa lentamente a esquecer o que é e o que era. O mundo à sua volta o esquece ainda mais depressa”

(MILAN KUNDERA)

“Tudo o que não invento é falso”

(MANOEL DE BARROS)

As potências da memória: experiência, trauma e contemporaneidade

RESUMO

Estudar e apresentar a memória enquanto um fenômeno constitutivo e constituinte do aparelho psíquico, através da qual um indivíduo apropria-se de experiências ao mesmo tempo em que estas o constroem, dialeticamente. A memória tal como abordada ultrapassa a definição contida em obras de referência as quais a delineiam apenas como registro, armazenamento e evocação de informações. Entendemos a memória como um conceito indispensável e essencial para qualquer noção de individualidade ou singularidade, pois é somente a partir desta que se torna possível a existência de histórias de vida de sujeitos e de sociedades. O método de pesquisa adotado é a Pesquisa Qualitativa (González Rey, 2002) que propõe subsidiar estudos de processos subjetivos dinâmicos e complexos não fragmentáveis em variáveis. Como procedimento, foi realizada uma Pesquisa Bibliográfica (Marconi & Lakatos, 2011) cuja base teórica é a Psicanálise freudiana e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, especialmente em Walter Benjamin (2011). A justificativa para tal estudo nos é dada por Freud (1895/2003) ao afirmar que uma teoria psicológica necessita fornecer uma explicação da memória, sendo esta a essência do aparelho psíquico. Apresentamos a memória tal como trabalhada por Freud ao longo de sua obra, analisando-a por três vertentes: memória como estrutura, memória como fenômeno e memória pelo seu avesso, o trauma (Moreno, 2009). Em seguida, trabalhamos a memória como um fenômeno social a partir dos conceitos benjaminianos de experiência e vivência. Por último aproximamos as contribuições freudianas das benjaminianas a partir da noção de Sociedade das Sensações (Türcke, 2010), entendendo o choque e o trauma como fundadores psíquicos e civilizatórios. A partir dos dados levantados desta pesquisa, propomos três concepções de memória no âmbito individual: a memória representativa, a memória efêmera e a memória traumática. No âmbito coletivo, desenvolvemos os conceitos de memória experiencial e memória prospectiva, sendo a primeira uma possibilidade de expressão e construção cultural em declínio na contemporaneidade; e a última, uma possibilidade de entendimento de expressão e construção da memória coletiva contemporânea que demanda atualizações teóricas e conceituais, dado o descompasso entre os conceitos clássicos de memória e algumas características da cultura ocidental atual. Deparamo-nos com a necessidade de um conceito de memória que subverta a noção tradicional de tempo, retirando passado como orientador absoluto das construções narrativas atuais, inserindo também o presente e o futuro como tempos fundamentais à memória humana.

Palavras-chave: Memória. Experiência. Trauma. Psicanálise. Teoria Crítica. Tempo.

The potentialities of memory: experience, trauma and contemporaneity

ABSTRACT

This study investigated and presented the memory as a constitutive and constituent phenomenon of the psychic apparatus by which one apprehends experiences while these constructs one, dialectically. The memory as addressed goes beyond the definition contained in the dictionaries which define it as recording, storage and recall of information. We conceive memory as a vital and essential concept to any notion of individuality or uniqueness, in view of it is only the memory that makes possible the very existence of stories of individuals and societies. The research method adopted is Qualitative Research (González Rey, 2002) which proposes to support studies of non fragmentable variables in dynamic and complex subjective processes. As procedure, we have done a Bibliographical Research (Marconi & Lakatos, 2011) whose theoretical basis is Freudian Psychoanalysis and the Frankfurt School of Critical Theory, especially in Walter Benjamin (2011). The reason for such a study is given to us by Freud (1895/2003) himself by stating that a psychological theory needs to provide an explanation of memory, which is the essence of the psychic apparatus. At first, we present the memory as addressed by Freud throughout his work, analyzing it through three aspects: memory as a structure, memory as a phenomenon and memory and its opposite, the trauma (Moreno, 2009). Afterwards, we approached memory as a social phenomenon as from Benjamin's concepts of enduring experience and fleeting experience/ephemera. At last we relate the Freudian contributions to Benjamin's through the notion of Sensation Society (Türcke, 2010), understanding the shock and trauma as psychic and civilizing founders. From the data collected, we propose three concepts of memory at the individual level: representative memory, ephemeral memory and traumatic memory. At the social level, we propose the concepts of experiential memory and prospective memory, the first being a declined possibility of cultural expression and construction in the contemporary; and the latter one, a chance of understanding the contemporary expression and construction of social memory which requires theoretical and conceptual updates, given the gap between the classical concepts of memory and some characteristics of modern Western culture. We have been faced with the need of a concept of memory which subverts the traditional notion of time, removing the past as the absolute leader to the current narrative constructions, introducing the present and the future as fundamental times to human memory as well.

Keywords: Memory. Enduring Experience. Trauma. Psychoanalysis. Critical Theory. Time.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	De uma experiência cinematográfica à investigação científica.....	10
1.2	A memória mítica	14
1.3	O objeto de estudo e a metodologia qualitativa.....	16
2	PSICANÁLISE E MEMÓRIA	22
2.1	A memória estrutural	23
2.2	A memória enquanto fenômeno.....	44
2.3	Trauma e memória.....	55
2.4	A memória multifacetada	62
3	EXPERIÊNCIA E MEMÓRIA NA CONTEMPORANEIDADE	67
3.1	Experiências e vivências	67
3.2	Narração e informações liquefeitas.....	76
3.3	Memórias coletivas: um esboço.....	94
4	A FISIOANTROPOLOGIA DA MEMÓRIA	97
4.1	A sensação do momento	98
4.2	Tempos traumáticos	107
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
	REFERÊNCIAS	117

1 INTRODUÇÃO

1.1 De uma experiência cinematográfica à investigação científica

O interesse por esta pesquisa surgiu alguns anos atrás, quando me deparei com um filme finlandês do diretor Aki Kaurismäki intitulado *Mies Vailla Menneisyttä*, traduzido por “O Homem Sem Passado” (2002). O enredo deste filme é bastante simples: logo após sua chegada em Helsinque de trem, um homem é surrado brutalmente a ponto de perder a memória. O protagonista é violentado de tal forma que se torna incapaz de lembrar-se do próprio nome, de quem é, ou de qualquer outra informação sobre seu passado ou sobre si mesmo. Passa, então, a ter dificuldades para arranjar um emprego ou um apartamento para morar. De fato, ele nem ao menos sabe para onde ir ou o que fazer, poisse encontra, no sentido mais pleno da palavra, perdido.

O desfecho da história não foi o que mais me impactou. O que ficou para mim desta experiência cinematográfica foi uma grande constatação: ao perder a memória, o indivíduo perde-se completamente. Já não tem qualquer noção de si, de sua personalidade ou outras referências do mundo. Ao perder uma capacidade cognitiva, perdeu junto com esta, boa parcela de sua humanidade. Percebi, então, que a memória não é “apenas” uma função pela qual podemos acessar registros do passado; é uma função fundamental inclusive para a consciência de si que o ser humano possui – capacidade esta aparentemente exclusiva do *homo sapiens*. Ao pensar em nós mesmos, ao pensar quem somos, de que gostamos, a que aspiramos, necessariamente precisamos ter uma noção de nós mesmo, noção esta composta por inúmeras ideias ou representações. Tais representações não são apenas elementos dados na imediatez do momento da consciência, mas sim, construções históricas individuais e também sociais que estão inscritas na nossa memória e a partir delas podemos nos referenciar e nomear o mundo que nos cerca. A partir destas reflexões, percebi que não podemos falar de uma Psicologia, de uma individualidade, ou até mesmo de uma humanidade nas quais a memória não seja um elemento primordial.

Tal constatação não se restringe ao âmbito da individualidade, afinal, somos seres sociais, e nossa socialização também é um referencial que nos marca profundamente, quer reconhecemos isto, quer não. Toda cultura possui seus elementos que somente se mantêm se forem preservados, registrados (materialmente ou não), memorizados. Sem memória, portanto, também não há uma sociedade.

Estas reflexões me ocorreram justamente num período em que eu estava terminando a minha graduação em Psicologia. Neste momento percebi: na linha teórica que embasava a minha formação e minha futura profissão – a Psicanálise – não me havia sido apresentada a memória sendo uma função tão importante para a constituição de sujeito, como eu constataria a partir do filme. Apenas me ocorria, dentro desta teoria, um conceito que é quase o oposto da memória: o recalque. Enquanto a memória inicialmente seria a capacidade de armazenar e evocar recordações, o recalque é uma tentativa do sujeito de afastar ou manter no inconsciente determinadas representações (como pensamentos, imagens e recordações) ligadas a uma pulsão, uma energia psíquica (Laplanche & Pontalis, 1985). Tal conceito para a psicanálise é de extrema importância, sendo este o mecanismo central da neurose, pilar do paradigma psicanalítico. Entretanto, sabemos que não só de recalques um sujeito se constitui. Para além destas representações inacessíveis, ainda há muitas outras representações nos sujeitos as quais não me eram muito claras dentro desta perspectiva teórica. Afinal, o próprio Freud (1914/2006g) afirma que, embora tudo que seja recalcado seja inconsciente, nem tudo que é inconsciente trata-se de conteúdos recalcados. Foi então que, na ausência de um entendimento mais aprofundado do funcionamento da memória, percebi que um olhar a essas outras representações também precisava ser lançado. No decorrer desta que agora apresento pude perceber que o recalque não se exclui da memória, pois esta o comporta juntamente com essas outras representações as quais me referi e também elementos psíquicos que não são representáveis nem recalcados. Este é o momento em que chego ao conceito de trauma. Mas por enquanto, deixemos esta discussão em suspenso.

Foi através deste percurso que se delimitou o objeto de estudo desta pesquisa: a memória na perspectiva psicanalítica. Afinal, estas reflexões brevemente apresentadas que suscitaram a motivação pessoal para adentrar em tal assunto não são destituídas de interesses acadêmicos em ampliar estas formulações teóricas, que aparentemente estariam negligenciadas pela teoria.

Ao pesquisar sobre o tema, uma dificuldade inicial se me apresentou ao constatar que Freud não apresenta uma definição específica de como a Psicanálise entende a memória. Contudo, podemos perceber, ao longo de seus escritos sobre o psiquismo, que o autor em alguns momentos entende este termo numa perspectiva próxima à forma como o entendemos em nossa linguagem cotidiana. Segundo o dicionário Houaiss da Língua brasileira (2004), utilizamos o termo *memória* para referenciarmo-nos a uma “. . . Faculdade de conservar e lembrar estados de consciência passados e tudo quanto se ache associado aos mesmos” (p.1890). Se formos resgatar este termo em sua etimologia, constataremos que sua definição

atual em muito pouco difere da sua origem. Segundo Cunha (1986), memória significa “lembrança, reminiscência. Do latim *mēmōria*, de *memor -ōris* ‘que se lembra, relacionado com *meminesse*’” (p. 512). Do grego, a palavra deriva do verbo *mimnēskein*, que significa “lembrar-se de” (Rosário, 2002). Poderíamos assim adotar num momento inicial como definição de memória o fenômeno de registro e armazenamento de experiências vividas por um indivíduo, bem como sua capacidade de reviver algumas dessas experiências, incluindo todos os mecanismos que possibilitam esse processo.

Entendemos, contudo, que esta definição de memória carrega em si um entendimento deveras restrito. Ao pensarmos em memória unicamente como registro, armazenamento e evocação de uma informação, não contemplamos todas as implicações e a importância que esta função desempenha na construção da individualidade humana, na tomada de consciência de si, e na construção da história social dos homens. Como podemos pensar numa definição de memória que a contemple em toda a sua potência? Seria a memória apenas registro e evocação? Como podemos estabelecer uma concepção de memória que contemple todas as reflexões suscitadas em mim pelo filme?

Logo chegaremos lá!

Nesta mesma graduação, a partir das discussões de sala de aula e principalmente das discussões do projeto extracurricular¹ do qual eu faço parte, pude perceber que a psicanálise é uma teoria que nos permite entender o homem individualmente. Porém, esta mesma teoria preconiza que o homem nunca se constitui sozinho, isolado e a-historicamente. O próprio Freud (1921/2006i) é categórico ao afirmar que

algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (p. 81).

Evidencia-se, então, que o ser humano se constitui necessariamente em (e a partir de) uma coletividade. Sendo também as sociedades dinâmicas, estando em constantes mudanças, estas sempre produzem sujeitos cujos modos de ser e estar no mundo são diretamente influenciados por seu momento histórico-social. Desta forma, uma Psicologia individual enquanto ciência isolada apresenta dificuldades em entender um indivíduo em sua complexidade, pois não existe um indivíduo que possa ser entendido a fundo sem que se

¹ Refiro-me ao Projeto de Pesquisa e Extensão “Phenix – A Ousadia do Renascimento do Indivíduo Sujeito, parte III” do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá

considere o vivo contexto no qual se encontra. Necessita-se, também, de um olhar sociológico para este indivíduo, dada a característica social que lhe é ontológica, de acordo com a própria Psicanálise.

Para poder melhor entender este contexto histórico no qual nos inserimos atualmente, utilizamos os autores da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, corrente teórica que também me acompanhou durante a minha graduação em Psicologia. No projeto Phenix sempre estudamos autores em diálogo com a Psicanálise freudiana e com autores contemporâneos. Certamente ambas as correntes teóricas não dão conta da complexidade humana, mas como projeto de pesquisa, precisamos de recortes, de delimitações.

Ao concebermos a Psicanálise como uma teoria que entende o homem como um ser que se desenvolve a partir das suas experiências com o mundo externo (Freud, 1921/2006i), bem como entendemos o psiquismo humano como sendo formado essencialmente pela memória (Freud, 1895/2003), objetivamos nesta pesquisa estudar a memória enquanto um fenômeno/função constituinte do aparelho psicológico, através da qual o sujeito apropria-se de experiências ao mesmo tempo em que essa apropriação lhe permite constituir-se em sua humanidade, dialeticamente.

Ao entendermos que o conteúdo que compõe a nossa mente, e até mesmo a nossa consciência, não se restringe às percepções sensoriais imediatas, mas também – e principalmente – esta é composta pelas nossas experiências anteriores e pela articulação destas com o momento presente, evidencia-se a fundamental importância da memória nos processos psíquicos. Sem esta capacidade, o sujeito seria incapaz de reconhecer-se como um ser singular e histórico, pois se limitaria às sensações imediatas do que está presenciando. Sem uma noção histórica de si, sem o passado para dar significados às suas experiências, bem como o reconhecimento de outros integrantes da construção coletiva deste passado, o indivíduo estaria fixado num estágio de narcisismo primário² no qual seria incapaz de discernir o que faz parte do seu eu e o que faz parte do mundo externo.

Maria Rita Kehl (2009) afirma que a memória é o que nos possibilita, seja individualmente, seja coletivamente, ter uma noção do tempo e de sua passagem, ter uma noção de continuidade entre os inúmeros instantes que compõem a vida. Como já mencionado acima, é a memória que possibilita termos uma concepção de si, enquanto indivíduos e

² Para Laplanche & Pontalis (1985), o termo narcisismo primário tem acepções muito diversas, inclusive na obra de Freud, o que dificulta uma definição unívoca mais precisa. Aqui usaremos tal expressão como um estado rigorosamente anobjetal ou, pelo menos, indiferenciado, sem divisão entre um sujeito e um mundo exterior.

enquanto sociedade: “. . . ela funciona como garantia de que algo possa se conservar diante da passagem inexorável do tempo que conduz tudo o que existe em direção ao fim e à morte” (p. 127).

Levando em consideração tais constatações, a justificativa para o estudo da memória nos é reforçada pelo próprio Freud (1895) ao afirmar que “uma teoria psicológica de alguma relevância tem de fornecer uma explicação da ‘memória’” (p. 178). Garcia-Roza (2008), complementando os dizeres de Freud, afirma sobre a memória:

Sem a capacidade de armazenar informações, o aparelho [psíquico] ficaria reduzido a um mero condutor, algo semelhante a um fio que conduz energia elétrica mas que não é capaz de armazená-la. Sem a *memória*, o aparelho sequer seria um ‘aparelho’, isto é, algo composto de partes distintas, limites definidos e de um princípio de funcionamento que não fosse o da mera descarga, (p. 94, grifo nosso).

Apesar do reconhecimento da necessidade de tal estudo, o autor não se dedicou mais detidamente à memória e ao seu funcionamento durante todas as décadas nas quais a Psicanálise se desenvolvia e se consolidava. Apenas o fez secundariamente, em articulação com outros temas relacionados ao funcionamento do psiquismo. Uma exceção se faz nos primeiros anos de estudo de Freud, quando a memória era um tema central em suas formulações.

1.2 A memória mítica

Reafirmamos a concepção de que todo fenômeno traz consigo sempre uma multiplicidade de facetas e de entendimentos em que podemos nos apoiar. Não se pretende com esta pesquisa manter uma visão unilateral, nem almejar uma verdade última sobre a memória, mas sim, contribuir para a ampliação do entendimento de um fenômeno humano. Antes finalizarmos esta apresentação para em seguida apresentarmos nossa pesquisa, gostaríamos de explicar sobre nosso objeto de estudo a partir de outro campo do conhecimento – a mitologia – para melhor ilustrar a complexidade da memória, e também para explorar uma concepção de memória que transcenda a simples definição constante nos dicionários, em que esta é entendida unicamente como uma dentre várias outras funções específicas da mente do ser humano.

Na mitologia grega, a memória é personificada pela deusa Mnemósine, filha da deusa primeira, Gaia – representante da Terra – e de Urano, o deus representante do Céu. Este casal

não possuía apenas Mnemósine como filha, mas sim, vários outros deuses. Um dos irmãos de Mnemósine, o deus Cronos, representante do Tempo, destrona o seu pai do poder para instaurar um novo governo, despótico, o qual, por sua vez, num combate terrível também é destronado posteriormente por seu filho Zeus. Durante a celebração desta posse, por nove noites, Zeus se une a Mnemósine, sua tia, e desta união nascem nove filhas, nove cantoras divinas: as nove Musas. Cada uma destas cantoras tinha como função presidir e representar as diversas formas de pensamento, tais como a sabedoria, a eloquência, a persuasão; de ciências como a matemática, a história e a astronomia; e de artes como a dança e a poesia (Rosário, 2002).

Essas musas, filhas de Mnemósine, eram cantoras e sua mãe coordenava o seu coro. No momento em que a deusa da memória rege o coro das musas representantes dos demais atributos humanos surge a poesia. Este canto poético e divino sempre fazia menção ao tempo: glorificava o futuro e o passado dos indivíduos. A poesia, então, neste contexto era uma estratégia de mediação e integração do passado com o presente dos indivíduos. Segundo o mito, ao ouvir esse canto das musas, ao indivíduo comum era dada a possibilidade de romper com os limites estreitos de suas possibilidades físicas de visão e de movimento. Este indivíduo comum podia, então, transcender suas fronteiras geográficas e temporais, que de outra forma permaneceriam restritas. Era-lhe possibilitado vislumbrar fatos, figuras e mundos que, pelo poder deste canto, tornavam-se audíveis, visíveis e presentes. Com a palavra cantada, o poeta possui o poder de ultrapassar e superar os limites espaciais e temporais, poder este lhe imputado por Mnemósine, através das palavras cantadas das musas (Rosário, 2002).

De acordo com a autora, a poesia, fruto da regência da Mnemósine com as musas, orienta-se sempre para o passado, o qual também era entendido como o tempo original. Não é, contudo, um passado qualquer que era referenciado no canto das musas, mas sim aquele passado que contempla “. . . a própria possibilidade de ser do mundo, o próprio momento gerador cujas conseqüências se vêem no mundo presente, neste mundo visível em que vivemos” (Rosário, 2002, s/p). Esta concepção de passado o vislumbra não como algo alheio ao presente, mas como uma história viva que, mesmo estando no passado, se faz presente por uma continuidade temporal que nunca se interrompe, a não ser didaticamente.

Este canto, então, contemplava vários níveis do ser e do tempo: desde suas origens até o presente vivido. Desta forma, o canto das musas é uma forma de “. . . conhecimento e revelação do mundo” (Rosário, 2002, s/p). Por meio do canto, os humanos podiam entender a passagem do tempo e se reconhecer nela. O indivíduo podia perceber-se como um elo de uma corrente que é maior que sua própria existência finita.

Dentro do contexto mítico, o ato de lembrar-se, representado pela memória, tem como intuito o resgate de um momento originário para torná-lo eterno, de modo a transcender as vivências de um presente ordinário, fadado a um evanescimento indiferente. A grande glória de um herói era ser lembrado. A recordação, então, é um resgate da continuidade do tempo, a fim de que este não se perca num passado esquecido. O valor da memória se dá em sua possibilidade de escrita da história do mundo para a apropriação humana.

...o papel da memória não é apenas o de simples reconhecimento de conteúdos passados, mas um efetivo reviver que leva em si todo ou parte deste passado. É o de fazer aparecer novamente as coisas depois que desaparecem. É graças à faculdade de recordar que, de algum modo, escapamos da morte que aqui, mais que uma realidade física, deve ser entendida como a realidade simbólica... *O lugar da memória é, pois, o da imortalidade.* (Rosário, 2002, s/p, grifos nossos).

A partir do mito, podemos entender de forma alegórica que a memória (Mnemósine) é filha da primeira força criadora do mundo (Gaia e Urano), e também é irmã do tempo (Cronos). Não podia ser diferente: a memória só pode nascer no momento no qual surge o tempo, afinal, eles são inseparáveis. O tempo inaugura a memória enquanto esta inaugura aquele. A partir da união amorosa com o filho do tempo (Zeus), a memória gera entidades (as Musas) que representam o pensamento, a arte e a ciência, ou seja, atributos que podem diferenciar os homens dos demais animais. Pode-se entender, a partir da mitologia, que a nossa história, ou, indo mais além, a própria humanidade e seus atributos são filhos da memória.

Certamente a concepção de memória presente na mitologia grega não corresponde mais fielmente aos modos como ela é entendida hoje. Numa sociedade na qual a ciência, em detrimento do mito, rege – ou pretende reger – o nosso modo de ser, estar e entender o mundo, a memória hoje é mais entendida a partir de seus componentes fisiológicos, psicológicos e sociológicos, sendo entre essas duas últimas áreas que este trabalho transita. Contudo, mantemos a convicção de que mesmo apartados culturalmente deste mito grego dificilmente podemos afirmar que a história de Mnemósine nada tem a nos dizer sobre a memória humana em nossos tempos, ainda que de forma alegórica.

1.30 objeto de estudo e a metodologia qualitativa

Para o presente estudo, que visa entender a memória e suas possíveis manifestações na atual sociedade, optamos pelo método da Pesquisa Qualitativa, tal como é entendido por

González Rey (2002). Tal método tem como fundamento a epistemologia qualitativa que, segundo o autor, é uma proposta de dar subsídios ao estudo da subjetividade, sendo esta uma parte constitutiva do indivíduo e também das diferentes formas de organização social nas quais este se insere. Mas, como o autor define a subjetividade?

Para este, na linguagem do senso comum, o termo se refere aos processos relacionados ao mundo interno do sujeito, sendo que nas ciências a teoria que se tornou referência universal por muito tempo para tal estudo é a psicanálise. González Rey (2002), contudo, propõe o conceito de subjetividade com uma significação mais ampla que sua definição na linguagem usual:

. . . a subjetividade é um sistema complexo de significações e sentidos subjetivos produzidos na vida cultural humana, e ela se define ontologicamente como diferente dos elementos sociais, biológicos, ecológicos e de qualquer outro tipo, relacionados entre si no complexo processo de seu desenvolvimento (pp. 36-37).

Em tal definição, estão presentes dois aspectos essenciais para a constituição da subjetividade: o individual e o social. Estes não são entendidos como entidades completamente opostas, mas sim a partir da sua relação recíproca ao longo do desenvolvimento dos indivíduos.

Desta forma:

A subjetividade individual é determinada socialmente, mas não por um determinismo linear externo, do social ao subjetivo, e sim em um processo de constituição que integra de forma simultânea as subjetividades social e individual. O indivíduo é um elemento constituinte da subjetividade social e, simultaneamente, se constitui nela (González Rey, 2002, p. 37).

Ao pensarmos nas subjetividades individuais, nesta linha de pensamento, a subjetividade social não é desconsiderada. Negar a complexidade dos âmbitos histórico e social que atravessam as subjetividades individuais constituiria, então, um erro metodológico. A subjetividade é um sistema “. . . processual, plurideterminado, contraditório, em constante desenvolvimento, sensível à qualidade de seus momentos atuais, o qual tem um papel essencial nas diferentes opções do sujeito” (González Rey, 2002, p. 37). Por este motivo, torna-se infecunda toda a tentativa de estabelecer invariantes estruturais que permitam formulações universais sobre a natureza humana. O sujeito é histórico, pois sua condição atual representa uma síntese dos fatos ocorridos ao longo do tempo, ao mesmo tempo em que é social, pelo fato de sua vida se constituir e ser significada a partir de um contexto cultural de coletividades. O conceito de subjetividade, então, é o que permite articular e situar os elementos psíquicos mais parciais e fragmentados de um indivíduo com os processos sociais

mais abrangentes e complexos, dada a íntima relação que estes dois sistemas possuem entre si (González Rey, 2002) – ainda que os fenômenos psicológicos e os fenômenos sociais não sejam indiferenciados e redutíveis um ao outro, ou seja, psiquismo e sociedade são objetos distintos para a ciência.

A partir, então, da definição de subjetividade, sendo esta o objeto de estudo da pesquisa qualitativa, partimos para a definição de *pesquisa qualitativa*. No âmbito das ciências psicológicas a pesquisa qualitativa não se trata apenas de um mero abandono do recurso numérico/estatístico para o entendimento do fenômeno psíquico; trata-se essencialmente de uma postura de entendimento do seu objeto de estudo, em que o objetivo da pesquisa não é mais a descrição, a predição e o controle. A crítica não é endereçada ao instrumento mensurador em si, mas sim, à forma pela qual este tem sido usado e o que se propõe a avaliar. O que a pesquisa qualitativa almeja é a “. . . busca [d]a explicação de processos que não são acessíveis à experiência [no sentido empirista], os quais existem em inter-relações complexas e dinâmicas que, para serem compreendidas, exigem o seu estudo integral e não sua fragmentação em variáveis” (González Rey, 2002, p. 50).

A epistemologia qualitativa tem como base três princípios fundamentais. O primeiro destes preconiza que *o conhecimento é uma produção construtiva/interpretativa*, ou seja, a construção de um conhecimento não é meramente a descrição objetiva de uma realidade independente da visão de um observador, mas sim, produzir conhecimentos é necessariamente produzir interpretações da realidade percebida, ou seja, dar significados humanos e subjetivos ao seu objeto de estudo. Produzir conhecimento é fazê-lo a partir do entendimento (capacidades e limitações) do pesquisador. Abandona-se com este princípio a pretensão de apreensão da realidade como algo independente do olhar humano.

O segundo princípio salienta o *caráter interativo do processo de produção do conhecimento*. A partir desta premissa entendemos que o pesquisador, ao entrar em contato com o seu objeto de estudo – no caso, a subjetividade –, está, através de sua relação com este, *o modificando*. Isto significa dizer que o objeto, ao ser delimitado como tal e pesquisado, não é mais de determinada forma por si, mas sim, o é também na sua relação e a partir da sua relação com o pesquisador. Pesquisar é conhecer e ao mesmo tempo modificar este objeto. A partir deste princípio, a ideia de neutralidade em pesquisa qualitativa é inconsistente, dado o entendimento que o próprio ato da pesquisa já influencia a constituição do seu objeto. A própria Psicanálise, ao apresentar os conceitos de *transferência*, *contratransferência* e *interpretação*, já admite a não neutralidade da forma como o ser humano se apresenta ao pesquisador, seja num contexto analítico ou científico.

Por fim, há o princípio da *significação da singularidade como nível legítimo da produção do conhecimento*: a ciência desde o seu nascimento até nos dias atuais, incluindo as vertentes positivistas, almeja atingir um patamar de universalidade na produção do conhecimento. Entretanto, dada a compreensão de que o objeto de estudo dentro da perspectiva qualitativa é dinâmico, leis imutáveis não se sustentariam. A produção do conhecimento deve ser feita sempre com a concepção de que este diz respeito a uma realidade específica, delimitada por um contingente histórico e social; abandonando pretensões de se ter alcançado uma suposta verdade última sobre seu objeto de estudo. Entendemos que este reconhecimento das limitações do saber científico é justamente o que estimula a construção contínua da ciência. Afinal, se a realidade nunca será apreendida em sua totalidade, dado o caráter dinâmico e não universal desta, sempre haverá novos olhares a lhe serem lançados. Com este princípio o autor defende a realização de estudos cujo foco se dê mais na interpretação e menos na quantificação das informações.

Como González Rey (2002) ressalta, a adoção da pesquisa qualitativa como método de produção do conhecimento não é uma opção meramente instrumental, mas principalmente a escolha por uma postura epistemológica, teórica e política que diverge das tendências hegemônicas na produção científica. Entendemos também que a opção por tal método de pesquisa está em consonância com os principais autores utilizados nesta pesquisa, quais sejam: Sigmund Freud e Walter Benjamin.

Muito embora Freud (1895/2003), desde o início do desenvolvimento de sua teoria até em seus últimos trabalhos, tenha explicitamente assumido que a Psicanálise era uma proposta de ciência naturalista para a Psicologia, em vários momentos de seu desenvolvimento teórico, como no texto *Além do Princípio do Prazer*, reconhece o caráter subjetivo da produção do conhecimento. González Rey (2002) afirma: “A epistemologia freudiana nos reporta a uma forma de produção qualitativa do conhecimento, em que se destaca seu caráter interpretativo, singular e em permanente desenvolvimento, assim como o papel do sujeito como produtor do conhecimento” (p. 15).

Dentro da perspectiva da Pesquisa Qualitativa, neste trabalho o procedimento adotado é de uma *pesquisa bibliográfica*, que, segundo Marconi e Lakatos (2011), consiste numa revisão de uma ampla bibliografia já publicada em relação ao tema de estudo, desde artigos, livros, periódicos, teses e dissertações, entre outros. Esta técnica permite ao pesquisador não somente realizar uma compilação do material publicado, mas também explorar novas áreas onde os problemas não foram suficientemente trabalhados, bem como estabelecer novas conexões entre as teorias já formuladas. Nas palavras das autoras, “a pesquisa bibliográfica não é mera

repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (Marconi & Lakatos, 2011, p. 57).

Podemos entender que a pesquisa bibliográfica tem como ponto de partida a(s) teoria(s) utilizada(s) para a realização da referida pesquisa. Em relação à teoria, González Rey (2002) afirma que esta

. . . representa um processo vivo, em desenvolvimento e construção. Não representa um marco acabado, *a priori*, e estático, em relação ao qual têm de adquirir sentido de forma direta as mais diferentes informações procedentes do momento empírico. Quando a teoria se apresenta como marco invariável, converte-se em doutrina que conduz à dogmatização de seus princípios, o que tem sido um fenômeno generalizado nas ciências sociais e humanas. (p. 61)

É, então, com a concepção de que as teorias não são sistemas acabados, mas sim, em movimento que esta pesquisa se desenvolve, como uma proposta de contribuição à produção teórica nos estudos da memória no contexto histórico atual. Mantemos a perspectiva de que as teorias, além de não serem acabadas, também não são fechadas entre si, logo permitem a interlocução entre autores de áreas de conhecimento diversas, tais como Sigmund Freud e Walter Benjamin.

Como já exposto, o objeto de estudo desta pesquisa, através do qual esta articulação teórica será realizada, é a memória. De forma mais específica, podemos dizer que o objetivo desta pesquisa é entender o fenômeno humano da memória em sua articulação teórica entre a Psicanálise freudiana – teoria que estuda a subjetividade através do indivíduo e da cultura, levando em consideração as pulsões e o inconsciente – e a Teoria Crítica benjaminiana – que entende a subjetividade a partir do conceito de *experiência*, conceito que integra a historicidade no indivíduo com a sua tradição cultural.

Para alcançar este objetivo, o seguinte caminho é trilhado: A primeira seção foi reservada para a apresentação do nosso objeto de estudo pela ótica psicanalítica. O material elencado são textos freudianos que abordam memória como tema central ou secundariamente, bem como de contribuições de comentadores das posições trazidas por Freud. Nesta seção memória é entendida como um conceito psicológico sob três perspectivas: a partir do seu sentido estrutural, ou seja, como uma parte do aparelho psíquico; do seu sentido fenomênico, ou seja, a partir de sua dinâmica; e a partir de uma lógica avessa: o trauma (Moreno, 2009).

Na seção seguinte trabalhamos a memória a partir de uma perspectiva sociológica. É feita uma caracterização da sociedade atual, partindo das proposições de Walter Benjamin, principalmente a partir de seu conceito de *deexperiência*, que nos permite uma compreensão do modo como ser humano na modernidade se relaciona com sua história e, conseqüentemente, o papel que a memória representa nesta sociedade. Ao final, propomos conceitos de memória não mais no âmbito psicológico, como na seção anterior, mas sim, trabalhamos a memória como um fenômeno coletivo.

Por fim, na última seção estreitamos as relações conceituais entre Freud e Benjamin, atualizando-os, a partir das contribuições de Christoph Türcke (2010), que entende a psicodinâmica dos indivíduos nos dias de hoje a partir dos conceitos de sensação e trauma, conceitos estes que nos desafiam a repensar a memória como até então a entendemos.

2 PSICANÁLISE E MEMÓRIA

“...*Que o esforço pra lembrar*
É a vontade de esquecer.
E isso por quê?
Diz mais.”
 (Rodrigo Amarante)

Apesar de evidenciada a importância do estudo da memória para uma melhor compreensão dos processos mentais, este objeto foi estudado a fundo por Freud apenas no início da teoria psicanalítica, sendo a memória posteriormente abordada apenas de forma secundária em suas formulações sobre o psiquismo. Contudo, mesmo que marginal, este tema sempre esteve presente, desde o início até o final das obras do autor. Caropreso (2012) aponta que: “as várias versões dos ‘aparelhos’ freudianos – o ‘aparelho de linguagem’, o ‘aparelho neuronal’ e as duas versões do ‘aparelho psíquico’ – são, sobretudo, teorias sobre a memória” (p. 99). Estes quatro aparelhos que a autora aborda são, respectivamente: o psiquismo segundo o texto *Sobre as Afasias* (1891), o psiquismo segundo o texto *Projeto de uma Psicologia* (1895), a primeira tópica freudiana inaugurada com o texto *A Interpretação dos Sonhos* (1900) e a segunda tópica freudiana apresentada em *O Eu e o Isso* (1923).

Freud não propõe, contudo, uma delimitação precisa do que seja a memória nas suas formulações teóricas, exceto no texto sobre o aparelho neuronal. Laplanche e Pontalis (1985) fizeram uma primeira sistematização dos principais conceitos psicanalíticos, dentre os quais *memória* não se inclui. O conceito que mais intimamente se aproxima deste termo é o *traço mnêmico* (ou *mnésico*). Segundo os autores, este conceito refere-se a uma:

Expressão utilizada por Freud ao longo de toda a sua obra, para designar a forma como os acontecimentos se inscrevem na memória. Os traços mnésicos são, segundo Freud, depositados em diversos sistemas; subsistem de forma permanente mas só são reactivados depois de investidos (Laplanche & Pontalis, 1985, p. 665).

Como podemos observar, o termo *traços mnêmicos* refere-se aos conteúdos da memória, ou seja, às informações que compõem a nossa memória os quais são passíveis de serem trazidas à consciência. Entretanto, este conceito não nos define o que é memória para Freud, nem tampouco como esse fenômeno ocorre intrapsiquicamente. Como, então, essa

realidade é apreendida e desenvolvida pelo indivíduo, inserindo-se como componente do psiquismo?

2.1 A memória estrutural

Para iniciarmos, então, o estudo da memória, faremos uma apresentação do aparelho psíquico tal como postulado por Freud no texto *Projeto de Uma Psicologia* (1895/2003). O psiquismo, tal como foi apresentado neste texto, servir-nos-á de base para o entendimento da memória, pois “o *projeto* de 1895 é, . . . o grande texto freudiano sobre o ego, reflexão muito mais centrada nesse problema [identificação] que qualquer outro texto posterior a Freud, inclusive o *Ego e o Id*” (Laplanche, 1985, p. 60). O desenvolvimento das primeiras representações psíquicas – ou seja, o desenvolvimento da memória – é basicamente o mesmo processo de desenvolvimento do próprio aparelho psíquico. Afinal, memória e aparelho psíquico, neste texto são quase correspondentes.

Logo de início, no texto acima mencionado, Freud (1895/2003) nos alerta:

. . . uma característica principal do tecido nervoso é a *memória*, isto é, em termos bastante genéricos, a capacidade de ser alterado permanentemente por processos únicos, o que dá um contraste muito acentuado com o comportamento de uma matéria que deixa passar um movimento ondulatório e a seguir retorna ao seu estado inicial (p. 178, grifos nossos).

Esta “matéria” que deixa passar um movimento ondulatório refere-se a organismos mais simples, como bactérias e outros, os quais unicamente reagem ao meio externo, porém são incapazes de extrair qualquer tipo de aprendizagem ou modificação a partir de acontecimentos deste meio externo. Refere-se também à percepção humana, distinta da memória, que será apresentada em seguida. Podemos entender, então, que a memória implica na capacidade do indivíduo em deixar-se modificar por acontecimentos externos e/ou internos, e constituir-se a partir dessas mudanças.

Para esboçar uma proposta de entendimento do aparelho psíquico Freud (1895/2003) levanta dois postulados: o postulado da quantidade (Q)³ – fundamento do ponto de vista econômico ou energético; e o postulado do neurônio – fundamento do ponto de vista tóxico

³ Aqui, o termo *quantidade* (Q) referir-se-á sempre à energia psíquica de modo geral. Para tal energia, Freud ora utiliza-se da abreviatura Q para designar a energia que circula o sistema nervoso de forma genérica, ora ele faz uma diferenciação entre Q e Q η , sendo a primeira de fonte exógena e a segunda de fonte endógena. Porém, “o emprego que Freud faz desses termos nem sempre é livre de ambigüidade” (Garcia-Roza, 2008. p. 82). Como nesta pesquisa tal diferenciação não se faz relevante, utilizar-se-á apenas a abreviatura Q para a energia psíquica de ambas as fontes.

ou estrutural. É com a dinâmica destes dois postulados, energia psíquica e estrutura neuronal, em que sua concepção se delineia e é a partir destes dois postulados que se pode entender a interação entre os três sistemas psíquicos: memória, percepção e consciência.

Para tratar de Q, da energia psíquica, Freud (1895/2003) postula o *princípio da inércia* que preconiza que “o neurônio aspira libertar-se de Q” (p. 176). Desta forma, a princípio, todo neurônio tende a liberar-se de toda energia que recebe, evacuando-a completamente, passando-a a outro neurônio. O modelo de veiculação da energia prototípica do princípio da inércia é o arco-reflexo: o organismo recebe um estímulo externo e imediatamente emite-se uma reação motora que o descarrega, sem que haja uma intencionalidade ou consciência de tal reação. Após o estímulo-reação, em nada o organismo modificou-se, bem como nenhuma carga energética ficou retida.

Este princípio da inércia funciona pelo *processo/função primária* da mente. A função primária visa manter a imobilidade do sistema, sua não modificação ou adaptação frente a uma realidade, seja ela externa ou interna. Isoladamente, esta função aplica-se apenas a um ser fictício, ou seja, é um postulado teórico utilizado apenas para apresentar uma tendência de Q (Gabbi Jr, 2003) que por si só não contempla o funcionamento energético em toda sua complexidade. Como, então, esse princípio isoladamente não se sustenta, Freud (1895/2003) vê-se obrigado a postular um segundo princípio, o *princípio da constância*. Estes dois princípios não se anulam: eles coexistem enquanto tendências antagônicas que servem para alcançar objetivos distintos:

. . . o princípio da inércia é violado desde o começo segundo uma outra relação. Com a complexidade [crescente] do interior [do organismo], o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento corporal, estímulos endógenos que devem ser igualmente eliminados. . . O organismo não pode escapar deles, como no caso dos estímulos externos, não pode utilizar sua Q para fuga de estímulo. Eles só cessam sob condições determinadas que têm que ser realizadas no mundo externo; por exemplo, o carecimento de alimento. Para poder executar essa ação, que merece ser chamada de *específica*, é preciso um desempenho independente de Q η ' endógena; em geral [é] superior a ela, pois o indivíduo está colocado sob condições que podem ser designadas como *necessidades da vida*. (pp. 176-177, grifos do autor)

O princípio da Inércia, então, de forma isolada, abarcaria somente organismos extremamente simples, o que não é o caso do psiquismo humano. Este psiquismo apenas em seus primórdios é algo muito rudimentar. Conforme o indivíduo desenvolve-se, suas necessidades internas – como fome, sede, dor – fazem com que o organismo necessite abandonar sua tendência à inércia, pois necessita armazenar uma Q mínima para poder

realizar *ação específica* (Freud, 1895/2003), ou seja, satisfazer suas necessidades internas por meio da ação motora e da interação com o mundo externo.

Nós, a princípio, conseguimos reagir prontamente contra os estímulos externos, pela tendência à inércia. Se há uma luz muito forte, fechamos os olhos. Se há frio, nos arrepiamos. Por outro lado, os estímulos internossão mais complexos: necessita ter uma quantidade de energia *armazenada* no organismo para que este possa atender às exigências que lhe são intrínsecas, como a fome, a sede, a sexualidade e outras. Essas necessidades não podem ser aplacadas apenas sob um funcionamento que preconiza descarga energética, logo, pelo princípio da constância há um armazenamento de energia por parte deste neurônio. Esta Q armazenada será utilizada para atender às necessidades internas. Se o organismo é estimulado internamente pela fome, por exemplo, este precisa ter uma quantidade de Q para poder atender a sua necessidade, seja indiretamente, através de um choro, ou posteriormente, através do trabalho motor de obtenção independente de alimentos. Esta capacidade de armazenar energia, o princípio da constância, é regida pela *função secundária*, que visa “. . . conservar os caminhos de eliminação possibilitados pela realização da função primária” (Gabbi Jr., 2003, p. 29). Conservar os caminhos significa impedir o livre escoamento de energia, registrando assim o novo comportamento da energia retida.

Quanto aos neurônios, o segundo postulado elencado por Freud (1895/2003) que contempla o ponto de vista estrutural, nos é apresentado pelo autor como sendo:

. . . distintos, [porém] de mesma arquitetura, em contato por mediação de massa alheia, acabando uns nos outros como partes de tecido diverso, onde estão prefiguradas certas direções de condução, na medida em que recebem pelos prolongamentos celulares e entregam por meio dos cilindros de eixo (p. 177).

A base estrutural do aparelho psíquico são neurônios idênticos em sua forma, comunicantes entre si e veiculadores de energia. Laplanche (1985), ao falar de tais neurônios – os fundamentos materiais primordiais do aparelho psíquico – utiliza-se da letra *Y* como modelo para representá-los, pois cada unidade tem uma via de entrada de Q, como a base da letra, e duas vias de saída. Cada uma dessas saídas está em contato com a via de entrada de outro neurônio, formando assim uma cadeia, uma rede de neurônios interligados. Estes neurônios – veículos da Q nos organismos –, então, são unidades distintas umas das outras, e ao mesmo tempo idênticas em sua forma bipartida.

Combinando a noção de neurônios (estrutura) com a noção de Q (energia), obtém-se a noção de neurônio *ocupado* (Freud, 1895/2003). Dada a capacidade desses neurônios

deveicular energia (processo primário), bem como de retê-la (processo secundário), formam-se assim as *barreiras de contato*. Tais barreiras são fronteiras *entre* os neurônios e são mais ou menos *permeáveis* ou *impermeáveis*, ou seja, facilitam ou impedem o trânsito da energia. Estas facilitações ou impedimentos possibilitam que a Q que lhe é investida seja retida em um neurônio⁴, ou que siga um caminho *a* em detrimento dum caminho *b*. Essas barreiras apontam para uma diferenciação entre os neurônios que nada retém da Q que os transpassam, não havendo assim tais barreiras, daqueles que retém esta energia, modificando-se com esta, armazenando-a. A este primeiro grupo de neurônios, Freud (1895/2003) atribui a função de *percepção* (a simples transmissão de energia para um determinado sistema que a codifique) e ao segundo grupo a função da *memória*. Criam-se inicialmente duas classes de neurônios com funções distintas.

Para justificar a necessidade de diferenciar os neurônios responsáveis pela percepção e os responsáveis pela memória, Garcia-Roza (2008) ilustra-nos comparando esse sistema com as lentes de um óculos: “Se cada coisa percebida as lentes mantivessem o registro, em pouco tempo não conseguiríamos perceber mais nada; é necessário, pois, que elas se mantenham permanentemente transparentes” (p. 95). Utilizando-se desta metáfora, as lentes dos óculos seriam a percepção, cujos neurônios nada retêm e nunca se modificam, estão sempre “limpos”; e um registro fotográfico, a saber, um papel o qual foi marcado permanentemente pela luz, corresponde à memória.

Laplanche (1985) afirma que cada sistema de neurônios, encadeados em bifurcações sucessivas, é denominado por Freud por *sistema mnésico*: “Um sistema mnésico é um sistema de memória ou de recordações, mas com uma característica marcante: *nada de qualitativo nele se inscreve diretamente*” (p. 62 grifos do autor). Toda inscrição nesses neurônios se faz por uma quantidade (Q) circulante que se diferencia por escolher uma via *a* da bifurcação em detrimento de outra *b*, sendo uma facilitada e à outra imposta uma barreira. Esta diferença de vias ocorrerá sucessivamente nos neurônios seguintes, cada qual com suas facilitações. Cada recordação, assim, será registrada por essas “escolhas” numa sequência de bifurcações. Podemos entender a mente, nesta concepção, com uma analogia ao funcionamento dos computadores, sendo estes baseados num sistema binário (Laplanche, 1985). Estes sistemas mnésicos são análogos àquilo que se entende como os *traços de memória*, anteriormente

⁴ Quando falarmos de neurônio ocupado, deve-se entender que não necessariamente estejamos nos referindo a um neurônio isolado, tal como uma única célula do Sistema Nervoso, mas sim de um grupo de neurônios que são responsáveis por algum registro, alguma representação ou alguma função.

abordados. O modo como ocorrem essas escolhas, demarcando assim o caminho que a energia seguirá na sequência de bifurcações será analisado posteriormente.

Neste esquema psíquico proposto, os neurônios, então, são divididos em três sistemas distintos: os neurônios ϕ (phi), ψ (psi) e ω (ômega). O sistema ϕ diz respeito à condução de energia oriunda dos estímulos externos – as sensações – e à condução dos estímulos endógenos para o interior do aparelho psíquico. Este tipo de neurônio é o protótipo da inércia neurônica: fluxo de quantidade (Q) sem retenção. Os neurônios ψ , por sua vez, são o *centro* do aparelho psíquico, correspondem ao inconsciente e por isso também são regidos, em partes, pelo processo primário, uma vez que este sistema, em formas de facilitações de quantidade (Q), encontra-se de um lado ligado indiretamente à percepção externa pelas vias ϕ , e de outro ligado às sensações celulares do próprio corpo (Freud, 1895/2003). Ao sistema de neurônios ϕ , o autor dá o caráter de permeabilidade, enquanto ao sistema ψ , o caráter de impermeabilidade, que nada mais é do que a capacidade de reter Q. Gabbi Jr (2003) afirma que os neurônios ϕ e ψ apontam para quatro pares fundamentais de diferenças: estímulo externo e estímulo interno; percepção e memória; princípio de inércia e princípio de constância; e função primária e função secundária.

Assim, a teoria das barreiras de contato surge como uma possibilidade de explicar a memória – sendo os neurônios ψ os agentes desta. Nessa teoria, Freud (1895/2003) aponta duas classes de neurônios: 1) os que deixam passar a quantidade de energia como se não tivessem barreiras de contato, assim, após cada curso excitativo, estão no mesmo estado que antes (neurônios ϕ). Há também outra classe, 2) os neurônios cujas barreiras de contato se fazem valer, deixando esta energia passar com dificuldades ou só parcialmente – neurônios ψ . Sobre esta segunda classe, Freud (1895/2003) afirma: “Os [neurônios] que podem, após cada excitação, estar em outro estado do que o anterior, dão, portanto, uma *possibilidade de apresentar a memória*” (p. 179. grifos do autor).

Os processos psíquicos em geral, como linguagem, memória, juízo, etc., ocorrem por neurônios ψ , que são impermeáveis, pois são dotados de resistência e acumulam energia (Q). Neste sentido, podemos erigir uma primeira definição mais acurada do que seja o nosso objeto de estudo, sob o ponto de vista da teoria psicanalítica: “a memória está apresentada pelas facilitações existentes entre os neurônios ψ ” (Freud, 1895/2003. p. 14).

Ressaltamos que se todas as barreiras de contato de ψ estivessem identicamente facilitadas, não obteríamos os caracteres da memória, pois o curso excitativo não tem predileção por algum caminho (é regido pela função primária, ou seja, de descarga). Assim, a memória apresenta-se nas diferenças das facilitações dos neurônios ψ . Todos os neurônios

ψ possuem vários caminhos de ligação com outros neurônios, portanto, várias barreiras de contato. Desta forma, a escolha por uma via dá-se por facilitações que são resultantes da história de vida deste indivíduo, ou seja, de suas experiências anteriores (Freud, 1895/2003).

Uma primeira experiência prototípica de um sujeito, faz um percurso inicial, inteiramente novo, abrindo uma via de ramificações a facilitações por onde essa Q percorreu. As experiências seguintes farão outras vias, estabelecendo novas facilitações e conexões, porém estes novos caminhos que se demarcam, o fazem já sob a influência dessa inscrição anterior, dada a facilitação das vias neuronais que esta propiciou.

Quanto às facilitações nos neurônios, Garcia-Roza (2008) metaforicamente nos diz que se abrimos uma trilha na floresta, esta se torna uma facilitadora de nosso percurso num segundo momento. Enquanto esta trilha não existir e a floresta for totalmente imaculada, o primeiro percurso será o mais difícil, porém, ao passar pela floresta, estamos deixando uma trilha, uma *marca*, que nada mais é do que uma facilitação para um segundo percurso posterior por esta floresta. Por certo, não precisamos necessariamente sempre seguir a mesma trilha inicialmente desenhada, podemos sempre criar novas trilhas, entretanto, sempre será mais fácil seguir o caminho já trilhado. Se percorrermos a floresta em várias direções, cada trilha também tornar-se-á uma via privilegiada para a posteridade. Não devemos, então, entender essas facilitações como sendo inexoráveis, indicando um determinismo psíquico no qual todas as nossas ações futuras já estariam predeterminadas por experiências passadas. Mas sim, entendamos que estas vias facilitadas serão *tendências* para que o mesmo percurso seja realizado posteriormente

Esse trilhamento ou essa trama de facilitações/dificultações é passível de um reordenamento, pois de tempos em tempos as marcas mnêmicas sofrem um reordenamento segundo novos nexos. O que temos, portanto, no sistema ψ não é apenas a quantidade (Q), mas a quantidade mais a *Bahnung* [facilitação] (Garcia-Roza, 2008, p. 99)

Assim, a memória, tal como é concebida em *Projeto de uma Psicologia* (1895/2003), não é paralisada, pois implica preferências na escolha dos itinerários de Q, e não determinações. Ao mesmo tempo em que novos registros podem ser feitos a todo o momento, estes estarão sob a influência de experiências anteriores.

Até então, Freud (1895/2003), ao tratar dos neurônios ϕ e ψ , aborda somente Q, sendo esta um dado meramente quantitativo. Ele pergunta-se, então, como explicar, segundo este modelo de psiquismo, a *consciência*, tendo esta um caráter qualitativo. “A consciência dá-nos o que se chama de *qualidades*, sensações que numa grande variedade são algo *diverso* e cuja *diversidade* diferencia-se de acordo com relações com o mundo externo. Nessa diversidade há

séries, similaridades, etc., não há propriamente quantidades” (Freud, 1895/2003. p. 187. Grifos do autor.)

Essas qualidades, conforme afirma o autor, não poderiam originar-se do mundo externo, pois neste há somente “massas em movimento e nada mais” (Freud, 1895/2003. p. 187), e sua via de recepção é pelo sistema quantitativo ϕ ; nem do sistema ψ , pois este também é sem qualidade e é formado pela Q proveniente do sistema ϕ . Para resolver este embate, Freud (1895/2003) propõe um terceiro sistema de neurônios que seriam os responsáveis pela consciência: os neurônios ω . Tais neurônios possuem uma arquitetura que os possibilita transformar quantidades externas em qualidades. Se nos neurônios ψ há uma circulação menor de Q em comparação a ϕ , dada a existência das barreiras de contato, no sistema ω há uma circulação ainda menor de energia, simplesmente pelo fato de que apenas uma porção muito pequena da nossa memória é passível de emergir um estado consciente. Por outro lado, neste último sistema não há barreiras de contato, pois a Q na consciência precisa circular livremente.

O sistema ω , então, não mantém relação direta com o mundo externo, pois só o faz por intermédio dos demais sistemas. Quanto a esta colocação, surge, então, outro problema: como pode o sistema ω receber qualidades se este só mantém contato com ψ , um sistema desprovido de qualidades? Para tal problema, Freud (1895/2003) levanta a hipótese do *período*: uma característica temporal da propagação de Q nos demais sistemas. As diferenças de período (ondulações rítmicas de energia) originam-se nos órgãos dos sentidos, sendo que estes também funcionam como crivos que só permitem passar estímulos com determinados períodos. Freud (1895/2003) afirma: “os neurônios ω são incapazes de receber $Q\eta'$, e, em compensação, apropriam-se do *período* de excitação, e este o seu estado de afecção pelo período, desde um mínimo de preenchimento de $Q\eta'$, é o fundamento da consciência.” (p.189. grifos do autor). Em relação a esta característica específica da consciência, Garcia-Roza (2008) complementa:

Assim, a resposta de ω se faz não em função de uma certa quantidade (Q ou $Q\eta'$), mas de um período, isto é, da temporalidade. Essa temporalidade não é redutível à quantidade, trata-se do tempo puro, de uma temporalidade descontínua ou periódica, pura qualidade (p. 110).

Aqui se evidencia que o tempo está diretamente relacionado com a consciência, afinal, não existe a noção de temporalidade no inconsciente. A relação entre tempo, consciência e memória será discutida na seção posterior de forma mais pormenorizada.

Quanto aos neurônios ψ , estes também possuem o período o qual inaugura a consciência, porém estes são monótonos, ou seja, desprovidos de qualidade. Cabe aos neurônios ω a transcrição desse período em qualidade e consciência. Em relação ao funcionamento de Q nesse último sistema, Freud (1895/2003) afirma que “esta propagação de qualidade não é duradoura, não deixa atrás de si nenhum traço e não é reproduzível” (p. 18). Percebe-se, então que a energia em ω se comporta de forma muito parecida em comparação ao sistema ϕ , qual seja: processo primário. Tal como a percepção, o sistema de consciência não produz por si traços duradouros, ou seja, não *produz* memória, apenas a faz emergir.

O sistema de neurônios ω é de suma importância no aparelho psíquico, pois é através deste que o indivíduo estabelece sua relação com a realidade externa. Ao poder ter consciência desta, o organismo está apto a poder interagir com esta realidade, inclusive para atender às suas necessidades internas. Esta realidade, à medida que vai se fazendo presente no psiquismo, o faz através daquilo que Freud (1895/2003) chama de *signo de realidade*:

Ora, é provável que sejam os neurônios ω os fornecedores deste signo, o *signo de realidade*. Em toda percepção externa origina-se uma excitação qualitativa em ω , mas no início sem importância para ψ . Tem-se ainda que acrescentar que a excitação ω conduz à eliminação ω e [que] dela, como de qualquer outra eliminação, chega até ψ uma mensagem. *Então a mensagem de eliminação desde ω é o signo qualitativo ou de realidade para ψ .* (p.203, grifos do autor.)

Toda tomada de consciência, ou seja, toda descarga de ω em ψ , deixa neste último sistema um traço de memória, aqui denominado por Freud de memória. Contudo, destaca-se aqui que esta relação não é unilateral, pois a própria tomada de consciência da realidade também é altamente influenciada pelo nosso sistema de memória, constituído pelas experiências individuais anteriores. Freud (1895/2003) afirma que “o preenchimento dos neurônios ω com $Q\eta'$ só possa ocorrer desde ψ , pois nós não demos a este terceiro sistema [ω] qualquer ligação direta com ϕ ” (p. 190). Gabbi Jr. (2003) Complementa essa afirmativa dizendo que “o próprio processo perceptivo resulta de uma inferência formada segundo todas as experiências anteriores do agente” (p. 81). Numa forma esquemática, poderíamos representar a interação da realidade externa com o psiquismo do indivíduo da seguinte maneira:

$$[\text{Mundo externo}] \rightarrow [\phi \rightarrow \psi \leftrightarrow \omega] \rightarrow [\text{Mundo externo}]$$

Ou seja, os estímulos da realidade chegam ao indivíduo pelo sistema ϕ . Parte destes estímulos chegará até ψ e modificar-se-á de acordo com a experiência prévia do indivíduo. Parte desta energia poderá chegar até ω , e à medida que o sujeito toma consciência de

determinado estímulo como proveniente da realidade externa, esta energia volta ao sistema ψ formando um *signo de realidade*. Porém, nem toda a Q em ω volta para ψ ; parte desta energia converter-se-á numa ação motora que implicará em alguma modificação da realidade externa deste sujeito.

É, então, neste movimento recíproco que a memória e o aparelho psíquico surgem e se desenvolvem. À medida que nossas experiências vão sendo registradas, nossos registros vão influenciando também a forma como as nossas experiências são significadas. Nesta concepção de psiquismo, memória e aparelho psíquico são dois conceitos indissociáveis. Garcia-Roza (2008) afirma que “O sucesso de Freud em conciliar memória e percepção não elimina o fato incontestável de que o aparelho psíquico por ele concebido é um aparelho de memória. *A memória não é uma propriedade, dentre outras, do aparelho, mas a sua própria essência*” (pp. 199-200, grifos nossos).

Como já abordado acima, o que leva o organismo a sair duma condição inicial (hipotética) de inércia, onde todo estímulo externo seria automaticamente desviado para fora sem nenhum tipo de modificação interna dos caminhos desta Q, são as necessidades internas provenientes do próprio organismo, como fome, respiração e sexualidade. Contudo, embora essas necessidades sejam internas a este organismo, tal organismo por si só não é hábil para satisfazê-las. O referido organismo, necessariamente necessita de um outro indivíduo advindo do mundo externo para que suas necessidades sejam satisfeitas. É através da relação deste organismo com este outro que ocorrerão as primeiras vivências de dor e satisfação, sendo estas vivências as primeiras inscrições do sistema ψ . Então, é somente através de um outro que um indivíduo sobrevive e desenvolve-se em sua humanidade.

O preenchimento dos neurônios nucleares em ψ terá como conseqüência um esforço de eliminação, uma *incitação* para obter alívio na direção do caminho motor. De acordo com a experiência, a trilha para a *alteração interna* (expressão de emoções, gritos, inervação vascular) é aquela em que inicialmente se entra. Todavia essa eliminação, como exposta acima, não resulta em alívio, pois a recepção do estímulo endógeno, no entanto, continua e restabelece a tensão em ψ . Aqui um cancelamento do estímulo só é possível mediante uma intervenção que, por um certo tempo, remova no interior do corpo a liberação de $Q\eta'$, e essa intervenção exige uma alteração no mundo externo (aprovisionamento de alimento, proximidade do objeto sexual) que, como *ação específica*, só pode efetuar-se segundo determinados caminhos. O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela efetua-se por *ajuda externa*, na medida em que, por meio da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. Essa trilha de eliminação passa a ter, assim, a função secundária da mais alta importância de *comunicação*, e o

desamparo inicial do ser humano é a fonte originária de todos motivos morais. (Freud, 1895/2003, pp. 195-196, grifos do autor).

Entendemos que a Psicanálise possui uma perspectiva de valorização do mundo externo, social, como sendo fundamental para o desenvolvimento do psiquismo individual. A concepção de homem que se apresenta é a do desamparo, ou seja, que o indivíduo não se faz por si. Sem a presença de um outro, este indivíduo não sobrevive e não humaniza-se. Esta realidade externa (na qual um outro é representante) não pode nunca ser desconsiderada pelo indivíduo. Muito embora no início do desenvolvimento individual seja mais evidente a importância deste outro para o desenvolvimento biológico e psíquico, em nenhum momento posterior da vida deste indivíduo este é capaz de viver isoladamente, mesmo que este outro ou esta realidade esteja presente unicamente como objetos internalizados (memorizados).

Avançando em suas formulações teóricas a respeito do desenvolvimento psíquico no que tange à formação do aspecto qualitativo da consciência, Freud (1895/2003) introduz um novo elemento para esse processo além dos signos de realidade, quais sejam: os *signos linguísticos*. Assim como os signos qualitativos em ω oriundos da percepção são mensagens de eliminação (para ψ), também o são os signos da associação linguística. “Ela consiste na ligação de neurônios ψ com neurônios servindo às idéias acústicas, e elas mesmas têm a mais íntima associação com imagens motoras linguísticas” (Freud, 1895/2003. p. 239). Uma *representação de palavra*, ou seja, uma unidade básica da linguagem, é composta no início da obra freudiana, com imagens motoras vinculadas com imagens acústicas. É através dessas associações linguísticas que se dá o pensar consciente. “Caso o eu ocupe previamente estas imagens de palavra, como anteriormente {ocupava} as imagens de eliminação de ω , o eu cria para si o mecanismo que guia a ocupação ψ para as recordações emergentes durante o curso de $Q\eta$ ” (Freud, 1895/2003. p. 239). Deste modo, são os signos de eliminação linguística que relacionam os processos de pensar com os processos perceptivos, proporcionando a eles uma realidade e também possibilitando a formação da memória e a consciência da realidade externa.

A linguagem é, de fato, de extrema importância para o desenvolvimento psíquico. Com a concepção de signos linguísticos, entende-se que o aparelho é formado por algo além da relação sensorial imediata com o mundo externo. A qualidade que compõe a consciência é composta também, e a partir da linguagem. Em outras palavras, além de assimilarmos dados da percepção externa, o aparelho psíquico desenvolve a capacidade de dar significado, através da linguagem, às suas experiências. A importância da linguagem é apenas citada no texto na

qual esta discussão embasa-se. Há, contudo, um texto anterior ao *Projeto...* no qual Freud desenvolve com maior aprofundamento esta questão.

O texto de Freud intitulado *Sobre as afasias*, de 1891, é considerado o texto onde há um primeiro esboço sobre um aparelho psíquico (Garcia-Roza, 2008; Caropreso, 2012). Ao estudar os distúrbios da fala, Freud rompe com os neurologistas da época ao propor um novo aparelho de linguagem, sendo este aparelho a base do psiquismo. “A verdade é que o aparelho de linguagem produzido por Freud transbordou os limites estritos de um aparelho de linguagem e constitui-se como o primeiro modelo freudiano de aparelho psíquico.” (Garcia-Roza, 2008. p. 37).

Garcia-Roza(2008) afirma que Freud neste texto trabalha a linguagem como algo dinâmico e subjetivo, e por isso, ao sujeito constituir-se a partir desta, este também pode desenvolver a sua individualidade para além dos dados objetivos que recebe a partir do mundo externo. O indivíduo não se constitui apenas pelo dado sensorio elementar, há sempre algo qualitativo, algo novo que se acrescenta a este dado. Está na linguagem, para Freud, a possibilidade da singularidade do sujeito.

Se o aparelho de linguagem se constitui nessa necessária relação com um outro aparelho de linguagem e se cada representação-palavra tem uma extensão diferente dependendo do outro aparelho ao qual ela é destinada, então “o aparelho de linguagem é uma construção implicando uma perpétua reconstrução”(Garcia-Roza, 2008. p. 44)

O aparelho de linguagem, tal como a memória apresentada no *Projeto...*, também é uma função que se encontra entre a percepção imediata do mundo externo e a consciência qualitativa do sujeito. Este aparelho de linguagem também tem a função de reordenar os estímulos provenientes do exterior de modo a dar novos significados ao indivíduo, significados estes atravessados pela linguagem e pela memória. Está, então, na linguagem, a possibilidade de uma construção *criativa* do psiquismo.

Freud formula a hipótese de que os estímulos sensoriais que incidem sobre a periferia do sistema nervoso, sofrem, ao longo de seu percurso da medula ao córtex, uma série de reorganizações, de maneira que aquela informação que chegasse ao córtex teria uma relação muito indireta com a que incidiu sobre a periferia nervosa. No córtex, a informação sensorial seria envolvida em uma série de processos associativos, que consistiria no correlato neurológico das representações. (Caropreso, 2012, pp. 99-100).

Esta hipótese apresentada por Freud a qual preconiza que as representações psíquicas não são um correlato fiel e simples das informações sensoriais advindas do mundo externo⁵ é a primeira inovação do autor – ainda neurologista – em relação às teorias neurológicas vigentes até então (Caropreso, 2012). Desta forma, podemos entender que a linguagem está presente na formação do psiquismo, modificando este inclusive em termos neurológicos.

Aqui se evidencia a importância da cultura, via linguagem, na formação do psiquismo individual, pois a linguagem é uma construção humana essencialmente desenvolvida num contextocomunitário, sendo ela um elemento que já carrega em seu bojo as tradições, os valores e a forma de entender a realidade da sociedade na qual esta linguagem surgiu e é mantida. Assim, a linguagem, além de ser a forma do indivíduo constitui-se como tal, é também o seu vínculo com a cultura na qual ele se insere. Ressalta-se aqui que na verdade, ambos os processos – desenvolvimento individual e vinculação cultural – são faces distintas de um mesmo fenômeno.

A partir de tais formulações podemos entender que psiquismo, memória e linguagem são três fenômenos indissociáveis, sendo a memória o centro do aparelho psíquico, e a consciência humana formada a partir dos signos de realidade e dos signos de linguagem, ambos advindos da realidade exterior.

Um ano após o término do texto *Projeto...*, em 1896, na Carta 39 direcionada ao seu amigo Wilhelm Fliess, Freud apresenta uma importante mudança em seu modelo de aparelho psíquico:

Agora, em meu novo esquema insiro esses neurônios ω entre os neurônios ϕ e os neurônios ψ , de tal modo que ϕ transfere sua qualidade para ω , enquanto ω não transfere nem qualidade nem quantidade para ψ , mas meramente excita ψ – Isto é, indica as vias a serem tomadas pela energia livre de ψ (Mason, 1986, p. 160).

Segundo esta nova visão, os processos perceptivos, pela sua própria natureza, envolveriam necessariamente a consciência e só poderiam surtir outros efeitos psíquicos, como o registro em ψ , de forma secundária, a partir da tomada de consciência de tais percepções. Assim, os processos ψ mantêm a sua natureza inconsciente e só adquiririam uma consciência secundária artificial, ao serem vinculados a processos de descarga e percepção consciente (Mason, 1986).

⁵ A premissa de que a memória não é uma reprodução fiel de fatos passados será aprofundada posteriormente.

No modelo de aparelho psíquico elencado no *Projeto...* a ordenação dos sistemas era ϕ - ψ - ω , ou seja, as representações contidas na memória antecedem e influenciam o percurso do estímulo externo até chegarem à consciência. Porém, neste modelo apresentado na *Carta 39* esta relação modifica-se para o esquema ϕ - ω - ψ . Desta forma, os processos perceptivos se tornam conscientes de uma forma direta, antes de produzirem efeitos ou serem influenciados pelo sistema ψ . Altera-se, desta forma, substancialmente a relação entre percepção, memória e consciência, conseqüentemente alterando também o papel de cada sistema na formação psíquica e na sua relação com o mundo externo. Esta alteração, contudo, não mostrou-se fecunda. Além disto, esta modificação não se sustenta nas proposições teóricas as quais Freud lança posteriormente.

Freud argumenta, na carta 39, que essa modificação na ordenação dos sistemas apresenta uma série de vantagens; no entanto, pouco tempo depois, na carta a Fliess de 6 de dezembro de 1896 (carta 52), a primeira hipótese sobre a relação entre os sistemas – aquela apresentada no ‘Projeto...’ – é retomada, e é essa versão que irá ser desenvolvida na primeira tópica psíquica, apresentada no capítulo 7 de ‘A interpretação dos sonhos’ (1900). (Caropreso, 2012, p. 102).

No mesmo ano desta alteração, em outra carta, Carta 52 acima referida, Freud (1896/2006a) retoma sua concepção anterior de aparelho psíquico proposta no *Projeto...*, abandonando temporariamente esta modificação da Carta anterior na qual a consciência antecederia a memória. Com relação ao *Projeto...* Freud (1896/2006a) introduziria uma sutil, porém importante mudança na sua concepção de formação da memória e do aparelho psíquico. Ele escreve:

O material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos a um *rearranjo* segundo novas circunstâncias – a uma *retranscrição*. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos (Freud, 1896/2006a, p. 281, grifos do autor).

Podemos, contudo, inferir que a ideia da capacidade de retranscrição da memória, embora Freud (1896/2006a) veja como algo novo em sua teoria, é uma premissa cujas bases já haviam sido por ele lançadas, quando em 1891 ele atribui o caráter dinâmico da linguagem no aparelho psíquico (Caropreso, 2012). Porém esta plasticidade da memória não estava suficientemente abordada até então. Esta ideia tem importância tamanha que será bastante trabalhada em textos posteriores a esta fase neurológica de Freud.

Nesta nova concepção de aparelho psíquico, presente na Carta 52, Freud (1896/2006a) o esquematiza em (pelo menos) cinco instâncias, das quais apenas 3 possuem inscrições. Estas

instâncias são: a percepção (W); os signos de percepção (Wz); a inconsciência (Ub); a pré-consciência (Vb); e a consciência (Bew). A percepção, da mesma forma como no texto de 1895, compõe os neurônios receptivos das excitações que chegam ao organismo, ligando-se indiretamente à consciência (embora não faça parte nem desta nem da memória). Os signos de percepção (Wz) são a primeira inscrição das percepções, ainda inacessíveis à consciência. A inconsciência (Ub) é a segunda inscrição, ordenada segundo outros nexos dos signos de percepção inscritos, correspondente às lembranças de conceitos. A terceira inscrição se faz na pré-consciência (Vb) e ligam-se às representações palavras e corresponderiam ao nosso eu. São somente inscrições deste último sistema que podem ter acesso à consciência (Garcia-Roza, 2008), inclusive pelo fato de serem estas as inscrições mais organizadas, por serem as *representações*. As inscrições mnêmicas, desta forma, estariam nas três instâncias *entre* a percepção e a consciência, sendo que ambas são destituídas de memória.

Em épocas sucessivas da vida dos indivíduos ocorrem realizações psíquicas as quais deixam os seus registros através de modificações nesses três sistemas de inscrições. “Na fronteira entre essas épocas deve ocorrer uma *tradução* do material psíquico” (Freud, 1896/2006a, p. 283, grifos nossos). Quando determinadas inscrições são demasiadas desprazerosas (e de natureza sexual, segundo o modelo da neurose), ocorre uma falha nessa tradução do material psíquico. Assim, cada transcrição subsequente inibiria a anterior, retirando-lhe assim a continuidade da excitação. Ocorre uma ruptura na cadeia de memória do indivíduo. A excitação da inscrição interrompida continua funcionando pelas leis psicológicas desta época, sendo que conteúdos posteriormente traduzidos funcionarão de modo mais regressivo. Este é o mecanismo do processo de recalçamento, o qual torna inacessíveis determinados conteúdos, chamados de *fueros*⁶. Este recalçamento ocorre em função da “...produção de desprazer que seria gerada por uma tradução; é como se esse desprazer provocasse um distúrbio do pensamento que não permitisse o trabalho de tradução” (Freud, 1896/2006a, p. 283).

Os *fueros* indicam as novas regras as quais impressões psíquicas estão sujeitas: desarticuladas das tramas de facilitações e, por conseguinte, não sofrendo os procedimentos de retradução descritos na Carta 52. Estes subsistem como *marcas psíquicas*. As marcas, em contraposição aos traços mnêmicos, que são representações sujeitas à lembrança e à retranscrição, tratam-se impressões que não participam da cadeia representativa, portanto não

⁶ A palavra *fueros* é um termo emprestado de uma antiga lei espanhola usada em regiões conquistadas ou vilarejos que não possuíam senhorios. Esta lei regulava a vida local preservando os costumes e tradições destes locais e estabelecia um conjunto de normas para garantir privilégios à coroa sobre a região em questão (Antonello e Gondar, 2012, pp. 132-133).

podem ser evocados como lembranças, mas tão somente como um fator energético de funcionamento (Antonello & Gondar, 2012). As marcas psíquicas são entendidas pelos autores através dos conceitos de memória literal e memória congelada, dada sua incapacidade de se relacionarem com as representações psíquicas (ou traços mnêmicos), sendo assim passíveis de surgirem à consciência sem nenhum processo de simbolização. Todas as representações psíquicas, direta ou indiretamente estão relacionadas entre si, porém, os *fueros* são marcas desvinculadas da cadeia representativa, ainda que também componham a memória – entendendo esta numa perspectiva que a concebe para além da simples representatividade. Entretanto, os *fueros* compõem uma memória congelada, por não estarem sujeitos à tradução. O conceito de *fueros* está intimamente relacionado com o conceito de trauma que será proposto posteriormente por Freud e trabalhado ao final desta seção.

Considerando os traços psíquicos, tal como propostos na Carta 52 cujo conteúdo inscrito na memória de tempos em tempos sofre uma modificação, então se pode afirmar a tese de que as nossas lembranças não são fiéis aos fatos tais como ocorreram no passado, mas sim, resultado de ressignificações que estas sofreram ao longo das experiências de vida do indivíduo. A partir desta constatação, Antonello e Herzog (2012) apontam que: “Por intermédio dessas observações destacamos, no aparato psíquico, a presença de um sistema de repetições ordenado pela diferença. O recordado não coincide com o acontecimento em si, mas é um produto de várias retranscrições.” (p. 116). Estão lançadas as bases, deste modo, para o entendimento de que a memória, muito mais do que uma reprodução fiel, ou uma rerepresentação dos fatos passados, é uma reprodução no sentido de produzir algo novamente de uma forma diferenciada daquela produzida anteriormente. À ideia de memória não cabe mais a mera evocação de fatos, mas sim, a ressignificação deste ao longo dos tempos.

Ainda sobre as mudanças concernentes às propostas de aparelho psíquico na teoria freudiana, Caropreso (2012) comenta:

Na carta 52, Freud situa o órgão responsável pela recepção dos estímulos sensoriais – o sistema de percepção P – e aquele responsável pela consciência em pólos opostos do esquema. Entre eles, situar-se-iam os sistemas de memória. A excitação sensorial que chegasse à P só se tornaria consciente após percorrer todos os sistemas de memória, isto é, após passar por sucessivas elaborações. (p. 103).

Garcia-Roza (2008) aponta que a concepção de psiquismo aqui presente, situada temporalmente entre o *Projeto...* (1895) e a *Interpretação dos sonhos* (1900), ou seja, na Carta 52, indica “a passagem do modelo isomórfico para um modelo abstrato do aparelho psíquico”

(p. 203). Em outras palavras, Freud estaria menos preocupado em encontrar uma correspondência neurológica para suas concepções de aparelho psíquico, permitindo-se aprimorar sua concepção de psiquismo e memória sem uma exigência organicista. O autor ainda aponta para uma sutil, porém marcante diferença quanto à linguagem que Freud usa na Carta 52. Se antes o autor se utilizava dos termos neurônio, barreiras, facilitações, etc., agora são introduzidos os conceitos de inscrição, signo e transcrição; palavras estas “que estão muito mais próximas da linguagem e da escrita do que dos neurônios da formulação anterior. Na carta 52, ‘o traço começa a tornar-se escritura’.” (Garcia-Roza, 2008. p. 200, grifos nossos).

Antonello e Herzog (2012) comentam que a Carta 52, Freud introduz a ideia de uma memória altamente seletiva, marcada pelas reorganizações que os traços mnêmicos se submetem. Além disso, esse texto discute quais os conteúdos que são inscritos no aparelho. Moreno (2009) aponta que neste momento, a memória se apresenta como substituição, ou seja, as percepções são transpostas em marcas de modo que as excitações se metamorfoseiam em signos. Desta forma, a memória pouco guarda da percepção e do evento original” (p. 127).

Quanto à concepção de memória presente neste texto, Antonello e Gondar (2012) afirmam que:

A memória representativa nos permite atualizar informações passadas, sejam elas vivenciadas ou fantasiadas, *desde que não estejam contrárias ao princípio de prazer*. O campo representacional aponta um dinamismo e uma mobilidade da memória, pois permite a alteração, transformação, deformação e esquecimento de seus conteúdos. A memória representativa é constituída como a linguagem e, portanto, está submetida aos mesmos processos formadores e deformadores característicos de toda linguagem (p. 129, grifos nossos).

A partir desta citação, mais um elemento apresenta-se como importante no funcionamento da memória e sua esporádica retranscrição: uma certa submissão deste processo ao princípio do Prazer, princípio este que preconiza que “a atividade psíquica no seu conjunto tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer” (Laplanche & Pontalis, 1985, p. 466). A importância deste princípio será mais detidamente discutida no sub-item que contempla a memória como fenômeno.

Embora Freud, após estes textos iniciais, não se aprofunde mais tanto na questão da memória, podemos ter em mente que quando o faz, está mais preocupado com o aspecto da

constituição do sujeito psíquico, sem necessariamente preocupar-se com correspondências neurofisiológicas para tal fenômeno.

Em 1900, em seu famoso livro intitulado *A Interpretação dos Sonhos*, Freud propõe uma nova estrutura para o aparelho psíquico. Esta nova proposta de entendimento recupera partes de proposições contidas no modelo anímico de 1895, mas novos elementos são inseridos, alterando, inclusive, algumas premissas anteriormente elencadas.

Neste trabalho, Freud (1900/2006c) se propõe a pesquisar do modo exaustivo o fenômeno do sonho, entendendo-o como uma importante manifestação do inconsciente, e também como uma forma do aparelho psíquico realizar seus desejos. No sonho, assim como em outras manifestações psíquicas, como nos devaneios e nas alucinações, ocorre uma transformação das representações psíquicas em imagens visuais. Há, contudo, uma diferenciação a ser feita: a cena de ação dos sonhos é distinta da cena da vida representacional de vigília” (Freud, 1900/2006c). Para entender esta diferença o autor parte da ideia de *localização* psíquica para poder, então, propor uma topografia do aparelho mental.

Freud (1900/2006c) propõe este aparelho tal como um microscópio composto ou um aparelho fotográfico, sendo que a localização das representações psíquicas corresponderia a um ponto *virtual* no interior do aparelho o qual se produz um dos estágios preliminares da imagem. Tal como nos aparelhos, estes pontos ideais não se situam em nenhuma região tangível do aparelho. O aparelho psíquico é, então, retratado como um instrumento composto a cujos componentes são dados o nome de sistemas- ψ . Estes sistemas mantêm entre si uma relação espacial constante, porém não há a proposição de uma ordenação espacial de tais sistemas. Faz-se necessário, contudo, estabelecer uma ordem temporal, ou uma direção de percurso, a qual estaria submetida a excitação nos sistemas. Todo acontecimento psíquico inicia-se com estímulos – sejam eles internos ou externos – e se finda com inervações, ou, em outras palavras, com um processo que tende à descarga. Desta forma, a extremidade inicial do aparelho tem a função sensorial, que recebe as percepções; e a outra extremidade tem a função de atividade motora. Vale ressaltar que este aparelho mental é um protótipo de um funcionamento reflexo, de recepção e descarga de energia, submetido em termos globais ao princípio da inércia, tal como o esquema proposto anteriormente.

A memória, neste aparelho psíquico, é inserida não apenas como um sistema, mas sim, como *vários sistemas de traços mnêmicos*, que estão próximos à extremidade sensorial. Estes traços correspondem às modificações permanentes no sistema nervoso, por isto, é um sistema diferenciado do sistema responsável pela percepção, dada a necessidade deste permanecer

sempre inalterado às novas percepções, tal como foi feita anteriormente a divisão entre os sistemas ϕ e ψ . Os sistemas mnemônicos contêm o conteúdo de uma representação e também os signos de percepção. A memória, ou o conjunto dos sistemas mnemônicos, entretanto, não diz respeito somente aos conteúdos representacionais e aos signos mencionados, mas também à *correlação* que estes conteúdos estabelecem entre si. Nas palavras de Freud (1900/2006c):

É fato conhecido que retemos permanentemente algo mais do que simples *conteúdo* das percepções que incidem sobre o sistema Pcpt [perceptivo]. Nossas percepções acham-se mutuamente ligadas em nossa memória – antes de mais nada, segundo a simultaneidade de sua ocorrência. Referimo-nos a esse fato como ‘associação’. (p. 569. grifos do autor).

Esta associação, então, ocorre entre os diversos sistemas mnemônicos, nos quais uma única excitação, vinda do sistema perceptivo, pode suscitar uma variedade de diferentes registros, perpassando por diversos sistemas.

O primeiro desses sistemas Mnem. conterà, naturalmente, o registro da associação por simultaneidade temporal, ao passo que o mesmo material perceptivo será disposto nos sistemas posteriores em função de outros tipos de coincidência, de maneira que um desses posteriores, por exemplo, registrará relações de similaridade e, assim por diante, no que concerne aos outros. (Freud, 1900/2006c, p. 570).

A partir desta ideia de associação, podemos ver que, embora este esquema mental proposto por Freud a primeira vista pareça ser demasiadamente simplista e mecanicista, há uma dinâmica de relações e conexões intra e intersíquicas que compõe toda a complexidade do nosso aparelho mental, formando, assim, a singularidade de cada indivíduo. “O que descrevemos como nosso ‘caráter’ baseia-se nos traços mnêmicos de nossas impressões; e além disso, as impressões que maior efeito causaram em nós – as de nossa primeira infância – são precisamente as que quase nunca se tornam conscientes.” (Freud, 1900/2006c, p. 570).

Freud (1900/2006c), então, ao trabalhar a questão da percepção, consciência e memória, inicia uma discussão que será central em sua obra doravante, qual seja: o inconsciente. Ao afirmar que somos constituídos não somente daquilo a que temos acesso conscientemente, mas também de registros que não nos são tão facilmente acessíveis, Freud preconiza que aquilo que sabemos de nós mesmos é uma parte muito pequena de nossa atividade psíquica. A importância do inconsciente na vida mental é tamanha, que o autor inclusive propõe que este seja o objeto de estudo da Psicologia, e não mais a consciência, objeto este até então consolidado:

...o inconsciente é a base geral da vida psíquica. O inconsciente é a esfera mais ampla, que inclui em si a esfera menor do consciente.

Tudo o que é consciente tem um estágio preliminar que é o inconsciente, ao passo que aquilo que é inconsciente pode permanecer nesse estágio e, não obstante, reclamar que lhe seja atribuído o valor pleno de um processo psíquico. O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; *em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais.* (Freud, 1900/2006c. p. 637. grifos do autor).

Através do seu estudo sobre os sonhos, Freud (1900/2006c), levando em consideração os processos psíquicos que não são conscientes, propõe a existência de duas instâncias psíquicas, uma das quais submete a atividade da outra a uma crítica que resultaria na exclusão ou não da consciência de determinado conteúdo. A instância crítica tem uma relação de mais proximidade com a consciência do que a instância criticada, situando-se como uma tela, como um crivo entre esta última e a consciência. Esta mesma instância crítica é a que dirige as ações psíquicas em momentos de vigília e determina as ações voluntárias e conscientes. Dentro da proposta do aparelho psíquico em sistemas, essa instância crítica seria o sistema pré-consciente, que se localiza na extremidade motora deste aparelho, anteriormente mencionada. A instância criticada, que não possui uma relação direta com a consciência, faz parte do sistema inconsciente. Os conteúdos do sistema inconsciente só podem, então, chegar à consciência passando pelo crivo do pré-consciente, modificando-se de acordo com as exigências deste último sistema.

Este trabalho realizado pela instância crítica, ou pelo sistema pré-consciente, de manter representações inacessíveis à consciência é chamado de recalque. Segundo Laplanche e Pontalis (1996), o recalque ocorre em casos em que a satisfação, ou seja, o escoamento irrestrito dessa energia ligada a certas representações, oferece o perigo de provocar um desprazer a esse sistema em virtude de exigências morais. Desta forma, a instância crítica tem o papel ativo de não permitir que certas representações cheguem à consciência. Há, também outro grupo de estímulos que não se tornam conscientes devido a uma falta de atenção por parte desse aparelho psíquico. Ambas representações chegam até o sistema pré-consciente e só não se tornam conscientes ou por terem sido reprimidas ou simplesmente ignoradas pela atenção. Em termos de energia psíquica, Freud (1900/2006c) afirma: “A cadeia de pensamentos ‘desprezada’ é aquela que *não recebeu catexia*⁷; a cadeia de pensamentos

⁷ “Catexia” em Psicanálise significa investimento de energia psíquica.

‘suprimida’ ou ‘repudiada’ é aquela da qual essa catexia foi *retirada*. Em ambos os casos, elas ficam entregues a suas próprias excitações” (p. 620. Grifos do autor).

Embora esses conteúdos não cheguem à consciência, os mesmos não deixam de ser de suma importância para a construção e estabelecimento desse psiquismo, mesmo porque, esses conteúdos são a base das representações que compõe os sonhos.

Esses sistemas psíquicos propostos dentro dessa configuração de aparelho mental não devem ser entendidos no seu sentido literal, como se fossem localizações de fato no aparelho psíquico, muito embora anteriormente o autor apresente essa nova configuração partindo da ideia de localização. Fala-se em pensamento inconsciente que procura transmitir-se para o pré-consciente, para que possa, porventura, entrar na consciência. Este processo não se trata da formação de um segundo pensamento localizado em um novo lugar, pois se trata de uma modificação qualitativa, e não espacial. Freud (1900/2006c) nos alerta:

Essas imagens, derivadas de um conjunto de representações relacionadas com a disputa por um pedaço de terra, podem tentar-nos a supor como literalmente verdadeiro que um agrupamento psíquico situado numa dada localização é encerrado e substituído por um novo agrupamento em um outro lugar. (p. 635).

Muito embora Freud (1900/2006c) apresente uma configuração tópica do aparelho psíquico, ele ressalta que esse recurso é meramente didático, pois a discussão que ele pretende ter é do aspecto dinâmico do funcionamento psíquico, ou seja, das relações que estes sistemas estabelecem entre si.

Sinteticamente, o esquema psíquico proposto por Freud neste momento de sua obra é 1) iniciado numa extremidade perceptiva, onde toda excitação se origina, 2) passando em seguida pelos sistemas mnemônicos, que são componentes da memória, 3) chegando posteriormente ao sistema inconsciente, e, por fim, depois de todas as modificações provocadas por esse percurso, 4) chega ao último sistema pré-consciente, o qual possibilita 5) a consciência de determinadas representações ao indivíduo, finalizando com uma descarga motora. Este é o trajeto do funcionamento psíquico em momentos de vigília. Em situações de sonhos e alucinações, o percurso é realizado de maneira inversa, iniciando na consciência até os sistemas mnemônicos e perceptivos. Contudo, explicar detalhadamente este funcionamento extrapolaria os propósitos desta pesquisa.

Neste novo esquema de aparelho psíquico, percebe-se uma grande semelhança à proposta de aparelho psíquico na carta 52, já mencionada acima. Nesta carta, Freud (1896/2006a) também dividia o psiquismo em 5 seções, sendo a primeira, a terceira, a quarta e a quinta seção muito semelhantes, inclusive na nomenclatura, ao aparelho proposto em A

Interpretação dos Sonhos. O que difere nessas propostas é que inicialmente a segunda instância era denominada “Signos da Percepção”, e posteriormente é denominada “Sistemas mnemônicos”. Outra diferença que é significativa para a nossa pesquisa, é que anteriormente a memória era inscrita em três instâncias, *entre* a segunda (signos de percepção), a terceira (inconsciência) e a quarta instância (pré-consciência). Na proposta posterior, a memória é situada somente na segunda instância, que não é única, mas sim um conjunto de sistemas mnemônicos. Desta forma, os registros da memória não se situam mais no Inconsciente (ou na Inconsciência, termo utilizado anteriormente). O Inconsciente, passa a ser uma localização do aparelho mental, ou melhor dizendo, um modo de funcionamento específico de conteúdos mentais (processo primário), o qual não possui representações, pois estas estão compostas em um outro sistema.

É importante destacar que esta concepção de Inconsciente é modificada posteriormente, sistematizado mais claramente com os textos posteriores denominados *metapsicológicos*. Por não apresentarem mudanças significativas à concepção psicanalítica de memória, estes textos, ainda que de sua importância para a teoria, não serão trabalhados nesta pesquisa.

O que se pode destacar desta proposta de funcionamento psíquico é que, assim como proposto anteriormente, no esquema de aparelho mental de 1895, novamente as nossas percepções, tanto de acontecimentos do mundo externo, como os nossos estímulos internos, antes de poderem atingir a nossa consciência, ou até mesmo antes de poderem ser processados de um modo mais estruturado, passam pelos registros da experiência do sujeito, ou seja, sua memória. Não existe, então, uma percepção pura da realidade, pois esta percepção sempre será influenciada pelas marcas e traços psíquicos que foram se inscrevendo nesse sujeito à medida que sua história for sendo traçada. Mais uma vez, a memória destaca-se como um importante crivo do indivíduo de perceber e relacionar-se com o mundo.

Como se pode notar, o papel que a memória desempenha na constituição do aparelho psíquico, bem como a sua relação com as demais funções, como percepção e consciência, apresenta variações no decorrer do desenvolvimento das formulações teóricas. Vale ressaltar que o período acima abordado refere-se a uma fase mais inicial do desenvolvimento da psicanálise, por isso, proposições são lançadas, abandonadas, retomadas e reformuladas com certa frequência. Caropreso (2012) nos ajuda a entender de um modo bastante sintético estes movimentos relacionados ao objeto de estudo desta pesquisa:

Tendo em vista as hipóteses elaboradas por Freud até 1900 – o esquema do aparelho neuronal, o esquema da carta 39, o da carta 52 e,

por fim, o aparelho psíquico no capítulo 7 –, podemos dizer que a idéia de que a memória é anterior à consciência prevalece, isto é, predomina a hipótese de que a excitação sensorial que chega ao órgão responsável pela percepção percorre os sistemas de memória e, portanto, é representada antes de se tornar consciente. Diante desse panorama, as idéias desenvolvidas por Freud na carta 39 se configuram como uma exceção. Contudo, a partir dos artigos metapsicológicos, publicados por Freud entre os anos de 1915 e 1917, a relação entre a percepção, a memória e a consciência torna-se bem menos clara. Freud parece oscilar entre dois modelos: aquele do capítulo 7 de “A interpretação dos sonhos” e um outro, semelhante ao da carta 39, segundo o qual a consciência da percepção antecederia a memória. (p. 105)

Podemos concluir, então, que a concepção de memória, nesta fase da teoria freudiana, assume predominantemente um papel de extrema importância ao aparelho psíquico, ao situar-se entre a percepção e a consciência, sendo esta, de fato, a própria essência do mesmo, tal como entendida por Garcia-Roza (2008). Todo o funcionamento do aparelho psíquico, bem como todas as funções psicológicas dos indivíduos, está em íntima ligação com a memória. Entretanto, como apontado por Caropreso (2012), esta é uma posição que posteriormente tornar-se-á ambígua e confusa dentro das formulações teóricas de Freud. Devido a esta imprecisão e devido à afinidade adquirida com o posicionamento anterior, optamos por assumir tal concepção como a que melhor aborda o nosso objeto de estudo.

Até então, notadamente abordamos a memória enquanto uma estrutura do aparelho psíquico. A seguir, abordaremos tal objeto enquanto um fenômeno psíquico, fenômeno este também de fundamental importância para o desenvolvimento da noção que o indivíduo possui de si, do esboço de uma personalidade e de sua história de vida.

2.2 A memória como fenômeno

Como mencionado na introdução deste trabalho, a noção de si é constituída a partir das representações que temos de nós mesmo. Sendo estas representações constituintes de nossa memória, basta evocá-las para que a história de cada um se faça presente. Se tivermos um registro fiel dos fatos, e se pudermos acessar a esses registros também de um modo que não os altere, então saberíamos que o que nós somos possui uma ligação direta com os fatos do nosso passado, sendo estes objetivamente correspondentes à realidade externa.

Porém, questiona-se: e se essa correspondência fiel aos fatos for apenas ilusória? Como podemos pensar a subjetividade de cada indivíduo? Estes questionamentos

são elencados por Freud (1899/2006b) em seu texto *O mecanismo psíquico do esquecimento* (1899).

As indagações acima mencionadas iniciam-se em uma viagem feita pelo autor, em cujo relato há uma discussão sobre o esquecimento. Freud (1899/2006b) inicia suas proposições discorrendo sobre um esquecimento comum: de nomes de pessoas. É apresentado um exemplo pessoal de uma viagem de trem a qual Freud realizou para uma cidade na Herzegovina. Este conversava com um amigo seu, e ao se referir a uma pintura a qual ele comentaria, o nome do artista que a fez não lhe veio à mente, muito embora a lembrança da imagem de tal obra lhe fosse nítida.

Este fato é corriqueiro e comum entre os indivíduos, porém Freud (1899/2006b) quis entender mais a fundo o porquê deste seu esquecimento aparentemente banal. Após uma análise linguística da palavra esquecida, por meio de sua técnica de associação livre, Freud (1899/2006b) percebeu que a palavra que ele não conseguia recordar relacionava-se inconscientemente para ele aos temas da sexualidade e morte, temas estes os quais Freud, por questões emocionais, não estava confortável para entrar em contato naquele momento. Em função de tal motivo, seu inconsciente produzira tal esquecimento, ou seja, bloqueara o acesso a tal informação aparentemente banal.

Foi a partir deste acontecimento que Freud começa a dar uma grande importância ao esquecimento e à sua função no aparelho psíquico. Lembrar de um fato, ou, dito de outra forma, acessar uma representação inscrita na memória, não é um processo simples. Há inúmeras condições que precisam ser atendidas para que este processo aparentemente simples ocorra. Desta forma,

a facilidade (e também a fidelidade) com que dada impressão é despertada na memória depende não só da constituição psíquica do indivíduo, da forma da impressão quando recente, do interesse voltado para ela nessa ocasião, da constelação psíquica no momento atual, do interesse *agora* voltado para a sua emergência, das ligações para as quais a impressão foi arrastada etc. – não só de coisas como essas, mas também da atitude favorável ou desfavorável de um dado fator psíquico que se recusa a produzir qualquer coisa que possa liberar desprazer, ou que possa subsequenteemente levar à liberação de desprazer. (Freud, 1899/2006b, p. 281. Grifos do autor)

Com estas novas proposições, entende-se que a memória, e o processo de lembrar-se de algo não são vias diretas aos fatos anteriores. A todas as condições acima apontadas para que uma lembrança seja evocada à consciência, soma-se uma nova condição que muda completamente o entendimento sobre a memória: no aparelho psíquico há a tendência a esquecer fatos que são desprazerosos. Consequentemente há uma maior facilidade de

acesso a lembranças prazerosas devida a uma tendência energética do nosso aparelho de memória.

Assim, a função da memória, que gostamos de encarar como um arquivo aberto a qualquer um que sinta curiosidade, fica desse modo sujeita a restrições por uma tendência da vontade, exatamente como qualquer parte da nossa atividade dirigida para o mundo externo. (Freud, 1899/2006b, p. 281).

O valor afetivo, seja de natureza prazerosa ou desprazerosa, então, é o primeiro grande fator que faz com que a memória, enquanto fenômeno, seja fortemente marcada pela subjetividade do indivíduo que lembra. Em um texto posterior ao acima referido, Freud (1901/2006d) introduz uma nova ideia para se continuar pensando a complexidade da memória, através do conceito de *lembranças encobridoras*.

No início de seu texto, Freud (1901/2006d) afirma que há um certo consenso na comunidade científica sobre a ideia de que as experiências dos primeiros anos da infância deixam traços inerradicáveis de forma mais profunda na mente dos indivíduos. Porém, ao averiguar tais recordações na memória que seriam de sobremaneira constitutivas, influenciando fortemente ao longo da vida, um número muito pequeno delas, ou absolutamente nenhuma recordação é encontrada. Muito comumente as lembranças que podem ser resgatadas de períodos tenros da infância, são de importância duvidosa, confusas e enigmáticas. Somente a partir de uma determinada idade, por volta do sexto ou sétimo ano, que a vida e suas recordações podem ser registradas e reproduzidas na memória como uma cadeia concatenada de eventos. Como explicar tal contradição? Por que somente a partir de determinada idade há uma relação direta entre a importância psíquica de determinada experiência e sua retenção na memória?

Quanto consigo lembrar um acontecimento por muito tempo após a sua ocorrência, encaro o fato de tê-lo retido na memória como uma prova de que ele causou em mim, na época, uma profunda impressão. Surpreendo-me ao esquecer uma coisa importante, e talvez me sinta ainda mais surpreso ao recordar alguma coisa aparentemente irrelevante. (Freud, 1901/2006d, p. 287)

Para entender tal funcionamento da memória em períodos iniciais do desenvolvimento humano, Freud (1901/2006d) recorre a uma pesquisa realizada por V. e C. Henri. Os mesmos realizaram um formulário e entregaram-no a cento e vinte e três pessoas para investigar suas recordações infantis. Os resultados desta pesquisa apontam para o fato de que a maioria dos entrevistados possui a sua primeira recordação no período entre dois e quatro anos, havendo variações desde o primeiro ano de vida até aqueles que só possuem recordações a partir dos

sete, oito anos. Entretanto, mesmo para aqueles que possuíam lembranças dos primeiros anos, estas eram isoladas e descontínuas. Quanto ao conteúdo de tais recordações, houve relatos de situações de medo, vergonha, dor física, etc., mas também de acontecimentos importantes como doenças, mortes e nascimentos de irmãos. Poderíamos, então, concluir que somente experiências marcantes poderiam deixar um registro na memória, porém, há uma gama de outras recordações que se oporiam a essa afirmativa.

Freud (1901/2006d) apresenta alguns relatos de casos de indivíduos cujas lembranças do período da infância não necessariamente se reportam a acontecimentos tão emocionalmente intensos: muito pelo contrário, são lembranças aparentemente banais. O fato curioso, é que muitas destas lembranças são registros de períodos em que houve acontecimentos importantes para o indivíduo, sendo que estes acontecimentos, que supostamente marcariam mais o indivíduo, não são lembrados.

Há algumas pessoas cujas recordações mais remotas da infância relacionam-se com eventos cotidianos e irrelevantes, que não poderiam produzir qualquer efeito emocional nem mesmo em crianças, mas que são recordados (com *demasia* nitidez, fica-se inclinado a dizer) em todos os detalhes, enquanto outros acontecimentos aproximadamente contemporâneos não foram retidos em sua memória, mesmo que, segundo o testemunho dos pais, tenham-nos comovido intensamente na ocasião (Freud, 1901/2006d, p. 289, grifos do autor).

Dentre alguns exemplos trazidos por V. e C. Henri (Freud, 1901/2006d), pode-se destacar o de um professor de filologia, cuja lembrança mais antiga, situada entre seus três e quatro anos, tratava-se de uma mesa posta para uma refeição, e sobre esta, uma bacia com gelo. Neste mesmo período, sua avó havia falecido, o que, de acordo com o relato dos pais, fora um forte golpe para o menino. Contudo, o falecimento de sua avó não é lembrado, ao passo que a imagem da bacia sobre a mesa lhe é vívida. Diante de tal seleção, Freud (1901/2006d) pergunta-se “...por que se suprime precisamente o que é importante, retendo-se o irrelevante?” (p. 290).

Sobre a promoção deste tipo de lembrança, o autor anuncia que há duas forças psíquicas envolvidas: 1) uma destas entende determinada situação como tendo um bom motivo para o seu registro na memória, enquanto 2) a outra – chamada de resistência – tenta impedir que se evoquem recordações com cargas afetivas desprazerosas. Estas forças são opostas entre si, porém não se excluem mutuamente, nem há a predominância de um em detrimento da outra. Ocorre, então, uma conciliação entre ambas a qual estas são parcialmente realizadas: o que se mantém registrado enquanto uma imagem mnêmica não é a experiência

relevante em si – logo, atende-se a resistência; porém registra-se outra vivência⁸temporalmente próxima que seja associada à experiência passível de objeção. É neste sentido que a primeira força é atendida, criando imagens mnêmicas acessíveis à recordação. “O resultado do conflito, portanto, é que, em vez da imagem mnêmica que seria justificada pelo evento original, produz-se uma outra, que foi até certo ponto associativamente *deslocada* da primeira” (Freud, 1901/2006d, p. 290, grifos do autor). É este processo psíquico que é chamado de *lembrança encobridora*. Voltando ao exemplo do professor de filologia, pode-se entender que a experiência da morte da sua avó não pôde ser lembrada devido à resistência psíquica de rememorar fatos desprazerosos, enquanto sua lembrança da bacia de gelo sobre a mesa seria um acordo fruto do conflito com a outra força psíquica que impele ao registro dos fatos significativos.

Desta forma, podemos ter mais elementos para a premissa de que o funcionamento da memória não é simples. Não se trata apenas de inscrever arquivos no inconsciente (ou no pré-consciente) e acessá-los a qualquer momento. Há vários mecanismos relacionados principalmente com fatores emocionais que fazem com que uma lembrança não seja neutra. Esta sempre atende a alguma demanda, a alguma tendência do funcionamento psíquico, sendo que muitas destas tendências também não são de fácil compreensão. “Nossa vida mental, na medida em que é objeto de nossa percepção interna *consciente*, nada nos mostra desses processos, salvo pelos casos que classificamos de ‘raciocínio falho’...” (Freud, 1901/2006d, p. 292, grifos do autor).

Em uma nota de rodapé acrescentada a esse texto no ano de 1907, Freud (1901/2006d) anuncia que no mecanismo de esquecimento do material mnêmico está sujeito a duas grandes influências: a condensação e a distorção. Segundo Laplanche e Pontalis (1996) a condensação é o mecanismo o qual “uma representação única representa por si só várias cadeias associativas, em cuja intersecçãose encontra” (p. 129). Por outro lado, a distorção é tão somente uma mudança de alguma informação ou detalhe de determinada representação psíquica. Este último mecanismo, que é uma tendência dominante na vida psíquica, é muito presente em relação aos traços mnêmicos que permanecem atuantes em função de seus altos valores afetivos. Quanto aos traços mnêmicos que são indiferentes, estes estão facilmente sujeitos ao mecanismo de condensação. Assim, com o passar do tempo, as lembranças são mudadas, não em função do tempo em si, mas sim, destes mecanismos psíquicos.

Como esses processos de condensação e distorção se estendem por longos períodos, durante os quais *cada nova experiência atua no*

⁸ A diferença entre os conceitos de *experiência* e *vivência* será abordada na seção posterior.

sentido de uma remodelagem do conteúdo da memória, costuma-se pensar que é o tempo que torna as lembranças incertas e indistintas. É muito provável que não se possa falar de uma função direta do tempo no que concerne ao esquecimento. (Freud, 1901/2006e, p. 268, grifos nossos).

Nesta mesma nota, Freud (1901/2006e) afirma que estas forças só são atuantes em registros psíquicos comuns, não recalçados. Quanto aos traços mnêmicos que sofreram ação do recalque, ou as *marcas psíquicas*, conforme a conceituação de Antonello e Herzog (2012), estas permaneceriam inalteradas até mesmo durante os mais extensos períodos de tempo, imunes à condensação e à distorção. Estas representações, que foram expulsas da vida mental consciente, seriam preservadas em sua forma original, independentemente da ação do tempo (Freud, 1901/2006e), conquanto saibamos que esta posição não é mantida pelo autor. Os conteúdos recalçados sofrem sim ações do mecanismo de condensação e deslocamento. Supomos que tal afirmação objetivava a introdução da ideia de atemporalidade do inconsciente.

A ideia de temporalidade não só é exclusiva do ser humano, mas também de uma parte específica da mente do homem: a consciência. Sem a consciência não há a noção do tempo, pois o Inconsciente não reconhece o tempo e nem é regido sob o seu funcionamento. Freud (1914/2006g) afirma que

Os processos do sistema *Ics.* são *intemporais*; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema *Cs.* (p. 192).

Há de se destacar que no texto cuja afirmação acima é extraída, Freud (1914/2006g) já possuía a concepção de memória enquanto fenômeno, e não mais como estrutura do aparelho psíquico tal como é entendido nos textos iniciais os quais são abordados neste momento. Em contraposição, a concepção de inconsciente é inversamente entendida, ou seja, inicialmente esta é entendida como um fenômeno (a inconsciência) e posteriormente como uma estrutura (o Inconsciente). Porém, sendo a memória e o inconsciente fenômenos ou estruturas, a concepção de tempo para o inconsciente permanece inalterada. Desde o início da teoria psicanalítica, Freud (1896/2006a) já afirmava que a “característica do tempo é, sem dúvida, essencial para a diferenciação entre a atividade do pré-consciente⁹ e do inconsciente” (p. 303),

⁹ Nesta sentença, o pré-consciente possui as mesmas características da consciência e é contraposto ao funcionamento do inconsciente.

sendo que “as correções cronológicas parecem depender justamente da atividade do sistema da consciência” (Freud, 1896/2006a, pp. 301-302).

Como abordado acima, o funcionamento da memória é altamente influenciado por questões afetivas. Além disto, a própria seleção dos registros também atende a tendências que visam afastar-se do desprazer. Retomando proposições elencadas anteriormente, sobre a memória, percebe-se que esta também está sujeita, de tempos em tempos a modificar-se, de acordo com novas experiências e a cada vez que uma lembrança é evocada. *A memória é, então, afetiva, não neutra e mutável.* Tendo isso em consideração, pode-se, então, comungar do questionamento de Freud (1901/2006d) quando este se indaga “se temos mesmo alguma lembrança *proveniente* de nossa infância, [pois] as lembranças *relativas* à infância talvez seja tudo o que possuímos” (p. 304, grifos do autor). E o autor continua:

Nossas lembranças infantis nos mostram nossos primeiros anos não como eles foram, mas tal como aparecem nos períodos posteriores em que as lembranças foram despertadas. Nesses períodos de despertar, as lembranças infantis não *emergiram*, como as pessoas costumam dizer; elas foram *formadas* nessa época. E inúmeros motivos, sem qualquer preocupação com a precisão histórica, participaram de sua formação, assim como da seleção das próprias lembranças. (Freud, 1901/2006d. p. 304, grifos do autor).

Podemos manter esta postura de desconfiança quanto à fidedignidade dos fatos componentes de nossa memória não somente às lembranças de nossa infância, tal como enunciado acima, mas, segundo as próprias premissas até então elencadas, estendê-la a todas as lembranças de todos os momentos da vida dos indivíduos. A memória possui, desta forma, uma caráter de recriação.

Em 1925, Freud, em seu texto *Uma nota sobre o ‘bloco mágico’* retoma a sua antiga discussão sobre a relação entre percepção e memória a partir da metáfora de um brinquedo infantil. Ao afirmar que a nossa memória não é confiável, poderíamos lançar mão de dois recursos como auxílio de armazenamento seguro de informações, escreve o autor. Um seria uma folha de papel a qual se pode escrever algo permanentemente com tinta, e a outra seria uma lousa a qual é escrita com um giz. A primeira opção tem a vantagem de manter traços duradouros, cuja permanência persiste ao longo do tempo, entretanto esta superfície possui um espaço limitado, logo, sua capacidade de conter novas informações de exaure. Por outro lado, uma lousa pode ser apagada a qualquer momento, tendo assim uma capacidade infinita

de novos registros; porém, o giz com o qual é escrito não resiste ao tempo. Mesmo que não se apague, aos poucos este evanesce.

Ao falar desses dois métodos para o recebimento e registro de informações, Freud (1925/2006j) está buscando uma boa analogia para o funcionamento mental, e percebe que ambos os recursos não contemplariam a complexidade do nosso sistema perceptivo-mnemônico. Desta forma, o autor se utiliza de um novo objeto o qual possui elementos que melhor fazem essa analogia.

O bloco mágico é “. . . uma prancha de escrever, da qual as notas podem ser apagadas mediante um fácil movimento de mão” (Freud, 1925/2006j, p. 256). Este objeto é uma prancha de resina sobre a qual está colocada uma folha fina e transparente constituída de duas camadas que podem ser desligadas uma da outra, salvo nas extremidades, onde estão presas. “A camada superior é um pedaço transparente de celulóide; a inferior é feita de papel encerado fino e transparente” (Freud, 1925/2006j, p. 256). Quando o aparelho não está sendo usado, a superfície inferior do papel com cera adere ligeiramente à superfície superior da prancha de cera. Para utilizar esse bloco, se escreve com um instrumento pontiagudo qualquer, como um estilete, sobre a parte de celuloide da folha de cobertura que está sobre a prancha de cera.

No caso do bloco mágico, esse calcar não é efetuado diretamente, mas mediante o veículo da folha de cobertura. Nos pontos em que o estilete toca, ele pressiona a superfície cinzento-esbranquiçada do celulóide, antes lisa. Querendo-se destruir o que foi escrito, necessário é só levantar a folha de cobertura dupla da prancha de cera com um puxão leve pela parte inferior livre. (...) O Bloco Mágico está agora limpo de escrita e pronto para receber novas notas. (Freud, 1925/2006j, p. 257)

A princípio o brinquedo se assemelharia com uma lousa, porém, diferentemente desta: o bloco mágico, apesar de sua capacidade de limpar-se, mantém as marcas da escrita no papel de celuloide. Este celuloide existe, pois sem ele, o papel rasgaria conforme o estilete passasse sobre este, dada sua fina espessura, funcionando assim como um escudo protetor contra estímulos em relação ao papel encerado. Tal como o celuloide, o aparelho psíquico também possui seu escudo protetor contra estímulos, fazendo com que o psiquismo não esteja receptivo a todos os estímulos que porventura poderiam chegar a um indivíduo ao mesmo tempo, seja por questão de segurança, seja por questão de atenção. Esta ideia foi bastante trabalhada por Freud em seu texto *Além do Princípio do Prazer* no qual é demonstrado que o aparelho perceptivo possui duas camadas: “de um escudo protetor externo contra estímulos, cuja missão é diminuir a intensidade das excitações que estão ingressando, e de uma

superfície por trás dele receptora dos estímulos, ou seja, o sistema *Pcpt-Cs*” (Freud, 1925/2006j, p. 257. Grifos do autor).

Este brinquedo, então, diferentemente do papel e da lousa, representa de uma forma bastante satisfatória a estrutura hipotética do aparelho perceptual proposto por Freud (1925/2006j), pois “pode fornecer tanto uma superfície receptiva sempre pronta, como traços permanentes das notas feitas sobre ela” (p. 256).

O Bloco fornece não apenas uma superfície receptiva, utilizável repetidas vezes como uma lousa, mas também traços permanentes do que foi escrito como um bloco comum de papel: ele soluciona o problema de combinar as duas funções *dividindo-as entre duas partes ou sistemas componentes separados mas inter-relacionados*. Essa é exatamente a maneira pela qual, segundo a hipótese que acabo de mencionar, nosso aparelho desempenha a sua função perceptual. (Freud, 1925/2006j. p. 258. Grifos do autor).

Em continuidade com sua comparação, Freud (1925/2006j) aponta que as interrupções de escrita do Bloco Mágico – o qual se escreve em sua superfície e em função de um agente externo, levanta-se o papel da prancha, apagando a sua escrita – são análogas ao processo mental de transferir o conteúdo do sistema perceptivo-consciente para sistemas mnemônicos inconscientes. Esse modo descontínuo de funcionamento do sistema perceptivo-consciente, então, mantém em seu bojo a origem do conceito de tempo. Entretanto, esta ideia não é desenvolvida pelo autor neste texto.

No bloco mágico, assim como em uma lousa de giz, há a possibilidade de se apagar permanentemente alguma informação outrora inscrita. Porém, a possibilidade de apagar alguma representação no psiquismo não é ao menos mencionada por Freud (1925/2006j) neste texto. Por outro lado, Em seu mais famoso livro sobre a cultura, *O Mal-Estar na Cultura*, Freud (1930/2010) no início de suas reflexões, exprime esta dúvida em relação à existência da possibilidade de, num aparelho psíquico como o nosso, ocorrer um esquecimento ou uma destruição total de alguma vivência a qual em algum momento fora registrada na memória:

Desde que superamos o erro de acreditar que o nosso esquecimento corriqueiro significa uma destruição do registro mnêmico, ou seja, uma aniquilação, nos inclinamos à suposição contrária, a de que nada na vida psíquica, nada do que uma vez se formou pode perecer, de que tudo permanece conservado de alguma forma e pode ser trazido novamente à luz sob condições apropriadas. (Freud, 1930/2010, p. 50)

O autor inicialmente pressupõe que sempre há a possibilidade de acessar informações relativas ao passado, seja através da regressão ou de outros métodos. Para tentar esclarecer tal

afirmativa, Freud (1930/2010) recorre à comparação do psiquismo humano, com uma cidade, como Roma, conhecida como a Cidade Eterna.

A história nos conta que Roma passou por diversas modificações. A cada momento histórico desta cidade, mudanças significativas ocorriam, seja no âmbito territorial, político e cultural, desde o seu início até os dias de hoje. Um visitante hipotético que visite essa cidade, se dotado de conhecimentos históricos e topográficos de Roma poderia facilmente encontrar diversos vestígios de períodos mais remotos, ainda nos dias atuais. Em cidades como esta, há uma cuidadosa conservação do passado, sendo que, como afirma o autor, “muitas coisas antigas certamente ainda estão no solo da cidade ou enterradas sob as construções modernas” (Freud, 1930/2010, p. 52).

Roma pode ser comparada a uma entidade psíquica cujo passado há análoga extensão em riqueza e complexidade, o qual a última etapa do seu desenvolvimento ainda conserve resquícios de etapas anteriores. Esta comparação, contudo, possui limitações. Ainda que Roma seja uma cidade que resguarda muitos vestígios de sua história, o espaço físico de uma cidade não comporta duas construções no mesmo espaço ao mesmo tempo. A construção do Coliseu que se vê hoje só foi possível após o desaparecimento de *Domus aurea* de Nero (Freud, 1930/2010). O espaço psíquico, porém, é diferente, pois ele comporta várias representações vívidas ao mesmo tempo, de períodos diferentes, sem que uma precise ser destruída para dar lugar à outra. O autor conclui que a “conservação de todos os estados anteriores ao lado da forma final apenas é possível no âmbito psíquico...” (Freud, 1930/2010, p. 55), diferentemente de uma cidade.

Possível, porém, não de modo inexorável. A ideia anterior a qual todas as vivências são possíveis de se resgatar da memória, é relativizada neste momento de suas reflexões. Freud (1930-2010) afirma: “O passado *pode* ficar conservado na vida psíquica, (...) que não precisa ser *necessariamente* destruído” (p. 55. Grifos do autor). O autor, então oscila ora propondo que não há esquecimento definitivo no psiquismo humano, que tudo é passível de ser evocado, ora duvidando de tal infalibilidade do nosso sistema mnemônico. Para encerrar suas reflexões neste texto, ainda que de forma não conclusiva, o autor afirma que:

É possível, em todo caso, que também no psiquismo muito do que é antigo – em regra ou excepcionalmente – seja apagado ou consumido a tal ponto que não seja mais possível reconstituí-lo e revivê-lo através de processo algum, ou que a conservação dependa, em geral, de certas condições favoráveis. É possível, mas nada sabemos a respeito. O único fato ao qual podemos nos ater é que a conservação do passado na vida psíquica é antes regra do que uma exceção extraordinária. (Freud, 1930/2010, p. 55).

Ainda que a conservação do passado no psiquismo seja uma regra, isso não significa, como já exposto acima, que todo este passado seja acessível à consciência dos indivíduos. Assim como o fato deste não ser plenamente acessível à consciência não implica que este passado não seja presente e atuante de modo contundente neste indivíduo. Como o próprio autor aponta, esse dilema é de difícil conclusão e por ora, faz-se necessário suspender a discussão sobre se de fato tudo é passível de ser lembrado, ou se há representações permanentemente inacessíveis à consciência. Porém, outra discussão que pode ser trazida à tona é: qual é a importância da rememoração de tais conteúdos de difícil acesso? Para pensarmos tal problemática, encerrando esta seção pode-se recorrer a um dos últimos textos escritos por Freud, intitulado *Construções em Análise* (1937).

Neste texto, o último escrito pelo autor sobre a técnica psicanalítica, Freud (1937/2006k) inicia nos lembrando de que o sofrimento psíquico o qual o autor se deparou ao longo de sua experiência clínica, sobre o qual a psicanálise foi edificada, trata-se de um sofrimento oriundo, no caso dos neuróticos, do processo de recalçamento. Em outras palavras: *sofre-se pela incapacidade de se lembrar*. O esquecimento, neste sentido mais amplo, adoece. Sobre o paciente em sofrimento, o autor aponta que “. . . que seus atuais sintomas e inibições são conseqüências de repressões desse tipo; que constituem um substituto para aquelas coisas que esqueceu” (Freud, 1937/2006k, pp. 275-276).

O tratamento psicanalítico, através da sua técnica de livre associação de palavras, tem como uma de suas finalidades induzir ao paciente que este recorde de suas experiências as quais foram esquecidas. Deste modo, a tarefa do analista é de ajudar o paciente a completar as lacunas de esquecimento de seu discurso, ou, nas palavras do autor, de *construí-lo* (Freud, 1937/2006k). Em relação a este processo, Moreno (2009, p. 120) comenta que “A construção, como equivalente a um ato de percepção no presente, teria, então, o mesmo efeito da rememoração...”. Desta forma, entendemos que a matéria-prima para a construção de um indivíduo psíquico nada mais são do que suas lembranças.

Para melhor ilustrar essa construção do sujeito a partir da rememoração de suas experiências, o autor compara esse processo ao trabalho de um arqueólogo o qual tem por objetivo representar alguma casa que fora destruída e soterrada, ou de um edifício antigo. O arqueólogo, ao fazer seu trabalho, reergue as paredes do prédio a partir dos alicerces que permaneceram de pé, posteriormente reconstruindo a decoração e as pinturas dos muros, a partir dos restos de materiais encontrados nos escombros ao chão. De modo análogo, o analista, a partir dos fragmentos de lembranças que lhe são trazidos, das associações feitas, e do comportamento em análise, pode, juntamente com seu analisando, reconstruir a sua

história: “Ambos [os processos] possuem direito indiscutido a reconstruir por meio da suplementação e da combinação de restos que sobreviveram” (Freud, 1937/2006k, p. 277). Muito embora o arqueólogo trabalhe com material inanimado e destruído, enquanto o analista trabalha com lembranças vívidas, ambos têm como função juntar peças perdidas, que outrora fizeram parte de um todo para que este todo seja recuperado. Como num quebra-cabeça, a qual cada peça representante de uma lembrança tem o seu lugar, basta somente encontrar este lugar na grande figura.

Assim, retornando à discussão anterior sobre a possibilidade ou impossibilidade de recuperar todas as recordações perdidas, Freud (1937/2006k) afirma que independentemente de qual proposição seja a mais correta, aquilo que é importante ao indivíduo, com trabalho árduo, poderá ser recuperado, afinal: “Todos os elementos essenciais estão preservados; mesmo coisas que parecem completamente esquecidas estão presentes, de alguma maneira e em algum lugar, e simplesmente foram enterradas e tornadas inacessíveis ao indivíduo.” (p. 277)

Apropriando-nos da metáfora da construção, podemos dar continuidade àquilo que Freud quis dizer com o termo *construção*. Afinal, se o próprio autor afirma que as lembranças não são reproduções fiéis de fatos do passado, mas sim representações que de tempos em tempos são ressignificadas, não cabe pensarmos em construção subjetiva humana a partir da metáfora de um quebra-cabeça de lembranças, pois a história de vida de cada indivíduo não é algo estático, imutável, como uma representação pictórica ou fotográfica; mas sim, as histórias são dinâmicas, pulsantes, vivas. A partir disto, podemos pensar na construção a partir da apropriação de sua história por parte do sujeito não mais como a montagem de um quebra-cabeça, mas sim como a narração de um mito: o mito da história de cada um. O mito não corresponde necessariamente a uma descrição fiel de uma realidade objetiva, mas sim, uma organização subjetiva e uma explicação dos fatos historicamente orientada tal como estes se apresentam aos indivíduos. Entendemos o mito como uma categoria de conhecimento que, por mais que conserve uma unidade coesa (Mnemósine será sempre a regente do coro das musas representantes da Poesia e da História; um indivíduo sempre poderá ter referências imutáveis para si), ainda assim a cada vez que um mito é contado por alguém, palavras diferentes são usadas, novas entonações, novos enfoques, e novos elementos são introduzidos, de acordo com a idiosincrasia e com o momento histórico e afetivo de cada um. O mito, tanto em sua acepção clássica, como isso que chamamos de mito da vida de cada um sempre possuirá elementos que são compartilhados com seus semelhantes, como também aquilo que

diz respeito da subjetividade íntima de cada um. Este mito sobreviverá principalmente a partir da tradição oral, até que esteresista – ou não – à prova do tempo.

2.3 Trauma e memória

Em 1920, Freud, partindo da observação e de reflexões sobre os indivíduos regressos da Guerra, os chamados neuróticos de guerra, começa a pensar sobre o trauma e sua importância na constituição psíquica. Esses traumas psíquicos suscitam comportamentos sintomáticos que são repetições paroxísticas da cena traumática. Assim, os sintomas da neurose traumática não estariam no campo do traço mnêmico, mas sim da marca psíquica – como já diferenciado anteriormente. “Tal repetição, que não corresponde à ordem de um retorno do recalcado, mas à da apresentação de marcas que não puderam ser ligadas psiquicamente, aponta para um aquém e um além da representação e da memória” (Moreno, 2009. pp. 16-17). A importância do estudo do trauma para o entendimento da memória na psicanálise também é justificada pelo fato de ambos os conceitos estarem relacionados desde as primeiras teorizações freudianas, quando Freud indagava-se nos estudos sobre a histeria de que forma as experiências traumáticas poderiam ser memorizadas (Moreno, 2009).

Antes de se adentrar na relação memória e trauma, se faz necessária uma breve apresentação da configuração desde último. No início da psicanálise, o trauma era entendido como o resultado da interiorização de um evento externo, através de impressões afetivamente carregadas. Estas impressões não podiam ser ab-reagidas¹⁰ nem associadas com as representações do psiquismo. Sua lembrança era inacessível e sua manifestação somente se dava através de sintomas histéricos. A inacessibilidade de tais impressões era entendida pelo conceito de recalque (Moreno, 2009), também já apresentado acima. O objetivo da clínica psicanalítica era, então, a rememoração de tais lembranças recalcadas, a qual, por sua vez, traria a cura do sintoma. “A impressão do evento traumático, portanto, sofre um isolamento, tornando-se um ‘corpo estranho’. Os histéricos sofrem, neste sentido, de reminiscências, pois a lembrança do trauma psíquico não se encontra no campo da representação normal de uma pessoa” (Moreno, 2009. p. 20).

Conjecturamos neste ponto que a ideia de traumático, tal como é concebido neste momento inicial das formulações psicanalíticas, mantém certa semelhança com a concepção de *fueros* apresentada anteriormente na Carta 52 de 1896, a qual concerne a um funcionamento

¹⁰ Segundo Laplanche e Pontalis (1996), ab-reação é uma descarga emocional, por meio da qual o indivíduo de desvincula de um afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático, até então inconsciente.

psíquico que mantém determinados registros inacessíveis, desarticulados da trama de relações de conteúdos representativos, possuindo um modo diferenciado de atuar no psiquismo. Os conteúdos regidos pela lógica dos *fueros* não podem ser expressos pela fala, dada a ausência de ligação direta com as representações-palavra nos registros pré-conscientes. Assim, eles funcionam tal como a compulsão à repetição (Antonello & Herzog, 2012), que será abordada logo em seguida.

Posteriormente, em seu texto principal sobre o trauma intitulado *Além do Princípio do Prazer* (1920), Freud insere algumas mudanças em sua concepção de trauma. Este fenômeno passou a ser entendido não mais sob a perspectiva do retorno do recaiado, nem sequer sob a lógica do recalque, mas sim, da presentificação de impressões quase alucinatórias na vigília e de sonhos traumáticos. O trauma passa a se situar aquém da representação. Ressalta-se aqui a diferença entre presentificação (em alemão, *Darstellung*) e representação (*Vorstellung*). O primeiro diz respeito à exposição de uma inscrição sensorial, cuja linguagem relaciona-se com a sensibilidade. O segundo, em contraposição, diz respeito àquilo que está no lugar de outra coisa, a presença de uma ausência, um re-presentante. A representação diz respeito à linguagem verbal (Hanns, 1996). A presentificação é a manifestação do primeiro registro mnemônico, os signos de percepção; ao passo que a representação é a manifestação das inscrições inconscientes e pré-conscientes.

Ainda sobre o trauma, Freud (1920/2006h) se utiliza dos conceitos de *susto* e de *escudo protetor* para entendê-lo. O primeiro é definido como “o estado em que se entra quando se corre perigo sem se estar preparado para ele, e acentua o fator surpresa” (Freud, 1920/2006h. p. 139). Este indica um estado no qual o indivíduo, por não estar devidamente preparado, recebe uma quantidade de energia que lhe é demasiadamente intensa, ficando num estado no qual há muita informação e um despreparo para a assimilação de tais estímulos. Estes estímulos, então, permanecem indomáveis, soltos, desorganizados e desorganizadores. O trauma inicialmente pode ser definido como o estado no qual o indivíduo recebe uma quantidade muito intensa de estímulos sem um prévio preparo – o susto – fazendo com que esses estímulos excessivos não possam ser assimilados e representados pelo indivíduo, resultando no surgimento de sintomas.

O autor propõe tal concepção a partir das apresentações sintomatológicas dos ex-combatentes de guerra. Devido à grande quantidade de situações aterrorizantes que estes foram submetidos, situações as quais se pode supor serem deveras avassaladoras numa situação de guerra, os indivíduos que retornaram de tal experiência, apresentavam uma vasta variedade de sintomas e um alto grau de sofrimento subjetivo (Freud, 1920/2006h). Podemos

inferir que tais indivíduos foram acometidos por várias situações de susto: perda de companheiros, ameaça permanente de ataque, iminência constante da morte... situações as quais comumente não se possui o devido preparo psicológico para se lidar. Na neurose traumática, é bastante comum que o indivíduo possua movimentos psíquicos de retorno ao momento de instauração de seu trauma, seja relembrando a situação em si ou acontecimentos relacionados a esta, mas principalmente através dos sonhos, nos quais novos sustos são sempre revividos. De fato, é comum que o indivíduo traumatizado evite ao máximo relembrar o evento causador do trauma, muito embora este se repita incansavelmente na vida onírica, mesmo contrariando sua vontade.

Freud (1900/2006c) desde muito antes já havia desenvolvido a tese de que os sonhos são realizações de desejos. Neste momento, então, o autor indaga-se: como esta tese se aplica a estes indivíduos que possuem sonhos recorrentes de situações traumáticas os quais claramente não há um desejo sendo satisfeito em tais sonhos? A partir deste questionamento, Freud (1920/2006h) faz duas novas hipóteses sobre o aparelho psíquico: a de que nos indivíduos traumatizado suas energias psíquicas funcionem de um modo aquém da lógica do princípio de prazer; e a tese de que haveria uma outra categoria de energia primordial no aparelho psíquico: a pulsão de morte. Quanto à segunda proposição, esta não será aprofundada nesta pesquisa, mas sim a primeira tese da qual haveria um desarranjo do funcionamento energético do indivíduo acometido pelo trauma, fazendo com que partes de seu psiquismo funcionem sob outra lógica. Mas primeiramente se faz necessário retomar ao trauma articulando-o com o conceito de escudo protetor de estímulos.

Ao falar do trauma, Freud (1920/2006h) retoma a sua hipótese de que em todo o organismo vivo haveria tal escudo protetor. Este escudo pode ser entendido tanto no sentido concreto, morfológico – os seres humanos possuem a pele como um órgão que o protege do meio externo; como no sentido sensorial, afinal, o ser humano é incapaz de assimilar conscientemente todos os estímulos recebidos simultaneamente por todos os seus órgãos sensoriais. Os receptores táteis, olfativos, gustativos, auditivos e visuais, se fossemacionados em sua máxima potência ao mesmo tempo, extrapolariam as limitações humanas de assimilação de tais dados, por isso, há a necessidade de uma seletividade daquilo que nos é recebido conscientemente. Este escudo protetor, então é o recurso que protege o ser vivo de algumas ameaças do mundo externo e também o que mantém um bom funcionamento energético psíquico.

Para o organismo vivo, a função do escudo protetor é quase mais importante do que a própria recepção do estímulo. O organismo possui

uma reserva energética própria e, acima de tudo, precisa esforçar-se para manter as formas específicas de transformação de energia que nele operam livres das influências capazes de igualar e rebaixar as diferenças, portanto, protegidos do efeito destrutivo das energias superintensas que operam no mundo exterior. (Freud, 1920/2006h, p. 152).

Sendo esta barreira que assegura ao indivíduo o bom funcionamento energético dos estímulos que lhe provém do exterior, com este conceito em mente, pode-se entender o trauma também como um rompimento desta barreira. Um excesso de estímulos aos quais o indivíduo não está hábil a proteger-se (susto) faz com que esta barreira seja rompida, mudando a forma como a energia interna funciona. “Chamaremos de *traumáticas* as excitações externas que possuem força suficiente para romper o escudo protetor” (Freud, 1920/2006h, p. 153). Mas de que modo exatamente essa energia psíquica é modificada?

A situação traumática, ao romper com o escudo protetor, faz com que o psiquismo se esforce para recuperar um estado anterior homeostático. Essa tentativa, contudo, é sucessivamente fracassada. O princípio do prazer, então é suspenso e o psiquismo começa a operar pela *compulsão à repetição*. “Esta de fato nos parece ser mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, o qual ela suplanta” (Freud, 1920/2006h, p. 148). Esta compulsão à repetição se remete ao momento no qual o trauma instaura-se e desde então comportamentos estereotipados surgem como uma tentativa de elaboração de tal perturbação. Porém esta tentativa não obtém êxito. Como no exemplo dos ex-combatentes que apresentam repetidos sonhos que os faziam reviver situações de sustos, tal como aqueles vividos na guerra. O comportamento sintomático é repetitivo, se remete ao trauma, e o esforço fracassado de superá-lo está aquém do princípio do prazer, pois, como já dito anteriormente, estas repetições não resultam em nenhum tipo de prazer ou ganho para o aparelho psíquico do indivíduo.

Certamente não são todas as recordações referentes a um episódio doloroso que são manifestações da compulsão à repetição. Sob a égide do princípio do prazer, ao ser evocada uma recordação desprazerosa, há sempre a possibilidade de um processamento de tal vivência. Ou seja, o psiquismo pode modificar-se de uma maneira mais apropriada a partir de tal processo, extraindo um aprendizado de tal situação dolorosa. O que não ocorre na situação de trauma: a compulsão à repetição atua de forma independente do princípio do prazer (Freud, 1920/2006h), bem como o seu registro psíquico se faz de uma maneira diferente. O modo como se entende a memória até então não contempla o funcionamento traumático. Moreno (2009) afirma que somente podemos conceber uma memória na neurose traumática enquanto

memória sensorial, ou traço perceptivo, em que este não tenha alcançado a qualidade de representação do traço mnésico. Desta forma há uma diferença entre traços perceptivos e traços mnésicos, sendo que somente estes últimos possuem elementos dos sistemas inconsciente e pré-consciente (Moreno, 2009). Somente os traços mnésicos compõem representações concatenáveis na memória, enquanto o que chamamos de memória sensorial não se trata de uma memória de fato, mas sim, uma apresentação sintomática no âmbito da consciência. Aquilo que é traumático, então, não é psiquicamente elaborável ou memorável; apenas repete-se compulsivamente. O trauma não é registrado como memória representacional, mas sim como os *fueros*. É nesta perspectiva que Moreno (2009) entende o *trauma como o avesso da memória*, tal como a concebemos até então:

As impressões traumáticas, ou seja, aqueles signos que conseguiram se impor ao ego por meio da percepção dos órgãos dos sentidos, sem que este pudesse acionar o sinal de angústia, constituem o avesso da memória, espécie de negativo de uma impressão que só pode ser revelada por meio de sua ligação a uma imagem, mediante uma regressão formal do pensamento, um estado quase-alucinatório. Em analogia a um filme de fotografias utilizado, mas não revelado, o traumático referente à neurose traumática, constitui o negativo em sua positividade (pp. 131-132).

A imagem do trauma como sendo o avesso da memória é paradoxal em si, pois se pode entender o negativo como um filme fotográfico a espera de sua revelação, mas também como aquilo que não ocorreu, ou ocorreu em negatividade, mas mesmo assim produzindo seus efeitos psíquicos. O trauma apresenta-se então como algo impensável. (Moreno, 2009).

Desta forma, podemos pensar no traumático como uma memória sem lembranças situada nos limites do corpo e do aparelho psíquico. Há a forma sem o seu conteúdo, ou melhor, há um conteúdo que não cabe a nenhuma forma. Há apenas uma cicatriz. O traumático, então é um fenômeno que, se elaborado, é passível de se tornar traço de memória, ou seja, é um acontecimento passível de ser incorporado ao campo de experiências representáveis do indivíduo, dentro do funcionamento do princípio do prazer. Contudo, a princípio este tipo de vivência não o é.

A neurose traumática, na perspectiva da autora, nada mais é do que uma tentativa psíquica de incorporar o trauma ao funcionamento normal do psiquismo sob o princípio do prazer. Esta tentativa se dá pelo esforço em ligar essa não-representação com as demais representações, ou seja, torná-la representável, representá-la. É um trabalho difícil de ser efetuado, pois o registro traumático não possui elementos de representabilidade, não possui elementos inteligíveis assimiláveis tais como há na gama de representações mnemônicas no

psiquismo do indivíduo. Metaforicamente, pode-se dizer que são dois indivíduos tentando comunicar-se, cada um falando uma língua que é incompreensível ao outro. Afinal de contas, o trauma refere-se justamente a um excesso de informações incapaz de ser assimilado pela memória, tornando-se assim um corpo estranho incompreendido dentro do psiquismo, corpo este capaz de trazer significativos danos ao aparelho psíquico. Estes danos podem ser tamanhos que “A desconexão com a percepção e a ausência de investimento do objeto conduzem a um vazio capaz de fissurar o psiquismo” (Moreno, p. 134).

Esta não-representação como o qual o trauma se configura é expressa com uma terminologia negativa dada a sua ausência de qualidade representacional e sensorial. Trata-se apenas de um excesso energético do qual não se produz dados conscientes, exceto os sintomas. Moreno (2009) nos traz a ideia de um *estupor* psíquico, tal como proposta por Schneider. Além do excesso energético inerente ao trauma, Moreno (2009) aponta um outro elemento o qual contribui para o bloqueio psíquico e a paralisação do sujeito: o sujeito que vive o trauma o faz no escuro, tanto no sentido representativo como no sentido afetivo. O protótipo do choque traumático é de um golpe na nuca e não a tomada de uma forte emoção. Botella e Botella (2002) sintetizam essas proposições com os seguintes dizeres:

O trauma deve ser compreendido em uma negatividade: uma violenta e brusca ausência das tópicas e das dinâmicas psíquicas, a ruptura da coerência psíquica, o desmoronamento dos processos primários e secundários. É no caráter ‘negativante’, na perda pelo ego de seus recursos, que compreendemos a qualidade traumática. A desorganização brutal originar-se-ia, acreditamos, não numa percepção, mas na ausência de sentido do violento excesso de excitação e do estado de desamparo do ego, na impossibilidade para o ego de representá-los para si (p. 93).

Dada a impossibilidade de vivência afetiva e da inscrição representacional do tempo, ainda segundo Moreno (2009), o trauma interfere e transforma a própria noção de tempo no psiquismo. A irrupção traumática se apresenta como um choque de um acontecimento com a história. Assim como a noção de temporalidade é ausente no inconsciente, no trauma ela também o é – ainda que o trauma na teoria psicanalítica não possui o funcionamento tal como as representações inconscientes. No trauma, há uma apresentação repetitiva do acontecimento, mesmo este não se inserindo numa cadeia temporal. Desta forma, Moreno (2009) afirma que “O tempo do traumático configura-se como tempo do *presente absoluto*, de estupor e de paralisação” (p. 144, grifos nossos).

Botella e Botella (2002) apresentam uma concepção negativante do trauma, concebendo-o como ausência, ruptura, impossibilidade de uma organização do eu. Por outro

lado, Knobloch (1998) propõe uma perspectiva contendo outras possibilidades. A partir das contribuições desta última, Moreno(2009) afirma que, embora o trauma configure-se como uma ausência de representação, a falta de um conteúdo representativo no psiquismo não implica, necessariamente, na ausência de um acontecimento e das reais consequências psíquicas deste. Nesta perspectiva, a autora propõe a existência de uma *zona de não-representação*, a qual indica uma falha de uma suposta organização subjetiva. Um lugar onde o sujeito fragmenta-se, sua unidade egoica é arruinada. Contudo, sobre esta zona, a autoraindaga-se senesse tempo de perda da consciência, nesse lugar de novas marcas, não poderia haver a potencialidade para que um território existencial diferenciadopossa se constituir?

A partir desta reflexão, podemos pensar que mesmo que o trauma seja uma ruptura de uma certa organização psíquica presente no aparelho de memória que se faz nos indivíduos, ainda assim o evento traumático pode ser, e é, psiquicamente constituinte. Mesmo aquilo que foge da cadeia de memória do sujeito, sendo isto posteriormente incorporado ou não, ainda assim se configura como um elemento atuante de um universo psíquico, seja de uma maneira mais ou menos simbolizada. Para concluir seu trabalho sobre a relação entre trauma e memória, Moreno (2009) comenta:

A imagem do traumatismo como avesso da memória, apesar de conter o paradoxo já apontado – de poder se referir aos signos de percepção que precisam ser associados a uma imagem para ganhar sentido e qualidade psíquica, como aos efeitos negativos do trauma no psiquismo – suscita a ideia de uma possibilidade de movimento frente ao traumático mediante um trabalho, quer de revelação do negativo por uma imagem, quer de construção e transformação do fora-se-si no em-si no seio de uma relação de objeto. Uma imagem que remete à possibilidade de transformação e metamorfose de uma trama, para que o desenho que se apresentava como ausente ou borrado apareça, revelando sentidos. (pp. 161-162).

2.4 A memória multifacetada

Nesta primeira seção realizamos um levantamento das principais características da memória tais como foram exploradas por Sigmund Freud ao longo de suas investigações. Podemos observar que a memória é abordada perspectivas diversas, de acordo com cada momento do desenvolvimento teórico da psicanálise, ou de acordo com o assunto abordado em cada texto. Enfim, é chegado o momento de sintetizarmos as principais características da

memória, não com a pretensão de delimitarmos uma definição única, mas sim, de recuperarmos as várias facetas de nosso objeto de estudo.

Como ponto de partida, por razões de ordenamento cronológico e também como forma de estabelecer uma base inicial para a discussão da memória, a abordamos como a essência do aparelho psíquico (Garcia-Roza, 2008). Tudo aquilo que não é percepção ou consciência, no psiquismo, é memória. Assim, podemos entender que esta não é apenas uma das funções psíquicas juntamente com a linguagem, o pensamento, a imaginação, a lógica, etc.; mas sim, um conceito que abrange todas essas funções psicológicas. Ainda no mesmo texto inicial (Freud, 1895/2003), com o conceito de neurônios permeáveis, podemos entender a memória como todas as modificações minimamente permanentes do sistema nervoso, afinal, percepção e consciência são fugazes e não retêm nenhuma energia psíquica.

Na introdução deste trabalho, apresentamos o conceito de memória a partir do senso comum, em seu significado tal como delimitado pelos dicionários. A definição encontrada – faculdade de retenção, armazenamento e evocação –, contudo, nos parecia demasiadamente simplificada dada a complexidade que a memória apresenta enquanto um fenômeno psíquico. Por outro lado, ao concebermos a memória tal como apresentada no texto Projeto de uma Psicologia (Freud, 1895/2003), em que esta define-se como toda e qualquer modificação minimamente permanente do sistema nervoso, podemos nos lançar a outro extremo, em que o conceito de memória se apresentademiadamente abrangente. Se memória equivale ao psiquismo, o estudo da memória se confundiria com a própria Psicologia.

Nos textos posteriores em que Freud trabalha a memória, ele a concebe de modos que nos parece mais interessante, por não se limitar à concepção simplista do dicionário, mas também por não trabalhá-la como sinônimo de psiquismo. Com esses trabalhos posteriores, nos é possível delimitar a memória como algo mais específico, porém, não tão restrito. Destes textos, então, podemos destacar, entre outras coisas, que a memória é composta por registros retraduzíveis (Freud, 1896/2006a), ou seja, não se trata apenas de registros fiéis de situações passadas, mas sim, de cenas de um passado que de tempos em tempos são modificadas a partir de outras significações. Além disto, a memória não se limita apenas àquilo que pode ser lembrado conscientemente e associado com outras lembranças, mas esta também comporta marcas psíquicas irrepresentáveis. Lembremo-nos que o psiquismo humano, assim como a memória, não é demarcado apenas pela capacidade consciente, e esta é uma das principais lições trazidas pela psicanálise.

A abordagem pela qual Freud pesquisa a memória aos poucos vai se libertando de uma exigência de correspondência neuroanatômica e paulatinamente adquire um caráter mais

dinâmico. Freud com sua formação nas neurociências se aproxima de Bergson (2011) ao entender que o Psiquismo é menos espaço e mais temporalidade. Concomitantemente a esta mudança epistêmica, a memória cada vez mais é entendida menos como uma compilação de registros isolados e mais como elementos que se relacionam entre si (Freud, 1900/2006c). A memória então não deve ser pensada somente em seus elementos isolados, mas também, e principalmente na produção de sentido que se faz quando estes elementos se relacionam. Nas palavras de Türcke (2010):

Memória não é um tipo de conteúdo, como uma imagem ou som, que se grave nelas, e sim tão somente a combinação em que elas se interligam no momento da transmissão da excitação. *Memória é a própria rede, não algo dentro dela* (p. 128, Grifos nossos).

Podemos identificar que a definição de memória proposta por Türcke (2010) está em plena sintonia com a concepção de memória freudiana tal como concebida em seus textos iniciais.

A lembrança e o esquecimento, expressões aparentemente antitéticas da memória, para Freud (1901/2006d), desempenham uma função comum: a de produção de uma história interessante e suportável ao indivíduo. Aquilo que lembramos e aquilo que esquecemos nada mais são senão partes de uma história que o indivíduo escolhe contar para si mesmo. Ressalvamos que o termo “escolha” em psicanálise não conota necessariamente uma decisão consciente, intencional, mas sim, dos caminhos pelos quais a energia psíquica percorre o psiquismo em detrimento de outros, deixando assim suas marcas. De certa forma, escolhe-se a história subjetiva que pode ser contada para si e para o mundo.

A partir das contribuições freudianas, também podemos entender a memória pelo seu avesso, o trauma (Moreno, 2009). Destacamos que “avesso” é diferente de “oposto”. Enquanto este último denota algo contrário, distinto que está do outro lado, aquilo que é avesso diz respeito à mesma coisa vista sob um ângulo diferente, como uma camiseta que está ao avesso, notadamente diferente do esperado, mas ainda assim, a mesma peça. Assim é o trauma: não diz respeito a uma não-memória, mas sim, de uma outra face desta. O trauma, portanto, nos convida a entender a memória não apenas como uma cadeia ordenada de representações, mas também como um funcionar psíquico que opera mediante outra lógica que não a representativa.

É-nos importante destacar que a memória é altamente afetiva (Freud, 1901/2006e), ou seja, a produção desta não se faz somente como uma reprodução lógica e linear dos fatos, ou de uma concatenação racional de eventos, mas sim é construída pelos moldes de estados

emocionais nos quais a vida se manifesta. Além disto, memória, como vimos, não se trata de algo fixado, mas sim de um processo, pois está sempre em construção. Esta construção se faz substancialmente a partir de vivências e experiências do passado, mas também abrange a criatividade e a espontaneidade, aquilo que não tem vínculos e aquilo que não se representa. Como propusemos anteriormente, a memória em muito se assemelha ao mito, por se tratar de narrativas historicamente construídas que têm como função dar significado à existência humana, tendo eles – memória e mito – significados com maior ou menor correspondência com uma suposta realidade externa e objetiva.

Tendo todos estas nuances em destaque, propomos um conceito que reúna estes aspectos que posteriormente nos possibilitará a articulação da memória na perspectiva freudiana com outras proposições teóricas. Podemos delimitar três blocos relativamente homogêneos de entender a memória a partir do material levantado até então. Inicialmente propomos a ideia de memória representativa. Esta será a expressão que utilizaremos para nos referirmos à memória capaz de relacionar e articular todos os seus componentes: as lembranças, esquecimentos e as conexões que estes estabelecem. Esta memória remete-se ao passado, é retraduzível ao longo do tempo, apresenta-se como uma possibilidade de estabelecimento de uma história do sujeito, além de ser afetiva, processual e mítica. Esta é a memória que apresenta uma melhor possibilidade de construção de narrativas individuais e sociais¹¹. Doravante, quando mencionarmos a memória representativa, estaremos abordando-a em sua potencialidade constitutiva, alegórica e criativa do ser humano em que se reúnem os aspectos aqui destacados.

A memória representativa, entretanto, não esgota nosso objeto de estudo. Somos ininterruptamente apresentados a uma infinidade de estímulos sensoriais que se tornam percepções e também memória momentânea. Aquilo que as ciências neurológicas definem como memória de curto prazo também é uma forma de memória, embora não perdure com o passar do tempo por não se armazenar no psiquismo, não possui um grande potencial de articulação com as demais representações e não produz mudanças significativas para o indivíduo. A memória de curto prazo, assim, não se inclui na memória representativa. É uma memória efêmera.

Além destes dois modos de pensarmos a memória, a representativa e a efêmera, Freud (1920/2006h) propõe um outro modo coexistente de funcionamento destas. Consideramos

¹¹ Ainda que as demais manifestações da memória também possibilitem construções de narrativas, dentro de suas particularidades e limitações.

aqui o registro traumático, o qual se trata de elementos que não se concatenam com a memória representativa – os *fueros*, as marcas e os signos de percepção (Freud, 1896/2006a); e que fazem com que a energia psíquica circule de um modo desordenado. Diferentemente da memória efêmera, o trauma provoca mudanças significativas no psiquismo ainda que não seja representável. Trata-se aqui da memória às avessas: a memória traumática.

Estabelecida a ideia de memória representativa, bem como a memória efêmera e a memória traumática saímos desta perspectiva mais individual da memória para nos lançarmos à memória enquanto fenômeno social.

3 EXPERIÊNCIA E MEMÓRIA NA CONTEMPORANEIDADE

“A experiência é, em espanhol, ‘o que nos passa’. Em português se diria que a experiência é ‘o que nos acontece’; em francês a experiência seria ‘ce que nous arrive’; em italiano, ‘quello che nos succede’ ou ‘quello che nos accade’; em inglês, ‘that what is happening to us’; em alemão, ‘was mir passiert’.

(Jorge Larossa Buendía)

Nesta seção, como já mencionado anteriormente, trabalharemos a memória não mais numa perspectiva psicológica, mas sim, ampliaremos a sua compreensão para um âmbito social, a partir das formulações dos pensadores da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Para tal, trabalharemos o conceito de Walter Benjamin de *experiência*, que embora não aborde a memória tal como ela é entendida na seção anterior, nos possibilita compreendê-las suas imbricações das características da sociedade atual as quais demarcam os modos como os indivíduos nela participantes relacionam-se com seu tempo, seu passado, sua história, e, conseqüentemente, como as memórias se configuram neste contexto.

3.1 Experiências e Vivências

Meinerz (2008) nos traz que, no senso comum, a palavra *experiência* possui múltiplos significados. Pode denotar o ato de *sentir* algo, como uma dor ou uma alegria; ou também o desenvolvimento de alguma *habilidade*, como um aprendizado fruto da realização de um trabalho ou ofício. Neste último sentido, quem possui experiência possui uma certa autoridade, diferente de alguém que não desenvolveu tais práticas. Há, então, uma distância entre a experiência do ancião e da ingenuidade juvenil. Com a modernidade e o advento da ciência, a experiência adquiriu um novo sentido. Criou-se o *método experimental*, que implica em um conjunto de técnicas através do qual se almeja produzir um ensaio que poderá levar a uma verdade, através da demonstração, reprodução, mensuração. Esta verdade decodifica uma lei da natureza e propõe uma compreensão de objetos, sejam estes animados ou inanimados. Em algumas abordagens filosóficas, experiência denota o conhecimento adquirido e

transmitido através dos sentidos, ou seja, a apreensão sensível (empírica) da realidade externa. Em outras abordagens filosóficas, experiência também pode ser entendida como sendo de um caráter interno, algo que se vive emotivamente anterior a qualquer reflexão. Numa distinção platônica entre mundo sensível e mundo inteligível, a experiência, nesta concepção filosófica, seria o correlato da primeira e a razão, sua contraposição, o correlato da última.

Walter Benjamin, embora parta da filosofia, apresenta uma concepção diferenciada de experiência, entendendo esta como uma das maiores expressões do acontecer humano. O autor, para desenvolver seu conceito, parte da ideia de Kant de experiência. No sistema kantiano, o conhecimento se dá e se desenvolve por meio de atos de síntese, ou seja, percepções imediatas de fenômenos que se fazem através de categorias humanas de entendimento. Estas sínteses *a priori* são a base das ciências puras, como a matemática, enquanto uma trama de sínteses *a posteriori* são aquilo que se chama de experiência. É a partir de tal concepção que Benjamin amplia o conceito de experiência (Meinerz, 2008). Ao afirmar que todo o conhecimento filosófico é construído pela linguagem, e não por fórmulas e números, não existem categorias *a priori*, logo, todo o conhecimento humano é fruto da experiência. Em outras palavras, a experiência é o fundamento de todo o conhecimento. O autor afirma que um conceito de experiência a partir de uma reflexão sobre a sua essência lingüística, nos permite elaborar um conceito que alcançará regiões cuja sistematização efetiva Kant não contemplou (Meinerz, 2008). A partir desta ampliação conceitual, a autora comenta como tal conceito, ao modificar-se, contempla de uma forma mais complexa a experiência humana, assim há “...a possibilidade de uma experiência outra e de uma filosofia outra, que expresse na forma, o conteúdo, a análise *histórica, filosófica e existencial* que ela representa” (p. 29. Grifos nossos).

Mas como exatamente o conceito de *experiência* é delimitado no arcabouço teórico de Walter Benjamin? Segundo Meinerz (2008), este conceito (no alemão *Erfahrung*) diz respeito ao processo de construção humana que se faz no desenrolar da história de um indivíduo, no qual este se utiliza dos acontecimentos vividos para que eles se tornem constitutivos e constituintes deste indivíduo, deixando assim suas marcas, e finalmente, modificando o indivíduo em questão. Desta forma, a experiência implica numa mudança, num *enriquecimento qualitativo* no qual o indivíduo, ao final, possui para si novos elementos subjetivos que o compõem. “A *Erfahrung* é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como numa viagem” (Meinerz, 2008. p. 18). O próprio sufixo do conceito vem da palavra alemã *fahren*, que significa *viajar*. Desta forma, ter uma experiência é como fazer uma viagem, no sentido literal ou figurado, na

qual novos elementos se apresentam ao indivíduo, tirando-o de seu mundo pequeno, propiciando-lhe um alargamento de sua percepção da realidade que até então se lhe apresentava. Ao voltarmos de uma viagem, comumente nos sentimos mais enriquecidos, cultural e humanamente. Este enriquecimento é a própria experiência, que ocorre aos indivíduos em diversas ocasiões, sem que haja necessariamente um deslocamento geográfico. Uma boa conversa com um amigo, um conselho de alguém sábio, um livro marcante, uma comida exótica, uma música que lembra alguém, a contemplação de uma obra de arte, enfim, tudo aquilo que marca o indivíduo, que o sensibiliza, e é levado por este em sua bagagem humana e poderá posteriormente ser compartilhado com outrem, é o que Benjamin entende por experiência.

O conceito de experiência, entretanto, não contempla somente a dimensão individual, como se este indivíduo pudesse constituir-se por si, isoladamente. Necessariamente o conceito de experiência parte de um âmbito coletivo, de um espaço cultural que é compartilhado por seus semelhantes. É somente na interação e na promoção da cultura que as experiências podem acontecer. Meinerz (2008) aponta que a experiência “significa o modo de vida que pressupõe o mesmo universo de linguagem e de práticas, associando a vida particular à vida coletiva e estabelecendo um fluxo de correspondências alimentado pela *memória*” (p. 18, grifos nossos). Tal como o conceito de subjetividade (González Rey, 2002), a experiência é uma vivência individual que se produz na relação de um indivíduo com o seu meio, a partir deste, de modo que este meio também poderá ser modificado por este indivíduo.

De modo sintético, reunindo todas as facetas que compõem o conceito de experiência, podemos defini-la como *processo de construção individual subjetiva a partir da capacidade deste indivíduo de acumular aprendizados significativos; narrar para si mesmo a sua própria história; perceber-se enquanto um ser singular, porém vinculado à sua história e sua cultura; bem como a possibilidade de transmissão dessa história para outrem*. Destacamos que a experiência existe enquanto houver também a possibilidade de concatenação da história individual com uma coletividade maior. Nas palavras do autor: “Onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, *na memória*, conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo” (Benjamin, 1995, p. 107, grifos nossos). A noção de experiência exige uma noção complexa do tempo presente. Ao mesmo tempo em que passado e presente são conceitos distintos, na experiência partes do passado estão no presente, ao mesmo tempo em que o presente ressignifica e atualiza este passado. Não há uma linearidade rígida entre passado e presente, assim como não há uma distinção categórica entre passado

individual e passado coletivo. Na rememoração, passado e presente se encontram, e deste encontro há a possibilidade da experiência.

Com efeito, experiência e memória, numa concepção benjaminiana, são conceitos indissociáveis, pois se as experiências são aquilo que compõe o indivíduo, estas são o que se grava na memória deste indivíduo; aquilo que lhe marca e que pode ser posteriormente evocado. A experiência produz memórias e a memória é composta principalmente do conjunto de experiências que se integram e se relacionam entre si.

Para Maar (2006), os filósofos da Teoria Crítica, ao discutirem o conceito de experiência, tiram-no do campo das ciências naturais, ressignificando-o a partir da Filosofia. Para Adorno, “a experiência é um processo auto-reflexivo, em que a relação com o objeto forma a mediação pela qual se forma o sujeito em sua ‘objetividade’. Nesse sentido, a experiência seria dialética, basicamente um processo de mediação” (Maar, 2006, p. 24). Esta mediação é a percepção do vínculo que o indivíduo até então isolado, alienado de sua realidade social, possui com a sua realidade externa, percebendo-se como um partícipe do movimento da história humana. A experiência é um processo de “conferir um sentido à história reelaborando a relação do passado ao presente, justamente para apreender o presente como sentido histórico, acessível a uma práxis transformadora” (Maar, 2003, p. 24). Desta forma, o conteúdo da experiência não concerne somente à relação do sujeito com um conhecimento de si ou do mundo, mas também – e principalmente –, na transformação deste a partir do contato com o objeto da realidade com o qual é experienciado.

Desta forma, entendemos que a experiência não é um processo simples, trivial, que possa acontecer no intervalo entre um compromisso e outro, tal como tem sido o tempo de existência para os indivíduos contemporâneos. Para que a experiência se faça, “se exige tempo de mediação e continuidade, em oposição ao imediatismo e fragmentação da racionalidade formal coisificada, da identidade nos termos da indústria cultural” (Maar, 2006, p. 25).

Meinerz (2008) afirma que, numa concepção benjaminiana, falar de *experiência* é contrapor-la ao conceito de *vivência* (em alemão, *Erlebnis*). Ou, nas palavras de Lima e Magalhães (2010), *Erfahrung* seria a *experiência autêntica*, enquanto sua contraposição, *Erlebnis*, seria a *experiência inautêntica*. O conceito de *vivência* (ou *experiência inautêntica*) vem do verbo *erleben* que significa “ainda estar em vida quando algo acontece. Pressupõe a presença viva e o testemunho ocular a um evento” (Meinerz, 2008, p. 17). A vivência, diferentemente da experiência, não contempla o registro e o compartilhamento de uma experiência numa relação social. Este conceito exprime justamente a provisoriidade do

momento, dos acontecimentos e da própria vida. Algo *vivenciado*, neste sentido, é diferente de algo *experienciado*, pois enquanto o último necessariamente pressupõe uma modificação interna que se mantém a partir de um fato coletivo, algo vivenciado é efêmero, que conjuga a fugacidade do evento e tão somente a duração do testemunho. A *Erlebnis* é a vivência do indivíduo ilhadoem sua história pessoal, envolto unicamente nas exigências de sua existência prática, ao seu cotidiano; são as impressões fortes que precisam ser assimiladas às pressas, e que possuem efeitos imediatos. Podemos entender que a vivência está ligada à imediatez dos acontecimentos, ao viver a vida no *aqui e agora*, num eterno presente o qual possui poucos vínculos com as marcas de seu passado e com seus projetos futuros. Aquilo que é imediato é, ao mesmo tempo, aquilo que não se prolonga, logo, também não se registra. Uma vivência é facilmente esquecível, pois não há bons motivos para que esta se armazene. Os acontecimentos que possuem a marca da volatilidade não são constituintes, logo, não são memorizados. Afinal, inúmeras percepções nos ocorrem a todo o momento em que estamos vivos e ter uma experiência de cada um destes eventos é humanamente impossível. A maior parte do que vivemos precisa ser apenas vivenciada e não experienciada.

Vivemos em tempos em que tudo é muito rápido. A experiência, em contraponto, precisa de tempo: tempo para acontecer, tempo para ser elaborada e tempo para modificar-se. A relação entre memória e velocidade se mostra tão estreita e complexa que, extrapolando as áreas da ciência e da filosofia, na literatura esta relação também já foi abordada. Milan Kundera (2011), escritor tcheco, em seu livro intitulado *A Lentidão*, afirma que:

Há um vínculo secreto entre a lentidão e a memória, entre a velocidade e o esquecimento. Imaginemos uma situação das mais comuns: um homem andando na rua. De repente, ele quer se lembrar de alguma coisa, mas a lembrança lhe escapa. Neste momento, maquinalmente, seus passos ficam mais lentos. Ao contrário, quem está tentando esquecer um incidente penoso que acabou de viver sem querer acelera o passo, como se quisesse rapidamente se afastar daquilo que, no tempo, ainda está muito próximo de si. (p. 30)

A partir, então, dos conceitos de vivência e experiência, Walter Benjamin (2011) faz a sua análise dos modos de como o indivíduo moderno¹², mais especificamente o indivíduo do século XX – período no qual o autor formulou suas proposições – se relaciona com os seus semelhantes, com sua cultura e com o seu passado. O autor aponta que neste momento

¹² Ressaltamos que quando Benjamin se utiliza das categorias “moderno” e “Modernidade”, devido ao período de seus escritos, não há uma contraposição tal como outros autores fazem entre Modernidade e Pós-Modernidade, ou Hipermodernidade ou Modernidade Líquida (Bauman, 2007). Modernidade, na acepção do autor, conota tão somente o indivíduo das sociedades capitalistas, especialmente a partir do século XX, cujo protótipo fora desenhado por ele.

histórico da humanidade, cada vez mais as vivências se fazem presentes em detrimento das experiências. Estaríamos, assim, num período no qual as experiências não são algo almejado e facilitado pelas exigências que nos atravessam neste momento histórico-econômico. Em seu ensaio chamado *Experiência e Pobreza*, o autor se detém especificamente a esta questão.

O ensaio mencionado se inicia retomando uma antiga parábola que retrata um velho que no momento de sua morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. A partir de tal revelação, os filhos põem-se a cavar seus vinhedos em busca de tal tesouro, mas não encontram um vestígio qualquer do mesmo. Depois de inúmeras buscas improfícuas, vem a constatação: tal tesouro nunca existira. A intenção do velho pai era passar-lhes a seguinte lição: a felicidade não está no ouro, mas sim, no trabalho. Esta parábola é usada pelo autor para ilustrar a experiência de aprendizado que outrora fora transmitida aos jovens pelos mais velhos.

Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes com narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos (Benjamin, 2011. p. 114).

O autor indaga-se, então, o que nos resta de tal tradição? Quem ainda encontra tal forma de se contar estórias, de se transmitir experiências? “Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração?” (Benjamin, 2011. p. 114) Quem, em sua plena juventude, vê nas experiências dos mais velhos ensinamentos que possam lhe servir de parâmetros para uma vida melhor?

Podemos salientar que um elemento bastante presente no fenômeno da experiência é o *afeto* que o perpassa. Ainda que Benjamin não tenha explicitamente destacado esse elemento, podemos demarcá-lo como constituinte de toda a experiência. Se este fenômeno diz respeito a uma modificação do sujeito a partir de elementos advindos de seu entorno social, podemos inferir que tal transformação não ocorra de maneira fria, meramente racional, sem uma comoção emotiva por parte do sujeito. Desta forma, ter uma experiência é, ao mesmo tempo, senti-la. Bondía (2002) afirma que a experiência não pode ser entendida somente pela lógica da ação, mas a partir da lógica da paixão. Desta forma, a experiência é “uma reflexão do sujeito sobre si mesmo enquanto sujeito passional” (p. 26).

Segundo Benjamin (2011), essa baixa da experiência remonta ao início do século passado, quando a geração da década de 1910 viveu uma das mais terríveis experiências da história: a Primeira Guerra Mundial. Curiosamente estes jovens voltavam de seus campos de batalha, a despeito de tudo o que se lhes havia ocorrido, silenciosos, pobres em experiências

comunicáveis. Mesmo os inúmeros livros sobre a guerra que foram lançados nos anos seguintes eram pobres de experiências, dessas que se podiam transmitir de boca a boca. O que poderia ter suscitado tal aparente contradição?, indaga-se o autor. A própria *barbárie* que se instalava em tal sociedade, responderia ele. “...Nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica da guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes” (Benjamin, 2011. p. 115). Tal contexto carregava em seu cerne tamanha devastação subjetiva que mudaria radicalmente o curso da história e da cultura desta sociedade, de modo que se alteraria também radicalmente a forma como estes indivíduos transmitiam seus conhecimentos e compartilhavam suas experiências.

Esta geração encontrou-se abandonada, sua cultura não mais lhe amparava. A experiência tornou-se vazia, desprovida de seu valor. O patrimônio cultural edificado até então não mais exercia a função de vínculo acolhedor entre seus indivíduos e suas histórias passadas. Kehl (2009) salienta que neste momento histórico, havia pelo menos dois grandes motivos para que o passado fosse suprimido do cotidiano desta geração que voltara da primeira guerra mundial:

. . . em primeiro lugar, porque a memória de tantas referências destruídas tornaria a vida insuportável; em segundo, para manter a atenção consciente trabalhando a todo o vapor a fim de promover as reações adequadas e imediatas aos estímulos e solicitações do novo mundo. (p. 156)

A autora ainda complementa: “tudo parece possível, não porque o horizonte das possibilidades e da liberdade tenha se alargado, mas porque os critérios e os limites que davam sentido à vida foram destruídos” (p. 159). Toda esta constatação partia de casos individuais, da nova postura dos jovens que voltaram da guerra, porém não se restringia a estes. Benjamin (2011) expande esta postura a uma tendência cultural mais ampla que se impôs neste momento histórico, perdurando por muito tempo posteriormente, sendo que marcas deste fenômeno ainda persistem e podem ser identificadas nos dias atuais. “Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade” (Benjamin, 2011, p. 115).

Lima e Magalhães (2010) apontam que não somente a guerra contribuiu para o declínio da experiência, tal como preconizada por Benjamin, mas o próprio êxodo rural característico do período de industrialização e modernização das cidades europeias neste ínterim já anunciava a presença de tal fenômeno. Nas palavras dos autores:

De fato, as novas formas de sociabilidade e de trabalho no espaço urbano moderno eram incompatíveis com a transmissão das experiências entre as gerações (*Erfahrung*), favorecendo as vivências estritamente individuais *Erlebnis* (experiência inautêntica). Assim sendo, o modo desconhecimento na cidade moderna não é mais a experiência, que se remetia à memória pessoal e coletiva, que engajava o sentimento e a reflexão. Ao contrário, predomina agora a vivência, que repousa na atenção distraída - uma forma de conhecimento passivo, difuso, periférico. (Lima & Magalhães, 2010, p. 151).

Todo esse contexto histórico, especialmente pelo desamparo do contexto pós-guerra, só pode ser entendido pelo autor como uma nova barbárie. Contudo, não é uma concepção de barbárie apenas no seu sentido negativo, de ser avesso ao avanço da civilização, mas também no seu sentido positivo, de apresentar-se como uma oportunidade de recomeço. Esta possibilidade é o que resta ao bárbaro dessa pobreza de experiência. De fato, desde esse momento até então, sucessivas gerações surgiram sempre em busca de um novo. Perguntamos, então se uma nova configuração cultural foi desenvolvida, a fim de que os indivíduos pudessem encontrar em seu meio um solo fértil para a experiência.

Certamente a sociedade tal como se apresenta na atualidade em muito se diferencia daquela na qual Walter Benjamin desenvolveu suas proposições. O autor morreu no ano de 1940, por isso não pôde acompanhar as inúmeras transformações ocorridas no âmbito social após o término na Segunda Guerra Mundial. Até o final de sua vida, Benjamin manteve sua posição de que a experiência era algo em declínio e que não apresentava sinais de renascimento. Como podemos pensar o restante do século passado a partir do conceito de experiência? O seu declínio ainda persiste?

Inúmeros movimentos sociais surgiram como proposta de construção de novos significados da vida coletiva, com ideais de sociedades menos injustas, cuja cultura se torne de fato aquilo que se propõe: cultivar e amparar o espírito humano. Dentre estes movimentos, podemos listar o fortalecimento do comunismo, o desenvolvimento do existencialismo, o movimento *hippie*, o movimento feminista... Estes e outros movimentos surgem, entre outros aspectos, como tentativas do ser humano recuperar a sua experiência, apropriando-se da história, ressignificando-a e constituindo uma nova humanidade a partir disto. Entretanto, vários autores (Agamben, 2008; Bauman, 2007; Meinerz, 2008) mantêm a postura de que, mesmo com todas essas mudanças culturais presentes da década de 40 do século XX até o início do século XXI, algo permanece enquanto tendência social: a experiência, tal como propusera Benjamin (2011) ainda não é algo que é dado ao indivíduo realizar.

Este sentimento generalizado de desamparo cultural que os jovens traziam consigo após a experiência da guerra, aparentemente permanece de uma maneira bastante intensa. O passado, desde então, perdeu grandemente a sua força de referência para a humanidade, e vivemos sempre em busca de um novo, de uma nova cultura e de uma nova vida, pois o passado não é mais entendido como uma boa referência de vida, só resta aos indivíduos esperar um futuro que nunca é alcançado. Como se vivêssemos num eterno hoje em que tapamos os olhos ao passado que, embora inexoravelmente presente, é ativamente ofuscado por um presente e por um futuro que mesmo incertos, apresentam-se de um modo mais interessante. Para Benjamin (2011) está claro: vivíamos e (ainda vivemos) num período histórico de pobreza da experiência. Esta experiência, desafortunadamente, não nos foi roubada. Não somos vítimas de uma desapropriação forçada de nossa humanidade, pois esta foi *renunciada* pelos próprios homens. Por entendermos que este nosso passado já não nos serve, optamos por viver a promessa de um eterno futuro novo. Tão logo estas novidades se tornem obsoletas – e elas o fazem com uma frequência acelerada, precisam ser novamente abandonadas, por mais alguma novidade que também não durará. Desta forma, entendemos que os dizeres de Benjamin ainda perduram como um genuíno retrato da configuração social na modernidade e na atualidade:

... não se deve imaginar que os homens aspiram a novas experiências. Não, eles aspiram libertar-se de toda a experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes podemos afirmar o oposto: eles ‘devoram’ tudo, a ‘cultura’ e os ‘homens’, e ficam saciados e exaustos (...). Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças.

...

Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’. (Benjamin, 2011, pp. 118-119. Grifos nossos).

O filósofo Giorgio Agamben (2008), compartilhando do conceito benjaminiano de experiência, é radical e extremo na concepção de que esta se encontra extinta. O autor inicia o seu livro *Infância e História* com os seguintes dizeres: “Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (p. 21). E complementa: “...assim como foi privado de sua biografia, o homem

contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiência talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo” (p. 21).

Nesta direção, Meinerz (2008) tece os seguintes apontamentos, nos quais ela correlaciona essa perda da experiência apontada por Benjamin com o trauma tal como apresentado na teoria freudiana, conceito este já abordado anteriormente, cuja correlação com a experiência será aprofundada posteriormente. A autora afirma que:

O homem moderno vive o presente sem laços com o passado, atropelado pelo excesso de apelos que a sociedade de consumo oferece, assim como na teoria freudiana do choque que inviabiliza a impressão mnemônica e o seu conseqüente traço duradouro. Tais características estão essencialmente presentes na atual sociedade da informação, em que a velocidade induz ao esquecimento, *não havendo espaço para a memória*. (p. 18, grifos nossos).

Como discutido anteriormente, o contexto dentro do qual Benjamin (2011) identificou e teorizou sobre o declínio da experiência é bastante diferente da sociedade tal como esta se apresenta no século XXI. Porém, acreditamos que este declínio permaneça de forma semelhante, não mais pelo desamparo cultural fruto de um contexto de guerra, fome e intensos conflitos políticos. Nos dias atuais é a sociedade do consumo, o excesso de informações, os apelos do mundo do trabalho que impelem os indivíduos à velocidade, ao descarte e à desvalorização do ser humano e seu passado, o enfraquecimento da vida coletiva, enfim, várias características novas de um ponto de vista histórico que se apresentam como obstáculos para que a experiência se faça um fenômeno frequente no cotidiano do indivíduo contemporâneo.

3.2 Narração e informações liquefeitas

Em outro ensaio intitulado “O Narrador”, Walter Benjamin (2011) se utiliza da literatura como ilustração desse movimento histórico que culmina na perda da experiência. A tese central desse ensaio é a de que a arte de narrar está em vias de extinção, sendo que a narrativa necessariamente é fruto da troca de experiências entre os homens. O conteúdo da narrativa é justamente a experiência que passa de pessoa a pessoa, de geração a geração, sendo que as narrativas escritas quanto mais se aproximam dos relatos orais, mais interessantes seriam.

A figura do narrador, para Benjamin (2011) contempla dois arquétipos: a do camponês sedentário e a do marinheiro viajante. O primeiro alude ao indivíduo que possui um forte

vínculo com a sua terra, com o seu local de origem. Ele conhece a fundo a história de seu lugar, suas lendas e suas tradições. Ele possui com propriedade um sentimento de pertença e sua terra é sentida como seu lar. Por outro lado, o marinheiro viajante simboliza aquele que não possui raízes tão sedimentadas com um único lugar. Ele vem de longe, e possui muitas histórias para contar de muitos povos e de localidades diversas. É o protótipo do homem viajante, que conhece o mundo, esteve em contato com diversas culturas e tem muito a contar. Desta forma, o narrador é aquele que ao mesmo tempo em que conhece a fundo sua cultura, também possui muitas histórias de lugares longínquos cujas experiências também são narradas. No narrador coexistem ambos os arquétipos apresentados.

A decadência da narrativa é concomitante ao surgimento do romance, sendo que estes contrastam significativamente. O romance surge juntamente com o advento da imprensa e por estar necessariamente vinculado a um livro, seu conteúdo não contempla necessariamente a tradição oral e nem a alimenta. Num romance pode-se escrever sobre qualquer coisa, e dessa gama de possibilidades são produzidos inúmeros enredos advindos da imaginação solitária do romancista. Sua experiência não precisa ser previamente compartilhada e a tradição pode ser facilmente dispensada.

O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos e nem sabe dá-los (Benjamin, 2011, p. 201).

Da narrativa extrai-se sempre um ensinamento moral, como uma sugestão prática, seja através de um provérbio ou de uma norma de vida. O narrador é sempre aquele que sabe dar bons conselhos. Hoje, porém, o ato de dar conselhos é entendido por muitos como algo antiquado, dispensável e, segundo o autor, isto se deve ao fato de que as experiências estão deixando de ser comunicáveis, perdendo assim a sua força e importância. Entende-se que a figura do narrador e do conselheiro pouco tem a dizer sobre o mundo hoje. “O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção” (Benjamin, 2011, pp. 200-201). A faculdade de intercambiar experiências que outrora nos parecia segura e inalienável está sendo abdicada pelos indivíduos contemporâneos. Lima e Magalhães (2010) explicitam a íntima relação entre a memória e a capacidade narrativa:

Quais as condições sociais necessárias para a existência social da narração? A disponibilidade da memória é uma condição *sine qua non* para o intercâmbio de experiências, visto que é aí que as experiências permanecem retidas, passíveis de serem reportadas. É precisamente a

ausência da memória que dissolve a experiência que é transmitida oralmente (p. 150).

Não devemos entender a narração como uma simples reprodução e perpetuação de um passado rígido. Benjamin não é nostálgico ao sugerir que deveríamos necessariamente mantermo-nos presos a uma tradição estanque, a um modo cristalizado de se relacionar com nossa história. O que se enfraqueceu foi justamente a importância da tradição como um ponto de referência para a construção da percepção da realidade social.

Kehl (2009) afirma que “. . . as narrativas não são uma forma de memorização do passado: são a própria atualização do passado no presente” (p. 159). A autora vê na narração a possibilidade de transmissão da cultura de uma geração à outra. A narrativa, para ela, possui uma função ética e uma função estética. Ao mesmo tempo em que produz e reproduz uma rede de histórias e significações que constituem a cultura de um determinado grupo, produz também o encantamento em relação às histórias imaginárias do passado, encantamento esse que agrega valor à vida em comunidade. As gerações anteriores legam saber e magia às gerações mais jovens (Kehl, 2009).

Benjamin (2011) no início do século passado já entende, quase profeticamente, que o declínio da arte da narrativa relaciona-se diretamente com a difusão da informação, dado o fato que esta se encontra cada vez mais acessível. As informações são cada vez mais fragmentadas, rápidas, ao mesmo tempo em que já vêm carregadas de explicações. O sujeito pouco cria a partir da informação, pois ela já é fechada, acabada. As histórias carregadas de mistério e de envolvimento são cada vez mais raras. Se “metade da arte narrativa está em evitar explicações” (Benjamin, 2011, p. 203), quase tudo está a serviço da informação e não da narrativa, pois tudo hoje é explicável. Nessa substituição cada vez mais crescente da última pela primeira, é expressa de forma clara a *atrofia da experiência*. Quando a comunicação se dá pela modalidade da informação, o objetivo é tão somente a transmissão de um acontecimento, na forma mais neutra e impessoal possível. Em contraposição, a narração é necessariamente integrada à vida daquele que a conta e também à vida daquele que a recebe, pois nela é que a experiência se faz possível. Na narração “ficam impressas as marcas do narrador como os vestígios das mãos do oleiro no vaso da argila” (Benjamin, 1995, p. 107).

Muito se diz na atualidade de que estaríamos vivendo numa era da informação ou era do conhecimento. Faz-se necessário, então, diferenciar essas duas categorias que, embora no senso comum tenham sentidos semelhantes, podem carregar diferenças fundamentais entre si. Segundo o dicionário Melhoramentos (1997), *informação* significa tão somente “Notícia;

informe.” (p. 279), enquanto *conhecimento* denota “1 Ideia, noção. 2 Informação, notícia; ciência. 3 *Consciência da própria existência*” (p. 123, grifos nossos). Podemos inferir, então, que enquanto a informação é meramente uma notícia sobre algo, o conhecimento é algo no qual há uma implicação do sujeito que o detém. A informação é neutra, objetiva e impessoal, diferentemente do conhecimento que é subjetivo, pessoal e que faz parte da história de vida deste indivíduo.

A partir desta distinção, pode-se afirmar que vivemos numa sociedade que prima pela informação, porém, não podemos dizer que a modernidade facilita o conhecimento. Segundo Bondía (2002), estamos numa sociedade de excesso de informações. Conforme ressalta o autora informação além de não consistir numa experiência, tem em seu excesso o contrário desta, se configurando como uma antiexperiência. O indivíduo contemporâneo cada vez mais busca informações, almeja estar sempre bem informado, porém, essa busca desenfreada pela informação, ao final das contas, nada ou quase nada lhe acrescenta. A informação possui uma vida útil muito curta, ela precisa atualizar-se a todo instante. Desta forma, o presente e o futuro assumem importâncias maiores para o indivíduo. O indivíduo no mundo da informação precisa sempre atualizar-se, e seu arcabouço de experiências passadas não é necessariamente um conjunto de valores inestimáveis a serem preservados. Bauman (2007b) afirma que:

Um imediato e profundo *esquecimento* de informações defasadas e o rápido envelhecimento de hábitos pode ser mais importante para o próximo sucesso do que a memorização de lances do passado e a construção de estratégias sobre um alicerce estabelecido pelo *aprendizado* prévio. (pp. 9-10, grifos do autor).

A informação só possui o seu valor enquanto informação nova. Assim, esta é perecível, não resiste à prova do tempo, não é lembrada; logo não constitui uma experiência. Diferente é a narrativa, pois persiste no tempo, afinal: “Ela não se entrega. Ela conserva as suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver” (Benjamin, 2011, p. 204). A tradição de contar histórias sempre implicou na arte de contá-las repetidas vezes. Para que isto ocorra, a narrativa precisa ser lembrada e relembada, afinal, com o esquecimento, a narração se perde.

Ainda segundo Bondía (2002), juntamente com esse excesso de informações somos impelidos a ter sempre uma opinião sobre essas informações. Não basta saber, temos também que opinar. O sujeito moderno é alguém que supostamente possui uma opinião pessoal e crítica acerca de todos os assuntos em vigor. Saber e opinar tornam-se assim imperativos. Segundo o autor, o indivíduo que não tenha uma opinião, além de ser visto pelos demais como um alienado de sua realidade, se sente em falta, como ele precisasse saber sobre tudo a

todo o momento. Bondía (2002) afirma que tal como a informação, a opinião não necessariamente contribui para a experiência.

Outro elemento presente na atual sociedade que se apresenta como um entrave à experiência é a aceleração e escassez do tempo. A cada instante, tudo acontece de forma muito rápida, o que não permite aos indivíduos que despendam de tempo para assimilar aquilo que lhes acontece, integrando estes acontecimentos em seu arcabouço de experiências, ou seja, em sua memória. Bondía (2002) afirma que

O acontecimento nos é dado na forma de choque, do estímulo, da sensação pura, na forma da vivência instantânea, pontual e fragmentada. A velocidade com que nos são dados os acontecimentos e a obsessão pela novidade, pelo novo, que caracteriza o mundo moderno, impedem a conexão significativa entre acontecimentos. Impedem também a memória, já que cada acontecimento é imediatamente substituído por outro que igualmente nos excita por um momento, mas sem deixar qualquer vestígio. (p. 23)

O autor aponta que ao sujeito moderno, tudo lhe atravessa, tudo lhe excita, tudo lhe choca, mas quase nada lhe marca. Este está submetido a uma enxurrada de vivências as quais, justamente por serem excessivas e por lhe ocupar todo o seu tempo, não se lhe tornam experiências de fato.

Esta falta de tempo livre está diretamente associada à quantidade e intensidade do tempo que é destinado ao trabalho. Muito embora estejamos num estágio de desenvolvimento tecnológico no qual muito do trabalho outrora humano é realizado pelas máquinas, o homem do século XXI trabalha tanto quanto, ou até mais que o indivíduo de outros tempos. No início da seção, ao definirmos experiência no sentido do senso comum, identificamos que um de seus significados relaciona-se a uma habilidade adquirida pela prática de algum ofício, como ilustrado na frase: “contrata-se funcionários com experiência na área”. Contudo, Buendía (2002) defende a posição de que a forma como o trabalho configura-se na atualidade, exigindo dos indivíduos tão somente esta experiência no sentido prático, faz com que o trabalho se torne ele mesmo um inimigo da experiência no sentido benjaminiano, dada a sua impessoalidade, sua instabilidade e a dificuldade de se propiciar um sentido ao indivíduo que o executa.

Sobre o trabalho, Marx já enunciara que este é o elemento que distingue o homem dos demais animais, logo, o trabalho é o fundante da cultura e aquilo que dignifica e dá um lugar ao indivíduo em sua sociedade. Porém, como o próprio autor já destacou, no sistema capitalista o trabalho torna-se fragmentado e o trabalhador alienado. Podemos entender, então, que essa atual impessoalidade no mundo do trabalho não é algo novo na história da

humanidade, apenas se apresenta de forma distinta de acordo com as diferentes configurações sociais de cada período histórico, mesmo dentro do próprio sistema capitalista. Este tema será retomado ao final deste sub-item.

Dois conceitos-chave para o entendimento da sociedade, tal como ela se apresenta nestes âmbitos aqui abordados, são *vida líquida* e *modernidade líquida*, tal como propostos por Bauman (2007a). Nas palavras do autor, esta configuração da modernidade trata-se de “uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir” (p. 7). A vida líquida nada mais é do que a vida dos indivíduos que pertencem e comungam desta sociedade. “A liquidez da vida e da sociedade se alimentam e se vigoram mutuamente” (Bauman, 2007a, 9. 7), de forma que ambas não mantêm a sua forma por muito tempo. Pensar na liquidez de tal sociedade é contrapô-la à solidez de poucas décadas atrás. Os costumes eram sólidos, tais como os valores, as normas e as referências. Era a partir de tal solidez, de uma delimitação clara de cultura que a experiência era possível. Para que haja experiência, faz-se necessário uma referência que parta de uma tradição histórica sólida. Na liquidez o passado facilmente se dilui, e com ele as experiências memorizadas.

O conceito de modernidade líquida diz respeito a um período histórico que não contempla o início do século passado, período no qual viveu Benjamin, mas sim, descreve o final do século XX e início do XXI. Contudo, como já discutido anteriormente, o declínio da experiência identificado num período anterior à modernidade líquida, mesmo que por outras circunstâncias sociais, ainda se mantém. Na atualidade:

As condições de ação e as estratégias de reação envelhecem rapidamente e se tornam obsoletas antes de os atores terem uma chance de aprendê-las efetivamente. Por esta razão, aprender com a *experiência* a fim de se basear em estratégias e movimentos táticos empregados com sucesso no passado é pouco recomendável. (Bauman, 2007a, p. 7. Grifos nossos)

Bauman (2007a) entende que a vida líquida é uma vida precária, na qual a incerteza é uma constante e o indivíduo continuamente está sob a ameaça de ser ultrapassado pelas rápidas mudanças de seu entorno. O indivíduo precisa estar constantemente em alerta para não “ser pego tirando uma soneca, não conseguir acompanhar a rapidez dos eventos . . . , ficar sobrecarregado de bens agora indesejáveis, perder o momento que pede mudança e mudar de rumo antes de tomar um caminho de volta” (p. 8). Tal como algo líquido pode assumir infinitas formas, dependendo somente do recipiente que o contém – muito diferente de um objeto sólido –, o indivíduo da vida líquida também não precisa fixar-se em padrões

identitários únicos. Transita-se facilmente de roqueiro, para *hippie*, de *emo* à surfista, de ateu à candomblecista, de *junkie* à vegetariano. Nossa identidade líquida se conforma facilmente de acordo com o novo molde que nos é oferecido como a sensação do momento.

O autor afirma que a vida líquida é uma sucessão de reinícios, e para tal, os finais precisam ser facilitados, rápidos e indolores. Mais importante do que tornar-se algo é deixar de sê-lo. Assim, “entre as artes da vida líquido-moderna e as habilidades necessárias para praticá-las, livrar-se das coisas tem prioridade sobre adquiri-las” (Bauman, 2007a, p. 8). Os indivíduos da vida líquida têm como ideal a habilidade de encerrar, fechar, abandonar algo, mais do que abrir ou iniciar algo. A felicidade é buscada sempre no ato de abandonar algo para talvez buscar algo novo: no emprego enfadonho que é deixado para trás, na relação amorosa que termina para a procura de uma nova, na viagem qualquer que precisa ser feita para logo renunciar, mesmo que temporariamente, a mesmice do cotidiano. Nas palavras do autor: “Talvez, uma forma mais adequada de narrar essa vida seja contar a história de sucessivos finais . . . Do princípio ao fim, a ênfase recai em *esquecer*, apagar, desistir e substituir” (Bauman, 2007a, p. 9, grifos nossos). Se a liquidez valoriza mais o esquecimento, podemos então entender que a modernidade líquida é a modernidade das vivências. A liquidez é contraposta à experiência. Como consequência destes fatos, a memória efêmera é muito mais exercida pelos indivíduos, não propiciando condições favoráveis à memória representativa.

Uma das implicações desta sociedade líquida, multiforme, que exalta os términos e as mudanças é termos a descartabilidade como um grande valor social. Outrora, ao visitarmos residências alheias, podíamos nos deparar com inúmeras antiguidades, todas contendo uma história, todas implicando numa memória. Na atualidade, as casas mais valorizadas são aquelas que possuem móveis, cores e aparelhos novos. Nessa nova exigência de ter os produtos mais recentes, tal como nos dita a moda da vestimenta, de comportamentos e de *design* de interiores, as “velharias” são descartadas, juntamente com as histórias as quais estas remetiam. “Quem vive de passado é museu”: tal dito popular ilustra como nossos lares devem estar abertos ao novo, enquanto aquilo que é velho deve desaparecer da vista e, se possível, da lembrança.

Esta descartabilidade não se apresenta apenas na relação dos humanos com seus objetos. Este conceito expande-se para a relação dos indivíduos consigo mesmos. Segundo Caniato e Cesnik (no prelo), o termo *solidariedade* – a ação entre os homens em benefício da própria humanidade – deriva do termo *sólido*, remete-se àquilo que não se deixa moldar ou destruir facilmente. Ao entendermos que a solidez é contraposta à liquidez, concluímos que

numa sociedade líquida, a própria relação fraterna entre os indivíduos está comprometida. Lembremos que a experiência, para Benjamin (2011) possui um forte componente social, constituindo-se somente no seio das relações humanas.

A partir das distinções de experiência e vivência, narrativa e romance, Benjamin (2011) em seu texto *A imagem de Proust*, retoma uma categorização sobre a memória proposta por Proust: *memória voluntária* e *memória involuntária*. Bessa (2006) sistematiza esta distinção, apontando que a memória voluntária está ligada à esfera da consciência desperta, está à disposição da inteligência e está sempre em função da atenção. Na memória voluntária, há a primazia do agora, sendo que as informações que recuperamos sobre o passado quase nada conservam dele. Esta memória é aquela em que o indivíduo se utiliza para proteger-se dos choques, tal como dito anteriormente, sendo assim a memória da assimilação das informações excessivas as quais o indivíduo é exposto. Bessa(2006) afirma, a partir de Benjamin, que o choque ao ser captado e aparado pela consciência dá ao acontecimento que o provoca o caráter de vivência em sentido estrito, esterilizando esse acontecimento para a experiência poética, incorporando-o diretamente ao inventário das lembranças conscientes. Quanto mais são ampliadas as situações nas quais o indivíduo está sujeito aos choques, mais a memória voluntária é utilizada em detrimento da memória involuntária.

Por sua vez, a memória involuntária, mais do que um simples ato de recuperar uma informação armazenada, diz respeito a um movimento, a uma ação do indivíduo. Na memória involuntária há o esquecimento necessário quando seu conteúdo é irrelevante, ao mesmo tempo em que há a associação de duas sensações ou imagens que são distantes no tempo e no espaço, quando estas são significativas. Ao invés de simplesmente recuperar o passado, a memória involuntária o supera, realizando o entrecruzamento dos tempos. Esta memória acede a um tempo virtual e ontológico (Barrenechea, 2004; Bessa, 2006). É a memória involuntária que nos permite reconhecermo-nos em nossa história de vida, recuperando o passado e o ressignificando no presente. Barrenechea (2004) nos ilustra este conceito da seguinte maneira:

. . . a criança que outrora fomos, não volta, o jovem que fomos, não volta. Não há tal retorno, apenas nossa memória preserva uma lembrança da criança, do jovem que fomos, partindo deste adulto que somos. Isso *transforma tudo*. A experiência é completamente diferente: quando, no processo de reminiscência, provocado pela memória involuntária, uma sensação atual se comunica com a sensação análoga que tivemos aos sete anos, percebemos algo totalmente diverso (s/p. Grifos do autor).

Uma conexão que podemos estabelecer entre a memória involuntária e a memória de acordo com a teoria freudiana é o papel de destaque que o inconsciente possui em ambas. Na memória involuntária há uma tomada de consciência de fatos passados, mas sua importância não se assenta nela, mas sim, nas conexões inconscientes que são feitas, bem como para Freud (1895/2003), a memória é de uma função majoritariamente inconsciente.

Retornando às diversas expressões da memória na modernidade, Bessa (2006) ancorada em Benjamin(2011) entende que nesses tempos, por serem um período de declínio da experiência, também são tempos que impõem obstáculos ao fenômeno da memória involuntária, ao passo que exercitamos cada vez mais a memória voluntária. Isto se deve ao fato de que o armazenamento de informações é mais útil para o sistema econômico do que a possibilidade de viver experiências formadoras. As informações na modernidade não servem ao sujeito, mas sim às suas obrigações, suas funções sociais e profissionais. Desta maneira, a memória voluntária é meramente informativa, mas nunca afetiva. Diferentemente desta, é a memória involuntária que, segundo Bessa (2006):

. . . é o mundo dos entrecruzamentos, das correspondências, elementos presentes nas experiências de comunidades, nas experiências narrativas, na tradição. Elas são irrepetíveis, únicas, escapam à lembrança. Ela se nutre não de imagens selecionadas, estabelecidas, mas de cacos, vestígios. Faz parte da memória involuntária tudo aquilo que não foi vivência, consciência. (p. 06).

Ainda sobre a questão da experiência e de seu empobrecimento na era moderna, no texto *Sobre Alguns Temas em Baudelaire*, Benjamin (1995) resgata algumas concepções de um filósofo que lhe é contemporâneo, Henri Bergson (1859-1941). Para ambos, a estrutura da memória é essencial para que ocorra essa vivência filosófica da experiência, tal como Benjamin (1995; 2011) a entende. Nas palavras do autor: “A experiência é a matéria da tradição, tanto na vida privada como na coletiva. Forma-se menos com os dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória” (Benjamin, 1995, p. 105). Neste contexto, Benjamin compartilha a concepção de memória de Bergson (2011), que, nas palavras deste último, é definida nos seguintes termos:

A memória... não é uma faculdade de classificar recordações numa gaveta ou de inscrevê-las num registro. Não há registro, não há gaveta, não há aqui, propriamente falando, sequer uma faculdade, pois uma faculdade se exerce de forma intermitente, quando quer ou quando pode, ao passo que a acumulação do passado sobre o passado segue

sem trégua. Na verdade, o passado se conserva por si mesmo, automaticamente. Inteiro, sem dúvida, ele nos segue a todo o instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde a nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá se juntar, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo de fora. (pp. 47-48)

Assim como na concepção freudiana sobre a memória e sua importância na constituição humana, Bergson (2011) entende que a memória é a base de toda a vida psíquica, e só podemos conceber uma noção de “si mesmo” algo como uma ideia ou um sentimento de personalidade a partir das experiências que compõe a memória. Ainda nas palavras de Bergson (2011):

Com efeito, que somos, que é nosso *caráter*, senão a condensação da história que vivemos desde o nosso nascimento, antes dele até, já que trazemos conosco disposições pré-natais? É certo que pensamos apenas com uma pequena parte de nosso passado; mas é com nosso passado inteiro, (...), que desejamos, queremos, agimos. Nosso passado, pois, manifesta-se-nos integralmente por seu ímpeto e na forma de tendência, embora apenas uma tênue parte dele se torne representação. (p. 48, grifos do autor)

Partindo, então, do conceito bergsoniano de memória, Benjamin (1995) pensa a noção de experiência a partir das formulações de Freud presentes em seu texto *Além do Princípio do Prazer*. O autor retoma a categórica separação entre os sistemas psíquicos cujas responsabilidades são da memorização de determinado acontecimento e da consciência (Freud, 1895/2003). Nesta última instância, haveria também a importante função de ação protetora contra estímulos, função esta tão ou mais importante do que receber tais estímulos (Freud, 1920/2006h). Benjamin (1995) relembra também que numa situação de trauma, ou, em suas palavras, de *choque*, esse escudo protetor é rompido, fazendo com que a consciência fique à mercê de uma desorganização energética e que, dado o seu esforço em poder retomar uma certa homeostase anterior, há um dispêndio de energia tamanho sendo que a outra função – a da memória – não cumpre a sua função de registro do acontecido. Em outras palavras, numa situação de choque, de um excesso de informações que acomete o indivíduo, a memória, e conseqüentemente a sua capacidade de experienciar tal ocorrido fica fortemente comprometida (Freud, 1920/2006h; Benjamin, 1995).

Segundo Benjamin (1995), “a lembrança é . . . um fenômeno elementar que pretende nos conceder tempo para nos organizar” (p. 109). Pelo fato da organização temporal dar-se através das lembranças (da memória), numa situação de choque, na qual o indivíduo está utilizando somente a sua função da consciência, estando a memória suspensa, de fato, ele perde a possibilidade de organizar tais estímulos. Este indivíduo detém-se num *eterno*

presente. Temos assim a consciência desvinculada da memória. Como Moreno (2009) havia enunciado, o presente absoluto nada mais é do que o funcionamento do trauma. Estaríamos, assim, diante de uma sociedade que incita os indivíduos ao trauma, não necessariamente o trauma enquanto uma neurose tal como caracterizada anteriormente, mas sim como uma condição psíquica na qual a consciência está sempre superinvestida, impossibilitando o trabalho da função memorativa. Mais uma vez através nas palavras de Benjamin (2011), podemos entender que:

Quanto maior é a participação do fator do choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência. (p. 111)

Quando Benjamin (1995) se detém na relação entre o choque e à experiência, ou mais corretamente, entre o choque e a vivência, ele não está falando certamente de casos isolados, específicos, tais como eram os ex-combatentes de guerra sobre os quais Freud (1920/2006h) desenvolvera sua teoria sobre o trauma; sendo estes mesmos ex-combatentes os quais inspiraram Benjamin (2011) à reflexão do declínio da experiência no século XX. De fato, o autor está descrevendo uma forte tendência que assola o indivíduo moderno. Bem como o choque, não são fatos isolados que ocorrem eventualmente para alguns ou muitos indivíduos. O que está em jogo é a proposta de um modelo de como este indivíduo se relaciona com o seu meio social, com seu conhecimento, sua história e sua vida. Afinal, “O tempo presente, marcadamente moderno, é regido pelo choque, ou seja, pela experiência vivida do choque [*ChokErlebnis*]” (Meinerz, 2008, p. 45). Assim, “testemunhar a perda de experiência peculiar do narrador de outrora é constatar a experiência do choque, visto que toda a experiência do homem moderno (...) nos aparece à luz dessa impossibilidade de uma experiência *sui generis* e autêntica” (Meinerz, 2008, p. 45).

Assim como nós nesta pesquisa, Benjamin (2011) se apropria de conceitos psicanalíticos para poder ter uma leitura de determinados fenômenos sociais. Agamben (2008), também nesta direção, afirma que o choque, tal como entendido acima, não ocorre apenas em situações extremas tais como uma guerra, mas principalmente no cotidiano. O autor afirma que

. . . para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias

do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua O homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes –, entretanto nenhum deles se tornou experiência (pp. 21-22).

Rouanet (1990) afirma que uma leitura benjaminiana da sociedade atual nos permite identificar uma intensificação do choque em várias esferas. Na esfera econômica, o choque é vivido pela organização do capitalismo que institucionaliza a cadeia de montagem na qual o operário precisa adaptar-se ao ritmo da máquina que, como choques elétricos, lhe exige uma resposta reflexa para adequar-se ao seu ritmo de produção. Na esfera política os choques se apresentam pela forma como são instituídas as medidas governamentais que, verticalizadas, não têm relações diretas com as necessidades da população ou com as inversões de um processo histórico esperado. Na vida cotidiana os choques revelam-se onipresentes, bem como refletidos na arte, na literatura e principalmente no cinema.

Agamben (2008) chama a atenção ao fato de que é justamente o cotidiano, e não o extraordinário que constituiria a matéria-prima da experiência transmitida de geração à geração. Ao mesmo tempo em que nos encontramos num período histórico em que o nosso cotidiano, em comparação a outros períodos históricos anteriores, é bastante rico em eventos potencialmente significativos, a contemporaneidade está marcada pela ausência de experiências. Seria esta uma contradição?

Como já mencionado anteriormente, encontramos-nos cada vez mais numa sociedade de excessos de informações e estímulos. A cada dia nos é apresentado uma quantidade de informações tamanha que pessoas de outros momentos históricos jamais estariam submetidas. Difícil é imaginar um homem contemporâneo desfrutando de um concerto de três, quatro horas tal como ocorria com certa frequência poucos séculos atrás. É-nos exigida uma atenção sempre focada em vários estímulos ao mesmo tempo e a ideia de ficar parado somente escutando música por horas a fio parece absurda ao indivíduo mergulhado nas exigências atuais. Este exemplo aponta não apenas a uma mera mudança de hábito cultural, mas indica também um diferente modo de estar no mundo, de percebê-lo e relacionar-se com o tempo. Mudanças psicofísicas acompanham as mudanças culturais. Nossa atenção é desenvolvida de tal forma que estamos aptos a fazer diversas coisas ao mesmo tempo, sem que necessariamente nos foquemos em algo específico por um longo período de tempo. Desta

forma, apropriamo-nos dos acontecimentos cotidianos pelo viés da vivência, rápida; e não pela experiência, que demora, demanda tempo. Como Meinerz (2008) aponta,

As excitações sensoriais em demasia (visuais, auditivas, táteis, etc.) das pessoas nas cidades, produzem efeitos imediatos e constantes na consciência. Por questão de sobrevivência, não há tempo nem espaço para degluti-las, mas sim, deve-se assimilar tais impressões o mais depressa possível, já que estas se sucedem simultaneamente num ritmo frenético. Portanto, abrandados e polidos pelo consciente, os choques não se fixam na memória profunda, são acervo das lembranças conscientes tornando-se, segundo Benjamin, estéreis para a experiência poética. (pp. 46-47).

É justamente em função deste excesso de excitações e informações ao qual o indivíduo está submetido que o homem da vida líquida (Bauman, 2007a) precisa estar constantemente em vigília. Sob a ameaça de não acompanhar todas as mudanças inerentes deste período histórico e ser deixado para trás, a atenção é uma faculdade intensamente utilizada pelo indivíduo. O homem líquido *necessita* estar em alerta, e como atenção e memória são funções distintas, que não podem ser utilizadas simultaneamente de forma plena (Freud, 1895/2003, 1901/2006h), este homem é pobre em experiência e conseqüentemente, possui uma memória empobrecida. Nos aprofundaremos nesta relação cultura-psiquismo na seção posterior.

Lima e Magalhães (2010) ressaltam que uma das contribuições mais significativas de Benjamin foi identificar aspectos da vida urbana e como estes elementos são constitutivos da consciência e da inconsciência do indivíduo citadino, uma vez que a Modernidade não é apenas uma cultura ou um estado de espírito, pois esta é indissociável da maneira como a cidade é captada pela subjetividade da experiência (Lima & Magalhães, 2010). É, então, no contexto urbano moderno, pela constância dos choques e suas multiplicidades de impressões sensoriais, que a possibilidade de experiência se afasta dos homens. Nas palavras de Rouanet (1993):

No mundo moderno, todas as energias psíquicas têm que se concentrar na consciência imediata, para interceptar os choques da vida cotidiana, o que envolve o empobrecimento das outras instâncias, *como a memória*, e com isso o 'herói moderno' perde todo o contato com a tradição, transformando-se numa vítima da amnésia (p. 64, Grifos nossos).

Sobre esta possibilidade de se realizar experiências na contemporaneidade, Agamben (2008), afirma que esta faculdade não é mais inexistente, apenas foi transferida do homem para o seu próprio aparato tecnológico. Como se as experiências ocorressem por si mesmas, independentemente da ação humana – o que certamente a torna vã. A experiência se dá

externamente ao indivíduo, e este a olha de fora com um certo alívio. “Posta diante das maiores maravilhas da terra . . . , a esmagadora maioria da humanidade recusa-se hoje a experimentá-las: prefere que seja a máquina fotográfica a ter uma experiência delas” (Agamben, 2008, p. 23). Uma ilustração desta premissa é o fato de que o quadro que hoje é considerado a mais valioso no âmbito das Artes – Mona Lisa, de Leonardo da Vinci – está exposto de uma forma a qual não é dado a nenhum visitante desfrutá-lo com tempo suficiente para que haja uma sensibilização do indivíduo pela obra. Pelo contrário, o que se encontra é uma imensa fila de pessoas cujo objetivo principal é conseguir um bom registro fotográfico de sua estada junto à obra para posterior divulgação. Ter uma fotografia com o quadro tornou-se muito mais almejado e significativo do que apreciá-lo. Como Agamben (2008) aponta, a experiência não é vivida pelo indivíduo, mas lhe é externa, num registro em papel ou virtual.

Esta transferência da experiência ao nosso aparato tecnológico pode ser identificada de diversas maneiras nos últimos anos. Há um vertiginoso aumento das capacidades de memória dos *hard drives* (HDs) dos computadores, bem como a ampliação da capacidade de armazenamento em nuvens¹³, para cada vez mais termos a virtualidade como anteparo para registro de nossas informações, ao mesmo tempo que nos eximimos de tal responsabilidade. Há redes sociais, como Skoob, Filmow e Instagram onde registramos os livros lidos, os filmes assistidos, as fotos tiradas (respectivamente) para que se desejarmos lembrar de tais vivências, não necessitamos recorrer à nossa falha lembrança, pois essas redes registram com exatidão tudo o que vivemos. Não precisamos lembrar sozinhos de nossas vivências, pois a tecnologia o faz por nós, como grandes muletas mentais.

Ainda sobre fotografias, na era analógica, tiravam-se poucos retratos. Estes eram revelados, armazenados num álbum para posterior contemplação. Tais fotografias eram um instrumento de estímulo memorativo referente a situações importantes, experiências marcantes. Sentar para ver as fotos do passado era quase um ritual de apropriação de uma tradição. Com o advento da fotografia digital, tiramos fotos num número infinitamente maior, em situações quaisquer e o resultado final são centenas ou milhares de fotos, muitas repetidas e insignificantes, que, devido ao seu grande número, raramente são revistas pelas pessoas. Estas ficam apenas numa memória virtual, e não humana. Outrora tirávamos fotos para lembrarmos, hoje o fazemos por uma necessidade de registro, bem como os visitantes de Mona Lisa. As fotos que não estão fadadas aos arquivos virtuais esquecidos, em sua

¹³ Método armazenamento de arquivos em servidores da internet, acessíveis em qualquer lugar com acesso à rede, diferentemente dos discos rígidos.

maioria destinam-se às redes sociais nas quais são expostas aos demais usuários, recebem “curtidas”, e prontamente são deixadas de lado pela próxima postagem do próximo usuário.¹⁴

Agamben (2008) afirma que o declínio da experiência dos dias atuais, muito embora sua expressão fora identificada de maneira mais contundente apenas no início do século passado, já possuía suas raízes desde o nascimento do capitalismo, e com este, o projeto de ciência moderna. Antes deste marco histórico, toda a experiência e todo o conhecimento acumulado até então, eram representantes da teologia cristã. Destarte, no novo modo de conceber o conhecimento, todo esse arcabouço acumulado precisava ser revisto, quando não, abandonado. A única forma segura de construir conhecimentos a partir de então era através do método experimental. Um dos principais legados da filosofia cartesiana é justamente a desconfiança em relação ao conhecimento. Somente a partir deste momento histórico, a experiência anterior começa a perder a sua força. Novas verdades precisavam ser construídas e o passado pouco tinha a contribuir neste paradigma de ciência. Em suas palavras:

Em um certo sentido, a expropriação da experiência estava implícita no projeto fundamental da ciência moderna Pois, contrariamente ao que se repetiu com frequência, a ciência moderna nasce de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência como era tradicionalmente entendida (Bacon define-a uma «selva» e um «labirinto», nos quais se propõe a colocar em ordem). Do olhar lançado ao *perspicillum* de Galileu, não saíram segurança e confiança na experiência, mas a dúvida de Descartes e a sua célebre hipótese de um demônio cuja única função é a de enganar os nossos sentidos (Agamben, 2008, pp. 25-26).

Bauman (2007) assinala que durante o período medieval, havia uma atmosfera de grande aversão à mudanças e que, em contraposição, com o advento da modernidade, a *mudança* tornou-se uma palavra de ordem, como um imperativo impetuoso para superar a condição desta suposta estagnação medieval. “Inovação” tornou-se assim uma palavra de louvor.

Esta articulação entre o declínio da experiência e o projeto de modernidade já havia sido proposta e discutida por Adorno (1963/2006) décadas antes. Segundo o autor, a partir da contraposição filosófica de empirismo e racionalismo, muito embora a ciência moderna se atenha a uma proposta metodológica empirista, filosoficamente falando, no capitalismo uma certa racionalidade é mais acentuada em detrimento da experiência e da história, em contraposição às sociedades feudais que fundavam na tradição a sua visão de mundo. Desta

¹⁴ Sobre esse tema, recomendamos os seguintes artigos: <http://www.cartacapital.com.br/cultura/clicar-em-vez-de-viver-tornou-se-norma> e <http://www.revistacliche.com.br/2013/05/fotografar-para-esquecer/>

forma, “a memória, o tempo e a lembrança são liquiudados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional” (Adorno, 1963/2006, p. 33, grifos nossos).

Este processo também pode ser identificado a partir da forma como uma importante racionalização progressiva nos moldes de trabalho num contexto de produção industrial no capitalismo suprime, juntamente com a atividade artesanal, categorias humanas como a aprendizagem. Esta faculdade humana demanda tempo, entretanto, neste contexto, a aquisição e o domínio e das técnicas de um ofício precisam ocorrer o mais rápido possível para atender a demanda produtiva. O tempo se torna por demais valioso para ser despendido em atividades artesanais. Desta forma, o próprio trabalho outrora tão importante para a delimitação dos indivíduos enquanto pertencentes singulares de uma sociedade, outorgando-lhes um sentimento de pertença social, torna-se massificado, alienado. O trabalho não mais é um modo de ter experiências, apenas vivencia-se um trabalho fragmentado. Sobre este momento, Adorno (1963/2006) afirma que “quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento” (p. 33).

O autor afirma que no sistema capitalista recente, tudo é arquitetado para que seja esquecido. Isto se aplica às mercadorias, às pessoas, à história e aos grandes acontecimentos humanos, como por exemplo, o nazismo. Os indivíduos possuem uma repulsa de sua história, não há o desejo de apropriar-se dela. Adorno (1963/2006) afirma que para que as tragédias do passado não se repitam, devemos elaborá-lo. Elaborar significa memorar, entender, problematizar e contextualizar os fatos históricos e isto é o oposto do mero esquecimento. Para que Auschwitz não se repita, devemos ter uma educação emancipatória, que nos conscientize sobre nosso contexto histórico, que nos permita entender seus movimentos e suas contradições. Entender e elaborar a história é um trabalho da memória e o esquecimento do passado vai na contramão desta possibilidade de superação. Este esquecimento que se apresenta como uma tendência tão contundente, contudo, deve ser entendido muito mais numa perspectiva sociológica do que psicopatológica. O autor expressa esta sua concepção através da frase: “Apagar a memória seria muito mais um resultado da consciência vigilante do que resultado da fraqueza da consciência frente à superioridade de processos inconscientes” (Adorno, 1963/2006).

Com estas contribuições do autor, nos é possível reafirmar a necessidade de superarmos uma visão unicamente psicológica em relação ao ser humano e sua capacidade memorativa. Os registros e afetos que compõem as memórias individuais, por mais que digam

respeito à idiosincrasia de cada um, em nenhum momento estão imunes a poderosas forças sociais – mesmo que talvez não tão explícitas. Estas forças, por mais que sejam identificadas no âmago de cada entidade psíquica, também são fruto de ideologias atravessam a sociedade muito antes à constituição individual de cada um. Desta forma, a postura de tentar manter as experiências passadas – individuais e coletivas – num baú o mais trancado possível, sem que estas venham interferir na forma de se viver o presente e projetar um futuro, acaba sendo uma escolha bastante fomentada por estas forças sociais maiores.

Como já dito anteriormente, o declínio da experiência fora identificado por Benjamin no início do século XX. Porém, ao lançarmos um olhar mais amplo à história da humanidade, vemos que este declínio remonta ao início da ciência moderna e ao início do sistema capitalista. Podemos ir além e perguntarmo-nos: e antes? Houve um período, seja na idade medieval, seja em períodos anteriores, em que de fato era dado aos indivíduos terem com tanta facilidade experiências formadoras, dentro deste ideal que o conceito benjaminiano propõe? Investigar esta questão por outros períodos seria extrapolar os objetivos desta pesquisa. Atenhamo-nos, então aos três períodos históricos aqui trabalhados: o início da ciência moderna, o período após a primeira guerra mundial e a atual sociedade líquido-moderna.

Em todos estes períodos supracitados, cada um com suas particularidades, houve um declínio da experiência. No nascimento da ciência, abandona-se a experiência religiosa como um modo seguro dos indivíduos definirem-se e reconhecerem-se no mundo. Novos interesses surgiram demandando novas categorias de entendimento, pois as antigas já não mais abarcavam satisfatoriamente a complexidade humana. No início do século XX, quando a tecnologia já poderia oferecer melhores condições de vida em sociedade, esta mesma tecnologia, por motivos políticos foi utilizada para a guerra. A geração pós-guerra, então, se encontrou abandonada, traída. A cultura e o passado estavam desmoralizados, dados os desastres políticos e econômicos que deles foram frutos. Sem uma cultura que ampare, e sem um passado digno de orgulho, a experiência tornou-se rara. Da mesma forma, na atual sociedade líquida, pelo excesso de informações, pelas constantes mudanças do mundo do trabalho e dos valores sociais, pela fragmentação dos fatos e pela glamourização do novo em detrimento do passado, a experiência também se torna dificultada. Mais uma vez a tecnologia é utilizada como uma antiexperiência. Na atualidade, instrumentos como o Google, Wikipédia, Redes Sociais diversas, fazem com que tenhamos facilmente acesso a uma enorme gama de informações produzida e registrada pelos seres humanos. Não necessitamos mais de

uma tradição, de um rito, ou de alguém mais velho que nos ensine coisas sobre o mundo, pois podemos acessá-las pela internet sem ajuda de ninguém.

Ao entendemos a experiência como um arcabouço de aprendizados e afetos que se constroem nas relações entre os indivíduos; aprendizados estes que remontam às suas histórias individuais e coletiva, que se solidificam em suas memórias; e sendo a experiência também a capacidade deste indivíduo de se perceber como participantes de um processo histórico que lhe é maior; uma possível conclusão a partir da leitura do atual contexto histórico é que não é dada facilmente ao ser humano a possibilidade de termos experiências. Conclusão está já enunciada por Benjamin (2011) e reafirmada por nós.

Freud (1895/2003) já apontara como a constituição psíquica humana se faz a partir da memória, que é capacidade de registro e ressignificação das experiências e vivências acumuladas. Ora, se experiências formadoras são raras e nossa memória tem sido utilizada principalmente como memória efêmera, como podemos pensar a constituição psíquica do indivíduo contemporâneo? Estaríamos diante de um novo indivíduo, sem uma memória consistente?

Acreditamos não ser possível, pois, conforme nos lembra Garcia-Roza (2008), sem memória, o aparelho psíquico não seria ao menos um aparelho. Esta lhe é essencial. O que podemos concluir, então, é que precisamos recorrer a um novo conceito de memória para um melhor entendimento deste novo indivíduo, afinal, conforme Gondar (2011) aponta, “um conceito não deve ser confundido com uma idéia geral ou abstrata; ele expressa um mundo possível” (p. 16). A ideia de memória assentada no acúmulo de experiências significativas é conflitante com uma configuração social tal como retratada por nós. Devemos, desta forma, pensar numa concepção de memória que não esteja tão fortemente relacionada com a evocação de um passado orientador do presente e do futuro. Em outras palavras, precisamos conceber um psiquismo e uma memória nos quais as experiências do passado não se apresentam como referências tão sólidas. *Uma memória menos retrospectiva e mais prospectiva*. Precisamos pensar numa memória que seja constitutiva, ainda que desvinculada das experiências. Precisamos pensar numa memória em que o presente seja mais preponderante, sem tantas influências do passado. Talvez precisamos, em última instância, repensar a nossa noção de tempo. Inverter a balança: ao invés de pensarmos num passado primordial que oriente o presente, tal como sugere o mito de Mnemósine, pensemos numa memória cuja base esteja no próprio presente e que, mesmo minimamente resgatando o passado e projetando-se no futuro, ainda tenha o agora como sua principal referência, como o representante do “tempo original”. Conforme propõe Gondar (2001):

Admite-se hoje que a memória é uma construção. Ela não nos conduz a reconstituir o passado, mas sim a reconstruí-lo com base nas questões que nos fazemos, que fazemos a ele, questões que dizem mais de nós mesmos, de nossa perspectiva presente, do que do frescor dos acontecimentos passados. (p. 18).

Aquele passado que era evocado pelas Musas filhas de Mnemósine, poeticamente resgatado como algo originário e em contínua relação com o presente, talvez não seja mais tão facilmente concebido por nós. Talvez na atual conjuntura social esta proposta de resgate possa representar uma conservadora nostalgia. Ainda assim, este coro convidava os humanos a repensarem a sua relação com o tempo. Nos dias atuais, este convite nos parece muito pertinente e necessário, ainda que cheguemos a conclusões diferentes daquelas alcançadas na Antiguidade Grega ou num passado (hipotético?) onde eram constantes as experiências benjaminianas.

3.3 Memórias coletivas: um esboço

Ao estabelecermos este movimento epistemológico que parte da Psicologia e que aos poucos adentra na Psicologia Social e na Sociologia como anteparos teóricos para a compreensão de nosso objeto de estudo, se faz necessário que essa ampliação teórica também repercuta numa ampliação conceitual. Precisamos pensar na memória não mais como um fenômeno individual, ainda que entendamos que este indivíduo não esteja alheio às forças sociais que o atravessam constantemente. Precisamos pensar num conceito de memória coletiva e, ao delimitarmos características específicas de nossa sociedade atual, que não seja uma memória coletiva qualquer, mas sim, representativa desta sociedade a qual delineamos. Como fazer tal ampliação conceitual a partir dos conceitos até então trabalhados? Como traduzirmos os conceitos de vivência e de experiência em memória coletiva?

Como já elucidado, o conceito de experiência é bastante abrangente e só se constitui quando várias nuances encontram-se. Para pensarmos em experiência, podemos partir de nosso conceito lançado no final da primeira seção de memória representativa, em que a memória se apresenta como uma função complexa, que remonta a um passado, dinâmica, afetiva, que articula seus elementos isolados e que possibilita a narrativa de uma história individual e coletiva. Todos estes elementos contidos na memória representativa também compõem a experiência, tal como Benjamin a concebe. Porém, para tratarmos do conceito de experiência devemos acrescentar alguns outros aspectos aqui elencados. Lembremos que na experiência há um vínculo conscientemente reconhecido entre fatos da história individual e

fatos históricos e culturais, ou seja, o indivíduo é capaz de admitir as influências da cultura em sua vida individual. O conceito de experiência é eminentemente político, pois pressupõe o reconhecimento e a apropriação de uma tradição bem como a transmissão desta para outrem. A experiência também é um processo que demanda um tempo de elaboração, não se dá na imediatez de um momento qualquer e esta tem a narrativa como seu representante. Se reunirmos todas as nuances elencadas neste parágrafo: memória representativa, tradição cultural e narrativa – podemos propor um conceito mais amplo à memória representativa, um conceito imperiosamente político: falemos de uma memória experiencial.

Porém, ao retratarmos a atual sociedade, percebemos que a memória experiencial, ainda que seja um conceito bastante potente, não pode ser usado como uma forte tendência deste momento. Esta memória só ocorre esporadicamente, numa contracorrente das tendências diversas que nos atravessam.

Retomemos também os dois outros tipos de memória individual elencados ao final da seção anterior, a saber, a memória traumática e a memória efêmera. A primeira, pensada num contexto social, será trabalhada na próxima seção. Atenhamo-nos agora, então, à memória efêmera, referente aos fatos cotidianos irrelevantes, que não marcam nem modificam o sujeito.

Este conceito de memória em muito se aproxima do conceito benjaminiano de vivência o qual abrange os acontecimentos que são vividos, mas que não se consolidam. Trata-se das exigências cotidianas que requerem momentaneamente a atenção do indivíduo isolado que prontamente se desfará de tais informações assim que estas se tornem desnecessárias. Enquanto a narrativa é o protótipo da experiência, a informação é o elemento prototípico da vivência. A informação é algo inconsistente, que se liquefaz rapidamente, diferentemente da narrativa. Vivência e memória efêmera são conceitos muito próximos que representam bem a vida líquida, tal como nos descreve Bauman (2007a). O modelo da vida líquida não comporta em si a memória experiencial, a não ser como sendo algo raro, uma exceção à regra. Então podemos pensar na vivência como uma base de memória coletiva que se faz mais presente no atual contexto social.

Ainda que as vivências representem boa parte da memória enquanto fenômeno coletivo, e ainda que tenhamos a memória experiencial como um fenômeno possível, ainda que raro, nos encontramos com conceitos que não contemplam os indivíduos e as sociedades em suas totalidades. Afinal, Freud (1895/2003) nos mostrara que um psiquismo, e conseqüentemente uma cultura, não se constituem sem uma memória consistente. Ora, se as vivências não são consistentes e a memória experiencial é um fenômeno raro, que conceito de

memória coletiva podemos utilizar para que entendamos a constituição do indivíduo existente no atual contexto histórico?

Ao final do último sub-item, falamos da necessidade de pensarmos numa memória coletiva menos retrospectiva e mais prospectiva. Considerando todas as discussões até aqui elencadas, poderíamos pensar num conceito de memória prospectiva para abarcar toda a memória que não se perde nas vivências, mas que também não possui todos os elementos da memória experiencial. Esta memória prospectiva é sim constitutiva, mas diferentemente da memória experiencial que é mais política e historicamente orientada, tem como o seu fundamento, o momento presente. Não o presente fugidio da memória efêmera, mas o presente das possibilidades mínimas de referências que nos mantém humanos, sociáveis, vivos.

Ao propormos o conceito de memória prospectiva nos lançamos em terreno obscuro. Saímos da segurança de conceitos consolidados e ousamos propor algo que contemple a memória coletiva tal como nos deparamos, ainda que não a compreendamos totalmente. Não possuímos elementos sólidos para explanar em profundidade tal conceito. Por ora, podemos apenas concebê-lo como uma saída para o nosso impasse, como descrição de algo que se nos apresenta e ainda é inominado. Ao final desta dissertação, nos utilizaremos de um exemplo de movimento coletivo que represente tal expressão da memória que aqui esboçamos.

4 A FISIOANTROPOLOGIA DA MEMÓRIA

“Cada manhã, ao acordarmos, em geral fracos e apenas semiconscientes, seguramos em nossas mãos apenas algumas franjas da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento a teceu para nós.”
(Walter Benjamin).

Para melhor desenvolvermos nossa proposta de conceituar as memórias coletivas atuais, voltemos atrás e exploremos um pouco mais nossos autores, correlacionando-os com mais profundidade. É chegado o momento de trazermos a concepção freudiana de memória e o conceito benjaminiano de experiência para pensarmos o dia de hoje. Esta atualização será feita dentro de uma perspectiva de Psicologia Social, ou seja, entendendo a interface do estudo dos indivíduos com o estudo da sociedade.

Respaldados em Buck-Morss (2005) podemos afirmar que “La comprensión benjaminiana de la experiencia moderna es neurológica” (p. 187). Além disto, “Tiene su centeno en el shock” (Buck-Morss, 2005, p. 187). Concordamos com a autora na concepção de que o conceito de experiência, ainda que sociológico, nos permite compreender a fundo alguns aspectos do psiquismo individual. Ao suspendermos a clássica divisão entre Psicologia e Sociologia, poderemos compreender a fisiologia de um paradigma cultural – o paradigma da sensação que apresentaremos a seguir – e abordar a dimensão política da psicodinâmica da memória.

Bock (no prelo), assim como Buck-Morss (2005), sustenta a hipótese de que o conceito de experiência não é meramente sociológico, mas que pode ser entendido pela fisiologia do sistema nervoso. O autor afirma que atingimos um patamar de intenso desenvolvimento tecnológico nas últimas décadas, sendo que tais tecnologias têm modificado substancialmente nosso modo de estar no mundo, numa velocidade acelerada. As diferenças geracionais se fazem mais intensas, num período reduzido de tempo, afinal, tais tecnologias compõem fortemente nossa subjetividade. Uma das principais consequências de tais mudanças é a inserção da virtualidade do nosso cotidiano. Com a crescente presença da realidade virtual no trabalho, no período de lazer, na educação, nos encontros sociais, nas brincadeiras infantis e nas relações sexuais, a tecnologia se insere em diversos âmbitos de nossa vida regendo

nosso cotidiano mais íntimo, intermediando as nossos vínculos humanos e as nossas relações com o mundo, consigo e com o conhecimento. Tais mudanças, fruto de um contexto histórico específico – a atualidade – implicam necessariamente em mudanças culturais e também neuropsíquicas. Assim, pensar no conceito moderno de experiência e suas possibilidades de expressão neste início do século XXI se torna algo ainda mais complexo.

Ao lado dessa técnica cotidiana, que se desdobra também no interior da casa, a vida exterior exige, do mesmo modo, uma nova orientação e um novo aparelho sensorio. E aqui retomamos a questão da relação entre consciência, lembrança e choque. O tráfego na grande cidade exige uma atenção especial que não permite mais que se sonhe acordado (Bock, no prelo).

Esta intensificação do uso de tecnologias no cotidiano dos indivíduos faz com que estes estejam submetidos a uma quantidade maior de estímulos audiovisuais, o que nos leva a repensar a relação entre consciência e memória; vivência e experiência. Buck-Morss (2005) retoma a ideia de que Benjamin parte da noção freudiana de escudo protetor, sendo que diante de uma grande quantidade de estímulos, o eu se utiliza da consciência como um escudo contra tais estímulos (Benjamin, 2011; Freud, 1920/2006h), anestesiando parcialmente nossos órgãos dos sentidos (Buck-Morss, 2005). Num processo de hiperestimulação, poucas impressões são gravadas no sistema de memória, impossibilitando o indivíduo submetido a intensas estimulações de ter uma experiência, tal como entendida por Benjamin (2011). Buck-Morss (2005) sinaliza que ao falar desta dinâmica psíquica Freud estava interessado em compreender a neurose de guerra e os traumas decorrentes dos indivíduos participantes da Primeira Guerra Mundial, ao passo que Benjamin sustentou a proposta de que as vivências produtoras de choques durante as batalhas haviam se tornado norma na sociedade moderna. Nossa preocupação agora é identificar como tal dinâmica se expressa nos dias de hoje.

4.1 A sensação do momento

Christoph Türcke (2010), numa leitura da sociedade atual, propõe a categoria da *sensação* para caracterizar uma tendência através da qual é expressa a relação dos indivíduos com o seu entorno social. Na seção anterior abordamos a passagem de uma sociedade que tinha a narração como fundamento da comunicação entre os indivíduos a uma sociedade que tem a informação como prioridade. Bock (no prelo) destaca segunda mudança no movimento de atrofia da experiência, também a partir de Benjamin, neste momento da informação à sensação.

“Sensação” inicialmente pode ser entendida no seu sentido mais simples e mais antigo, como uma impressão fisiológica de um estímulo que chega a um indivíduo através dos seus órgãos sensoriais, sendo esta impressão conduzida ao sistema nervoso para ser decodificada de alguma forma. Certamente a sensação é o fenômeno básico de interação entre o indivíduo e seu ambiente externo, por meio do qual o indivíduo, através de seus órgãos dos sentidos, desenvolve-se e interage com o seu entorno. A sensação ao mesmo tempo em que é um conceito-chave para pensarmos na civilização em seus tempos primórdios, também é uma importante categoria de análise para entendermos a atualidade. Apesar da simplicidade que a sensação possui enquanto relação entre o homem e seu meio social, Türcke (2010) parte desta categoria para que entendamos alguns elementos da sociedade atual.

De acordo com o autor, uma característica bastante marcante desta nossa sociedade é a forte presença de tecnologias digitais. Estas tecnologias possuem uma grande capacidade de chamar a nossa atenção e estamos o tempo todo literalmente ligadas a elas. Se outrora para se ter acesso a um meio de comunicação de massa era necessário comprar um jornal, nos dias atuais esta busca ativa não se faz necessária, pois as informações chegam até nós por diversos meios. Na rua, temos inúmeros *outdoors*, propagandas visuais e sonoras; em casa, televisões ligadas em vários cômodos; nos carros, rádios, GPSs; em todos os lugares, celulares, *iphones*... Estamos envoltos de uma parafernália tecnológica ligada à internet, podendo acessar tudo que dela provém. Estas tecnologias produzem um arsenal cada vez maior de estímulos, principalmente audiovisuais, a que somos submetidos a todo o momento. A arquitetura urbana, os meios de comunicação de massa e as mídias diversas produzem uma torrente de estímulos que se instaura e se acomoda cotidianamente dos indivíduos. Nas palavras do autor: “As sensações estão a ponto de se tornar as marcas de orientação e as batidas do pulso da vida social como um todo” (p.14), de modo que “. . . é chegado o momento de se falar de uma *sociedade da sensação*” (p. 10, grifos do autor).

Num sentido etimológico, a palavra *sensação* nas suas variações latinas remete-se à primazia do fisiológico no sentimento e na percepção, tal como apresentado acima. Entretanto, o autor traz um segundo sentido também usual à palavra. Na linguagem coloquial da atualidade, sensação é um termo usado para designar aquilo que se destaca mediante outras coisas, alguma novidade apreciada pelas pessoas, aquilo que “causa” sensação. A expressão “a nova sensação do momento” ilustra este outro significado. Sensação, então, se remete tanto a algo orgânico (sensorial) como a algo social (sensacional); sendo que este segundo significado confunde-se com o primeiro e também é representativo do atual momento histórico. Sobre essa variação semântica, Türcke (2010) destaca que “. . . a alta pressão

noticiosa do presente, que quase automaticamente associa ‘sensação’ a ‘causar uma sensação’, não apenas se sobrepõe ao sentido fisiológico antigo de sensação, mas também o movimentada de uma outra maneira” (p.20).

Dentro de uma conjuntura social em que somos atravessados constantemente por inúmeras informações, estas se tornam valiosas à medida que conseguem causar sensações, se sobressair às demais informações. A percepção não é composta de quaisquer sensações, mas sim daquilo que causa sensações, daquilo que se destaca. Mesmo que ampliada em seu sentido original, a sensação ainda se delimita enquanto uma energia em estimulação. Tão logo o estímulo desaparece, a sensação também não mais existe. Tão logo um produto deixa de ser a sensação do momento, regido pelas lógicas de descartabilidade da moda, este produto deixa de circular. Assim como ocorre com as informações, com os aplicativos, com as atrações, e com as próprias pessoas que, coisificadas, são lançadas à mesma lógica do consumo das sensações. A data de validade daquilo humanamente produzido parece diminuir à medida em que as tecnologias se desenvolvem. Se recorrermos à distinção freudiana de memória e percepção, sendo a primeira referente àquilo que se conserva, e a última devendo estar receptiva ao novo sem alterar-se, podemos localizar a sensação em seu duplo significado como um fenômeno alheio à memória. Desta forma, uma sociedade da sensação é uma sociedade na qual a memória não é estimulada. Conservar é ir na contramão da lógica do consumismo e da descartabilidade.

Na sociedade da sensação, como já descrito, o valor das coisas reside em sua capacidade de causar sensações. A melhor roupa não é a mais confortável, mas sim, a que mais chama a atenção. O melhor programa televisivo não é o mais instrutivo, mas sim, aquele ao qual todos assistem e comentam. E assim por diante. Essa lógica de causar sensações expande-se das produções humanas aos próprios humanos. É disseminada constantemente pelos veículos “culturais” a concepção de que as ideias, as mercadorias e as pessoas possuem seu valor enquanto causem sensações. E esta concepção, que certamente possui como pano de fundo exigências mercadológicas características do atual estágio do sistema capitalista, é acatada e reproduzida com muita facilidade. Causar sensação e ser reconhecido tornou-se um valor, um modo desejável de funcionamento das produções humanas como as notícias, as mercadorias, o entretenimento, as atividades culturais e os próprios indivíduos. Türcke (2010) retoma a filosofia de Berkeley que anuncia que *esse est percipi* (“ser é ser percebido”). Para o filósofo, tudo aquilo que o ser humano é capaz de perceber, lhe chegou pelos órgãos sensoriais; conseqüentemente, a característica de ser sentido por alguém se torna a condição

de sua existência. Nesta linha de raciocínio, “o que *para nós* não existe, não existe de forma alguma; o que não é notado, sentido, percebido, simplesmente não é” (p. 39, grifos do autor).

Tal premissa filosófica é retomada como uma expressão exacerbada de um valor humano contemporâneo. Há uma tendência de que as pessoas se apropriem de sua existência somente enquanto esta é percebida pelo maior número possível de pessoas, logo, nesta lógica, emitir informações de si é o modo pelo qual existência individual pode ser legitimada. Neste processo a tecnologia desempenha uma função fundamental: temos celulares para fazer ligações e mandar mensagens, temos *e-mails* para comunicarmos, temos *webcams*, blogs, redes sociais que precisam ser constantemente alimentadas para que a marca de cada um não suma mediante tantas outras marcas de tantos outros usuários. Uma pessoa que não se faz presente em tais meios é como se não existisse socialmente. TÜRCKE (2010) afirma que:

Emitir quer dizer tornar-se percebido: ser. Não emitir é equivalente a não ser – não apenas sentir o *horror vacui* da ociosidade, mas ser tomado da sensação de simplesmente não existir. Não apenas: ‘há um vácuo em mim’, porém, ‘sou um vácuo’. . . quando a tecnologia vai tão fundo no indivíduo que cada um não pode senão metamorfosear-se em um transmissor de si próprio, então sua radiação pessoal é obscurecida por uma etérea, que abala o próprio fenômeno do estar-aí (pp. 44-45).

Não são mais os vínculos com nossos semelhantes ou determinadas tradições que nos dão a sensação de pertencimento comunitário. Diferentemente de outrora, o sentimento de pertença, tão importante para a constituição humana, hoje se faz principalmente via mídias sociais. Desta forma, as relações tornam-se elas mesmas mais virtuais, dada a via de comunicação pelas quais estas ocorrem.

O autor, ao caracterizar a sociedade atual, propõe o termo *compulsão à emissão*, pois a emissão mais do que um ato premeditado e intencional, apresenta-se como uma forte tendência irracional à qual o indivíduo está sujeito. Este vácuo que é subsumido no ato da emissão nada mais é do que um vácuo sentimental e existencial, ao passo que emitir algo é uma possibilidade oferecida e aceita de atribuição de sentido para a existência. Emito, logo existo.

Por outro lado, a emissão possui um contraponto tão importante quando ela mesma: a recepção. Para emitir algo, alguém precisa receber. Onde se emite também se recebe, logo, a percepção não é uma via de mão única, pois abarca esses dois elementos. “. . . o *esse est percipi* contém também um *esse est percipere*: ser é perceber. Em outras palavras: quem não tem sensações não é” (TÜRCKE, p. 65, grifos do autor), entendendo sensações como a

capacidade de receber e emitir estímulos num determinado momento e a percepção como o reconhecimento consciente de tais sensações.

A sensação é apenas um elemento psicológico que, combinada com outros, como a memória, a linguagem, a imaginação, etc., compõe a complexidade do funcionamento psicológico. Porém, quando a sensação é superestimada, quando ocorre uma torrente de excitação (Türcke, 2010), o organismo passa a ter dificuldades em transformar os estímulos em percepções e conseqüentemente processá-los por outras funções psicológicas. O termo *torrente* não é usado pelo autor apenas num sentido metafórico, mas sim, como uma propícia descrição da relação dos indivíduos com o seu meio atualmente.

Quando se está sob uma torrente de água, os sentidos de equilíbrio e de orientação, ou seja, uma camada profunda do sentimento de si próprio, ficam vitalmente afetados. Quem é pego em um redemoinho tem a cada instante um aqui e agora diferente. No entanto, não pode localizar-se orientar-se, e muito menos, apresentar-se. O afogamento na torrente de estímulos é parecido. Nem de longe tão veemente, mas igualmente constante, ela também ataca o sentido de orientação . . . *Apenas na medida em que a percepção é capaz de fixar-se em algo, juntar-se a algo, é que ela pode tornar-se uma unidade concreta de experiência, pode dar coesão ao organismo sensível, uma identidade, um 'aí', tanto em sentido objetivo quanto subjetivo . . .* (Türcke, 2010, p. 66, grifos nossos).

Apenas uma parcela das sensações recebidas podem tornar-se percepções, e apenas uma pequeníssima parcela das percepções tem condições de configurar-se como experiências. Ao passo que, quanto maior a intensidade de sensações a qual um indivíduo está submetido, menor a sua capacidade de possuir uma experiência, no sentido benjaminiano. Uma sociedade que prima pela sensação, conseqüentemente não possui a memória, a experiência e a duração como faculdades humanas que sejam valorizadas. O indivíduo que muito sente – em termos sensoriais – pouco memoriza. Em outras palavras, se o excesso de sensações dificulta uma percepção mais organizada, sendo esta um elemento básico da experiência, podemos entender que a sociedade da sensação nos afastaria ainda mais da possibilidade de termos experiência em comparação à sociedade na qual viveu e descreveu Benjamin.

De acordo com Türcke (2010), essa torrente de estímulos a qual estamos submetidos se nos apresenta de modo semelhante ao choque. Desta forma, podemos entender que aquilo que Benjamin (2011) identificara no início do século passado como a sociedade do choque possui uma lógica semelhante à torrente de estímulos sensoriais tal como descreve Türcke (2010). Em ambos os contextos sociais, o trauma freudiano é uma categoria psicológica a qual podemos lançar mão para melhor caracterizar o contexto cultural.

Türcke (2010) também destaca que uma intensa e constante quantidade de estímulos, o bombardeio audiovisual tão presente em nossa sociedade, traz como uma das consequências psíquicas um entorpecimento sensorial: os sentidos tornam-se dormentes. “As sensações criam a necessidade de outras mais fortes” (p. 68) e é esta uma das teses defendidas pelo autor: na atual sociedade excitada, tornamo-nos viciados em sensações. Tal como um adicto que se torna tolerante à substância a qual deseja, estamos sendo subjetivados de um modo a demandar cada vez mais sensações para podermos sentir algo. A psicodinâmica de um dependente químico é semelhante à psicodinâmica de um indivíduo viciado em estímulos audiovisuais: a sensação acústico-imagética torna-se cada vez mais atrativa ao passo que outros elementos paulatinamente tornam-se desinteressantes. Como numa bola de neve, precisamos e buscamos cada vez mais sensações para que nosso psiquismo se sinta ativo, “ligado” e nos organizamos subjetivamente para viver sempre num presente excitante. Desta forma, a memória enquanto representante de um passado não é estimulada, afinal, o passado não possui tanta relevância para esse funcionamento psicossocial. Outras funções psicológicas, por não serem estimuladas, também não se desenvolvem de maneira tão eficiente.

Basta apenas uma queda de tensão em um programa, e mesmo que seja somente porque ele se torna algo ambicioso, exigindo um pouco de concentração e paciência, e o polegar já começa a coçar para apertar o botão de troca de canais (Türcke, 2010, p. 70).

Uma grande expressão que identificamos desta cultura de vício à sensação rápida é o comportamento dos indivíduos nas redes sociais. O *twitter*, uma destas redes bastante utilizada pelos jovens, tem como premissa nos expressarmos em apenas 140 caracteres. Somos treinados a escrever o que pensamos, sentimos e queremos de modo mais breve possível e nos acostumamos com textos minúsculos nos representando. Nesta rede, a subjetividade não pode comportar mais de 140 caracteres. O *facebook*, outra rede social bastante utilizada em termos globais, por outro lado, nos permite que nos expressemos com uma quantidade ilimitada de caracteres, bem como oferece a possibilidade de compartilhamento de imagens e vídeos. O que notamos é que, sob influência ou não do *twitter*, no *facebook* as postagens que mais são populares, que mais possuem as “curtidas”, são aquelas de rápido consumo, de leitura quase instantânea. Uma pequena frase de impacto é muito mais valorizada que um texto mais complexo que exige maior tempo de leitura. Um vídeo rápido e engraçado é muito mais acessado que um documentário. Para muito usuários, um texto com poucos parágrafos já é um texto grande demais, afinal, a *geração*

twitter acostumou-se com satisfações rápidas. Como discutir as expressões de nossa subjetividade e os fatos sociais que nos cercam em apenas poucas palavras ou em uma imagem? Não podemos. Logo, concluímos tais redes sociais não são arquitetadas para essas funções. Inserimo-nos nessas redes (e passamos horas nelas!), apenas para emitir e receber: minimamente existir.

Como as sensações apresentam-se de modo viciante, excessivo, o seu valor é sustentado pela sua capacidade de incitar uma maior intensidade sensorial e não em sua potencialidade pra que tal sensação seja articulada de modo a tornar-se percepção e possivelmente uma experiência. A intensidade sobrepõe-se à qualidade. Quanto mais intenso um estímulo é num determinado momento, menor é a sua capacidade de perdurar, de tornar-se um registro posteriormente representável, de articular-se com outras representações. Nesta lógica, um bom estímulo não é aquele que possui uma capacidade de permanecer no indivíduo, de modificá-lo, mas sim, aquele propicia um êxtase momentâneo.

O estímulo vem, o neurônio ‘comemora’, mas a intensidade da sensação consiste apenas num tipo de ação reflexa, tal como quando os sentidos se tornam ‘fogosos’, na ocasião de seus bombardeios multimidiáticos simultâneos. O ‘fogo’ que tal bombardeio acende, é fogo de palha. Ele arde enquanto o estímulo dura, mas se apaga assim que o estímulo cessa de existir. A tendência é que os sentidos retrocedam na forma de reflexos condicionados e desaprendam a reunir as sensações para que elas. . . não mais se afetem mutuamente (Türcke, 2010, p. 287).

Como podemos notar, uma das consequências de tal bombardeio sensório é a quase impossibilidade de que tais estímulos se comuniquem. Os poucos estímulos que logram ser registrados no psiquismo, o são não como uma memória representativa, tal como definimos anteriormente, mas sim como fragmentos dissociados, recortes, ou no máximo como uma memória efêmera. A experiência estética, se é que podemos assim mencioná-la, torna-se sobremaneira pobre. Aos indivíduos sob o jugo da sociedade excitada não lhes são dados elementos de reflexão, associação e possibilidade de se ter uma experiência elaborativa. A sensação torna-se algo em si, e não um disparador inicial para um trabalho psíquico mais complexo.

A sensação, que se concentra e se isola em si mesma, se faz tão intensa no momento do estímulo que ela não tem mais onde criar raízes, adquirir significado, se aprofundar na forma da paixão, pois, se isso ocorresse, ela poderia, juntamente com outras sensações ligar-se em experiências mais duradouras. Mas ela se deflagra, de forma tão difusa, na excitação que se dissemina, de modo que a percepção não mais se distingue da excitação concentrada (Türcke, 2010, p. 287).

Este cenário é uma propícia expressão da sociedade líquida, tal como problematizada por Bauman (2007a; 2007b). As sensações se articuladas, refletidas, experienciadas, poderiam tornar-se algo sólido ao indivíduo. Porém sensações isoladas se liquefazem com maior facilidade, por isso, são mais coerentes com os valores exaltados nos dias atuais.

Como já expomos, a memória representativa é justamente aquilo que se enraíza no psiquismo, aquilo que tem história e aquilo que se relaciona com outros registros, e dessa relação que se constroem os significados num contexto individual e social. A partir do momento em que a percepção se confunde com a sensação, ou fica fortemente sujeita a esta, a capacidade humana de narrar a sua história torna-se bastante comprometida. Afinal, uma história é composta de marcas registradas de um passado e não de torrentes sensoriais passageiras. É no reino da memória efêmera e das vivências que habitamos.

Bock (no prelo) afirma que diante de tal cenário de excessos de estímulos que se caracterizam como sucessivos choques, há dois modos possíveis de o indivíduo reagir. De um lado há a tentativa de elaboração através dos sonhos, dos jogos, dos chistes, das lembranças e do humor. Do outro lado, há o aumento profilático da atenção. Na primeira alternativa, vemos um trabalho psíquico essencialmente inconsciente, ou seja, governado pelo processo primário. Entretanto, um processo de elaboração e de construção psíquica (Freud, 1937/2006k) não pode limitar-se um processo inconsciente, logo, esta saída não indica de fato uma superação da lógica sensitiva. Não há um fortalecimento ou crescimento do eu.

Na segunda alternativa – o aumento profilático da atenção – há um nítido deslocamento do indivíduo para um estado desperto de atenção voluntária, o que faz com que o psiquismo perca aquilo mesmo que anseia, pois ao mesmo tempo em que se torna uma proteção cerebral contra estímulos, tais impressões também se tornam estéreis para uma experiência. “O choque da percepção é, assim, amortecido e aparado pela consciência como um tipo de acordo e experimenta uma incorporação somente na memória voluntária – como ‘vivência’” (Bock, no prelo). Diante de um excesso de estímulos, segundo o autor, há uma acentuada divisão entre a atenção voltada para o exterior e a atenção voltada para o próprio interior do psiquismo. A primeira torna-se preponderante em detrimento da última, enfraquecendo assim as lembranças e a memória. O indivíduo está sempre voltado ao seu entorno, mas não como alguém preocupado com seu contexto social e político, mas como um animal acuado em alerta aos estímulos imediatos que pode receber. Tudo isto nos aponta para a vivência se estabelecendo como modo hegemônico de (não) interagirmos com o nosso meio social e refere-se ao segundo modo possível o qual o autor elencou diante de um excesso de estímulos: estimulando a atenção imediata. Nas palavras de Rouanet (1990):

A consciência está pois continuamente mobilizada contra a ameaça do choque, donde Benjamin concluiu que quanto maiores os riscos objetivos de que esse choque venha a produzir-se, mais alerta fica a consciência, o que significa, aceita a tese da relação inversa entre consciência e memória, que *esta se empobrece correspondentemente, passando a armazenar cada vez menos traços mnêmicos* (p. 45. Grifos nossos).

Ainda segundo o autor: “A nova sensibilidade introduzida pela onipresença das situações de choque implica que a instância psíquica encarregada de captar e absorver o choque passa a predominar sobre as instâncias encarregadas de armazenar as impressões na memória” (Rouanet, 1990, pp. 47-48).

As duas alternativas apontadas por Bock (no prelo) não retiram o indivíduo do ciclo vicioso da sensação. Acreditamos que há outras alternativas a este indivíduo, há a possibilidade de se utilizar de outras funções psíquicas para não nos limitarmos à lógica da sensação absoluta, onde a experiência ou outros modos de existência possa se tornar possível. Afinal, existimos, e não apenas como meros receptores viciados agindo em arco-reflexo. Rouanet (1990) afirma que diante do choque é possível não nos defendermos apenas pela consciência, mas também pela memória, evocando experiências sedimentadas no próprio passado e na tradição coletiva. Porém, se entendemos que a memória, tal como entendemos classicamente não é um fenômeno ao qual podemos recorrer, talvez encontrámo-nos num problema teórico cuja solução não nos é apontada pelo autor. Quanto a estas outras alternativas diante de estímulos excessivos, que não seja somente a prisão aberta das eternas vivências, as mesmas serão exploradas ao final deste trabalho.

Destacamos que para realizar a presente discussão, Türcke (2010) parte da construção tecnológica midiática – que não é alheia à produção cultural mais ampla – a qual se desenvolveu e instalou-se tão intensamente no cotidiano dos indivíduos. Tal produção tecnológica produz também valores sociais que afetam a própria fisiologia do psiquismo. De tais valores contemporâneos, destacamos um anseio coletivo em ser individualmente percebido, mas não necessariamente em ser lembrado; em perceber, não em lembrar. A percepção, nesta lógica, possui uma importância maior que a memória, sendo que esta última talvez só possa ser fortalecida mediante grande insistência do eu. Se o tempo presente possui um valor econômico e social superior ao passado, poderíamos pensar em uma propensa subordinação da memória à percepção. Mais do que percebermos para ampliar a nossa memória, tendemos a memorizar majoritariamente elementos que nos permitam estar abertos

a novas percepções. Estamos subjetivamente nos organizando para que, na balança que divide a atenção entre uma concepção de tempo que articule passado-presente-futuro e uma concepção de tempo do presente imediato, este último penda mais e mais. Em sua expressão extrema, poderíamos dizer que a sociedade da sensação nos insere no tempo do “presente absoluto”.

4.2 Tempos traumáticos

“Presente absoluto”, podemos nos recordar, é a expressão usada por Moreno (2009) como a expressão do tempo num psiquismo traumatizado. Podemos nos recordar também que a memória no trauma é uma memória não evocável e não vinculada às demais representações psíquicas, a saber, não há um vínculo direto com o restante da história do sujeito. É energia livre, livre de representação e livre do passado, tal como a sensação quando recebida em excesso. Os conceitos de trauma e de sensação excessiva guardam estreita proximidade entre si, salvo o fato de que o trauma causa uma grande desorganização energética no psiquismo. Neste último, criam-se os *fueros*, cria-se uma memória desarticulada, cria-se uma cisão psíquica. Todo trauma é fruto de um excesso de sensação, ao passo que nem todo excesso excitativo é traumático. A partir de tal aproximação, poderíamos inferir que a atual sociedade excitada seria também uma sociedade cujo funcionamento remete-se ao trauma? Podemos pensar o trauma como uma categoria que extrapole o âmbito individual e possa ser identificada como uma característica cultural? Para Türcke (2010), a resposta a essa pergunta seria afirmativa não só para entendermos a sociedade atual, mas também para que entendamos o nascimento da sociedade como uma organização humana. Expliquemo-nos:

Freud (1920/2006h) já enunciara que a compulsão à repetição, a reação psíquica diante do trauma, é um funcionamento psíquico anterior ao princípio do prazer, princípio este até então entendido como sendo primordial, anterior a quaisquer outras tendências biológicas. A partir do conceito de trauma a compulsão à repetição adquire um *status* de “pré-história” individual por ser o funcionamento psíquico ainda mais primitivo que a busca pelo prazer.

No texto *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2006f), o autor desenvolve um mito que explicaria o nascimento da civilização. O mito reza que numa sociedade primitiva havia um líder tirânico e arbitrário que tinha relações sexuais com todas as mulheres, inclusive as de sua família. Os filhos do tirado se reuniram e mataram seu pai para pôr fim àquele funcionamento coletivo o qual era de desagrado de todos. Tal parricídio resultou numa culpa dentro os irmãos, afinal o pai odiado também era amado. Após tal assassinato, o incesto fora proibido e

a culpa possibilitou a introjeção das normas (antes externas, representadas pelo pai) ao psiquismo dos indivíduos. Nesta introjeção de normas estaria o fundamento da cultura humana.

Partindo da premissa freudiana de que a compulsão à repetição está na pré-história do indivíduo, Türcke (2010) entende que esta também está na pré-história da sociedade, por isso discorda do mito freudiano o qual sugere que o berço da civilização seria a culpa fruto do parricídio. Para o autor, a compulsão traumática à repetição seria a força constitutiva dos nervos que possibilitam as ligações neuronais que resultam no *Homo sapiens*, bem como o trauma seria a força criadora da cultura, enquanto uma organização com normas que estão além das tendências biológicas herdadas.

Como já analisamos, o choque – evento externo indutor do trauma – é um desorganizador psíquico. O *homo sapiens* primitivo precisou-se desorganizar neurologicamente para enfim reorganizar-se como um ser cultural. Para Türcke (2010), essa desorganização inicial é a compulsão à repetição oriunda de um excesso de estímulos não assimilados, ao passo que a memória seria a possibilidade de reorganização e, neste sentido filogenético, a própria possibilidade de constituição humana. O autor propõe, então, que o trauma constitui a memória, que por sua vez é o fundamento da humanidade. Para chegar a tal conclusão, Türcke (2010) analisou os rituais de sacrifício presentes no início da história da humanidade. Esses rituais, segundo o autor, surgiram como uma forma de dar sentido àquilo que não se apreende concretamente, no caso, especificamente a ausência da vida fruto da morte. Se “representar”, como dito anteriormente, é tornar presente algo ausente, a memória humana inaugura-se em rituais que objetivam representar e elaborar a morte, a vida não mais presente dos antepassados.

Ao que tudo indica, o seu poder traumático [da morte] não é apenas objeto, é também criador da memória. Apenas este pôde dar existência a uma memória especificamente humana, de modo que uma cerimônia comemorativa não significa aqui apenas que um acontecimento passado seja comemorado solenemente, e sim, sobretudo, que a memória explícita comemora a si mesma, o seu próprio aparecimento como faculdade de rememoração, portanto, como a faculdade de pensar. (Türcke, 2010, pp. 139-140).

Freud (1913/2006f) propusera que a sacralidade seria o primeiro sentimento da humanidade. Segundo o mito freudiano, ao lidar com a ausência concreta, desenvolveu-se a abstração de uma divindade que explicasse o mistério da morte, sendo a abstração a faculdade diferenciadora entre o ser humano e os demais animais. Em contrapartida, para Türcke (2010), o fundamento humano não seria o sagrado, mas sim o pavor. “Pavor” é a tradução

portuguesa da palavra alemã *Schreck*, a mesma palavra usada por Freud (1920/2006h) para designar aquilo que apresentamos como “susto”. A diferença se dá meramente por divergências de tradução, mas o sentido é o mesmo: susto e pavor definem-se pelo estado no qual o indivíduo encontra-se indefeso diante de um excesso de estímulos. Em outras palavras, o trauma é aquilo que cunha o caráter da espécie humana, segundo Türcke (2010). Curiosamente o autor lembra-nos que: “Caráter significa, literalmente traduzido, cunho, e não existe nenhum cunho sem pressão, golpe, pontada ou choque. O que o punção de cunhagem é para a moeda, o choque foi para o sistema nervoso humano: um fixador abalador”(Türcke, 2010, p. 169). Com a ideia de susto fundante de um psiquismo cultural certamente o autor não almeja exprimir a ideia de que a humanidade se fez subitamente num único ato traumático, mas sim, são os choques repetitivos da cultura que a institui.

A concepção de que o trauma seria um constituinte da cultura, tal como apresentada acima, possui uma lógica semelhante à concepção freudiana de memória trabalhada no Projeto de uma Psicologia (1895/2003). Lembremos que um organismo anteriormente regido apenas sob o funcionamento do princípio da inércia, somente com neurônios ϕ , necessita de uma força que irrompa novos trilhamentos da energia psíquica para constituir as barreiras de contato dos neurônios ψ . O psiquismo, entendido como memória, também é constituído como consequência de uma força desestruturante/reestruturante.

Considerando tais explanações sobre o fundamento da cultura, podemos caminhar por trilhas um pouco menos inseguras ao tentar sustentar a hipótese de que trauma pode ser entendido enquanto uma categoria sociológica. Certamente há um distanciamento, antes de tudo, temporal, entre o trauma como originário da civilização e o trauma como uma categoria de entendimento dos indivíduos diante dos inúmeros choques audiovisuais já identificados em nosso tempo contemporâneo. Ainda assim, consideramos que tal comparação é possível e potencialmente fértil. Retomar e articular o conceito freudiano de trauma e o conceito benjaminiano de vivência, assim como entender a memória em suas várias dimensões, como a memória experiencial e a memória prospectiva, etc., nos parece um campo profícuo de entendimento da memória atual; trabalho esse iniciado e desenvolvido ao longo desta pesquisa.

Ao identificarmos a vivência (Benjamin, 2011) e a sociedade da sensação (Türcke, 2010) como categorias psicossociológicas atuais e ao entendermos o trauma como um funcionar psíquico no qual há um excesso não assimilável e representável de estímulos; podemos ver no conceito de trauma (Freud, 1920/2006h) um funcionamento que expressa a sociedade, tanto no seu início, como no atual momento.

Encerramos por aqui o resgate teórico e conceitual que realizamos para entender a memória a partir dos autores por nós elencados. Encontramo-nos num momento desta pesquisa em que podemos reunir todas as informações elencadas para podermos traçar um de panorama do nosso trabalho.

O ser humano constitui-se essencialmente como um ser de memória, de modo que ao falarmos de humanidade, podemos facilmente pensar na categoria da memória como algo constitucional. A memória como essência do aparelho psíquico e da vida em sociedade, por outro lado, só se dá ao ampliarmos a definição restrita de memória tal como entendemos no senso comum ou tal como definida nos dicionários. Entendendo nosso objeto neste sentido mais amplo, a memória é a expressão da história no e do indivíduo, faculdade esta sem a qual estaríamos fadados à imediatez da consciência que é inexoravelmente fugidia. A memória é o nosso único recurso para nos salvarmos, mesmo que momentaneamente, da transitoriedade do tempo e da finitude de tudo nos cerca. Esta é a argamassa que nos possibilita organizarmo-nos humanamente e dar sentidos às coisas.

Em termos individuais, a memória pode apresentar-se de forma representacional, efêmera ou traumática. Em termos coletivos, trouxemos a experiência benjaminiana como um conceito em que identificamos a possibilidade de expressão da memória com todas as suas potencialidades já elencadas. Contudo, uma análise sociológica realizada a partir dos autores da Escola de Frankfurt nos revela que encontramos num momento histórico em que a memória experiencial está dificultada e o ser humano tem se organizado mais pelo viés da vivência. Com as contribuições de Türcke (2010) também pudemos pensar na memória traumática como uma categoria sociológica. Poderíamos encerrar por aqui, pois já teríamos uma possibilidade de um retrato de nossa sociedade atual na qual as forças econômicas e culturais, com ajuda de nosso aparato tecnológico, obstaculizam a experiência, nos restando às vivências e o trauma. Esta postura, entretanto nos parece pouco produtiva, pois nos levaria a um niilismo nostálgico cuja sensação é de que “tudo está perdido” e de que deveríamos “recuperar um modo ideal perdido de estarmos no mundo”.

Para evitarmos tal posicionamento, propomos um conceito de memória prospectiva, como uma saída às tendências individualizantes e destrutivas que identificamos na atual conjuntura social. Mas não estamos sozinhos nesta postura, nem estamos em desacordo com alguns autores por nós utilizados. Mesmo Benjamin (2011) que propôs o conceito de experiência, tal como nos utilizamos, e que anunciou o seu declínio, não estimulou uma postura apocalíptica. O autor, ao falar de barbárie, também falou de um *zeitgeist* potencialmente reconstrutivo. Não havia muito em que apoiar-se, mas ele apostou na

capacidade humana de reerguer-se – se é que esta se encontrava de fato caída. Em vários momentos de sua produção teórica, Benjamin (1996; 2011) preocupou-se em discutir possibilidades de transformarmos a *perda da experiência* numa *experiência de perda*. Como isto seria possível?

A resposta para tal pergunta não nos é facilmente revelada. O próprio autor não nos deu muitos elementos, pois este também não se interessava em propor fórmulas prontas sobre como superar o declínio da experiência. Talvez um primeiro passo à saída de uma posição nostálgica seja a própria ressignificação da ideia da perda da experiência. Benjamin (2011) entende esse processo como uma barbárie, porém, uma barbárie não é algo essencialmente negativo. Os novos bárbaros, justamente por serem carentes de sua própria história, apresentam a possibilidade de reescrevê-la de forma menos ideologicamente contaminada, mais humanamente solidária. Benjamin (2011) vê nesse processo uma promessa da liberdade, que poderá ou não ser cumprida. Nas palavras de Rouanet (1990):

O homem novo tem que emergir das ruínas do antigo. A cultura tem sido, historicamente, a cultura dos vencedores. O esvaziamento da tradição não é necessariamente um mal, pois enquanto arquivo da injustiça, ela contribui, de certo modo, para perpetuá-la. Anjo da destruição, o *Angelus Novus* não é somente um redentor, mas também um iconoclasta, que para recompor os escombros que se acumularam à sua frente tem que reduzir a escombros os monumentos dos vencedores. Ele tem afinidades com o ‘caráter destrutivo’, que segundo Benjamin ‘transforma o existente em ruínas, mas por causa dos caminhos que nelas se formam’” (pp. 52-53).

A despeito de todas essas forças sociais que nos empurram para um mundo de sensações inconsistentes e de seres humanos desamparados, apartados de si e de sua história, é necessário resistir. Caniato e Cesnik (no prelo) afirmam que diante de uma sociedade permeada por valores que não nos conduzem à melhoria da vida em sociedade, a resistência dos indivíduos é a melhor saída. Para as autoras, resistência significa opor-se, defender-se, não ceder às tendências desumanizantes, ser capaz de compreender as injunções sociais que nos permeiam e organizarmo-nos coletivamente para a construção de uma nova história, de novas narrativas. Resistir, neste sentido, não é um trabalho apenas individual, mas sim, diz respeito à potencialidade humana em tomar as rédeas da própria cultura e colocá-la em benefício de todos os indivíduos, e não apenas uma minoria favorecida.

Não podemos, contudo, cair num outro extremo ingênuo ao esperar que esse processo de barbárie disseminada seja necessariamente libertador. O que Benjamin (2011) e Rouanet (1990) propõem é que, longe de extremismos, possamos identificar os danos e as potencialidades da perda da consciência histórica que supostamente tínhamos outrora. Cabe-

nos, inclusive, indagar se houve esse momento no qual a experiência se dava tão plenamente conforme implica o conceito. Houve comunidades anteriores nas quais a tradição cultural de fato se apresentava como um instrumento libertador, ou, por outro lado, os indivíduos sempre estiveram encarcerados às suas tradições? Teremos que manter este questionamento em suspenso, pois respondê-lo demandaria uma investigação que extrapola os objetivos desta pesquisa. Por ora, então, nos resta questionar, dentro da atual conjuntura social fracamente vinculada às tradições históricas, até que ponto conseguimos transformar a perda da experiência numa experiência de perda. Na atualidade, a barbárie instalada tem apresentado esta possibilidade de reconstrução da história de modo mais libertador aos seus indivíduos? Conseguimos viver uma experiência de perda sem cairmos numa postura de desprendimento total com a nossa tradição cultural?

Talvez responder tal pergunta em nome da sociedade de um modo geral seja impossível, afinal, esta se mostra cada vez mais diversa e heterogênea. Esta heterogeneidade não se dá apenas no sentido econômico, como sempre ocorreu, mas sim, no plano grupal-identitário. Se em outros tempos traçar um perfil de um indivíduo médio de determinada sociedade já era uma tarefa árdua, na atual sociedade líquida, tal tarefa torna-se impossível. Ao invés de falarmos da sociedade genericamente, devemos pensar em coletividades, comunidades... Devemos considerar que a sociedade engloba diversos grupos complexos e distintos entre si. Devemos considerar ainda que um indivíduo, por mais que bem adaptado a um grupo, também tenha resguardado para si suas idiosincrasias.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Então acham que o passado, por que já foi,
está acabado e imutável? Ah, não, sua
vestimenta é feita de um tafetá furta-cor, e
cada vez que nos voltamos para ele podemos
vê-lo com outras cores”.*
(Milan Kundera)

Beatriz Sarlo (2000) aponta uma característica bem marcante do estilo de escrita de Walter Benjamin, característica esta, que segundo a autora, ao mesmo tempo que é sua marca genial, também pode ser sua condenação. Em suas palavras, em Benjamin: “nada puede ser terminado por completo, todo trabajo supone una construcción en abismo, en la que cada pliegue remite a otro pliegue, y desplegar las hendiduras de un texto o un recuerdo conduce al encuentro de nuevas hendiduras”¹⁵(Sarlo, 2000. p. 34).

É neste espírito de olhar à realidade a partir de conceitos científicos consolidados, ao mesmo tempo em que se mantêm muitos pontos de abertura, inconclusos, que desenvolvemos e encerramos nosso trabalho dissertativo. Em outras palavras, não almejamos atingir conceitos rígidos que permitem uma leitura “verdadeira” e única da realidade, mas sim, desejamos a problematização, a dialética, o trânsito entre algumas possibilidades de entendimento da memória, considerando que inúmeras outras possibilidades podem e devem ser erigidas.

Quando despretensiosamente assisti ao filme O Homem Sem Passado(2002), não imaginei a repercussão que este teria na minha vida pessoal e profissional. Uma constatação a princípio bastante simples – de que somos constituídos pela nossa memória – me instigou, me provocou, me incitou a pensar coisas sobre mim, sobre os indivíduos e sobre a sociedade de uma forma que me foi revolucionária. Esta dissertação de mestrado foi ao mesmo tempo um estímulo e uma possibilidade de sistematização investigativa e aprofundada de tais reflexões. Eis aqui a materialização de um crescimento intelectual, profissional, e por que não dizer?, humano. Este filme e esta pesquisa me oportunizaram de fato uma experiência, com todas as implicações que este conceito evoca: refleti sobre mim, sobre meus semelhantes, sobre a história que é por nós narrada, quer saibamos disso, quer não. Esta experiência me ensinou

¹⁵ “Nada pode ser totalmente concluído, todo o seu trabalho supõe uma construção em abismo, na qual cada prega remete-se a outra prega, e desdobrar as fissuras de um texto ou de uma memória conduz ao encontro de novas fissuras”

localizar-me melhor em minha história pessoal e coletiva e agora posso compartilhar esta minha construção com meus semelhantes, seja através daqueles que estão lendo essas palavras, seja pelas conversas informais que tenho e terei mundo afora, seja pelas aulas que ministrarei doravante tendo agora uma habilitação de mestre. Muitos foram os aprendizados construídos ao longo desta caminhada, e abaixo listarei os principais:

O conceito de memória tal como entendido nos dicionários e no senso comum é bastante restrito: refere-se ao registro, armazenamento e evocação de alguma informação. Este conceito que eu possuía foi questionado pela minha experiência cinematográfica, e mesmo que eu não soubesse, Sigmund Freud, autor que já me era familiar, muito tinha a contribuir para essa ampliação do entendimento da memória. Pude perceber que a memória, além de ser algo muito mais abrangente e importante no psiquismo, também é algo bastante dinâmico, que é ressignificada pelo fluir do tempo e é altamente influenciada pelas emoções humanas. Nada muito “exato” de ser estudado. Por outro lado, esta memória também pode ser cindida e desorganizadora de uma certa ordem psíquica. Consideramos ainda que a memória pode ser também um processo mais simples, utilitário, que nos possibilita agir no mundo na imediatez dos fatos sem que algo de importante se consolide no indivíduo. A esses três grupos de funcionamento memorativos, designamos os nomes de memória representativa, memória traumática e memória efêmera, respectivamente.

Dadas as inquietações políticas minhas e de minha orientadora, não quisemos nos limitar a uma pesquisa de âmbito unicamente psicológico: nos lançamos sempre a olhares deste psiquismo a partir de um contexto sócio-histórico determinado. Tínhamos como referência teórica em nosso Projeto de Pesquisa e Extensão autores da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, principalmente Theodor Adorno. Entretanto, com o objeto de estudo por nós escolhido, recorreremos a outros autores que comungam do mesmo embasamento epistemológico. Aproximamos-nos assim de Walter Benjamin e Christoph Türcke.

Com o primeiro, nos apropriamos dos conceitos de experiência e vivência, conceitos bastante complexos que muito dizem sobre a forma como os indivíduos e suas memórias tendem a manifestarem-se desde o período moderno pós-primeira-guerra-mundial, até os dias atuais. A experiência seria o fenômeno em que a memória pode expressar em todas as suas potencialidades, conferindo aos indivíduos identidades conscientes do seu momento histórico; possibilitando-lhes o estabelecimento de relações simplificadas com as construções culturais e fatos políticos que lhes cercam.

Contudo, como o próprio Benjamin (2011) já anunciara, a experiência está em declínio neste momento histórico, nos restando outras possibilidades, como a vivência (Benjamin,

2011): presenciar fatos isoladamente sem que estes modifiquem os indivíduos; a vida líquida (Bauman, 2007a; 2007b): na qual todas as referências enfraquecem, empobrecendo assim a memória e o vínculo dos indivíduos com suas histórias e com sua sociedade; e a sociedade excitada (Türcke, 2010): que impele os indivíduos ao vício alienante de sensações audiovisuais.

O protagonista do filme *O Homem Sem Passado* (2002), havia perdido sua memória não por alguma condição bio ou psicopatológica, mas sim, porque fora brutalmente espancado. Ainda que o diretor do filme não apresentasse intenções explícitas de discutir características de nosso momento histórico, podemos entender o espancamento ao qual o protagonista (um alguém sem nome) foi submetido como uma metáfora daquilo que a cultura, com a ajuda do nosso aparato tecnológico, faz conosco: violentamente nos leva a estarmos o mais apartado possível de nossa história, de nossa memória.

É um cenário bastante árido este descrito por nós, por vezes quase apocalíptico. Porém, não é nosso desejo mantermo-nos numa postura de pessimismo. O próprio Benjamin no século passado anunciara uma nova barbárie cultural que, ainda que sintoma de uma devastação cultural, carrega em seu bojo a possibilidade de reescrita da nossa história. Essa possibilidade ainda que não muito clara, por nós foi explorada. Assim, além de lançarmos os conceitos de memória experiencial e de vivências – a memória num sentido sociológico – pensamos no conceito de memória prospectiva para pensar numa constituição individual e social que, mesmo com fracos vínculos com o passado, ainda apresenta uma possibilidade de vida em sociedade e minimamente a manutenção de uma cultura que ofereça algum conforto aos indivíduos.

A deusa Mnemósine, guardiã da memória, enquanto irmã de Cronos, juntamente com as Musas representantes das faculdades humanas, oferecia aos indivíduos alguns elementos para que estes repensassem sua relação com o tempo. Não temos este poder divino nem a habilidade para convocar tal reflexão à sociedade. O que podemos entender hoje é que o ser humano é complexo, e sua relação com o tempo e com as memórias também o é. Dentro de minha capacidade humana, e dentro das possibilidades de uma pesquisa científica, posso somente esperar que meu aprendizado fruto desta pesquisa possa minimamente contribuir àqueles que desejam repensar a memória e suas diversas possibilidades de expressão. Por fim, trago a seguinte citação de Rosário (2002) cuja concepção de memória é muito próxima daquela que chegamos nesta pesquisa:

. . . Em suma, a memória não está apenas no passado trazido à tona pela recordação, mas está presente em nossos corpos, em nosso

idioma, no que valorizamos, no que tememos e no que esperamos. A memória nos identifica como indivíduos e como coletividade. A memória permite mesmo que estas linhas sejam escritas em seqüência coerente.

Quando pensamos em "passado", temos a tendência a imaginá-lo como algo pertencente à um tempo longínquo, datado em cronologias distantes. O passado se parece com a Grécia Clássica, com o Império Romano, com o Mundo Medieval, com as inverossímeis pirâmides egípcias, com os vasos etruscos, com os cacos das civilizações perdidas. Confundimos ordinariamente o passado com o "não ser mais". Com o arcaico, com o anacrônico, com o superado. Esquecemos - perigo supremo - que o final desta frase já é passado, que ao acabarmos de pronunciar a palavra "presente" ela não está mais em ato. Ao pensarmos o ser, tendemos a conjugá-lo no passado, no presente e no futuro. Pensamos no que foi, no que é e no que será. Esquecemos o gerúndio; o "sendo" que nos coloca diante da continuidade que relativiza estes lugares estanques de tempo, e faz com que sejamos, a rigor, forjados nesta sucessão incontável de instantes, minutos, horas, dias, anos, séculos e milênios nos quais se teceram a história coletiva da humanidade e mesmo nossos seres individuais. O que fomos está, pois, contido, conscientemente ou não, naquilo que somos agora (sic) (s/p).

Concluimos, mesmo sem pretensões de fechamento, que a memória não é somente constitutiva do ser humano, mas também construtiva, desconstrutiva e reconstrutiva. Afinal, somos o que nitidamente lembramos, mas também tudo o que apagamos, com maior ou menos intencionalidade. Somos o que recordamos daquilo que esquecêramos e, por fim, também tudo aquilo que jamais nos apropriaremos com nossa fugidia consciência.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W. (2006) O que significa elaborar o passado. In T. W. Adorno. *Educação e Emancipação* (4ª ed.). São Paulo: Paz e Terra. (Originalmente publicado em 1963).
- Agamben, G. (2008) *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Antonello, D. F. & Gondar, J. (2012) As diferenças na memória no âmbito da obra freudiana: contribuições à teoria do trauma. *Psicanálise & Barroco em revista*, 10(2): 127-140. Rio de Janeiro.
- Antonello, D. F. & Herzog, R. (2012) A memória na obra freudiana para além da representação. *Arquivos Brasileiros de Psicologia* 64(1): 111-121. Rio de Janeiro.
- Barrenchera, M. A. de (2004). Proust e os limites da memória: a arte como salvação. *Morpheus – Revista Eletrônica em Ciências Humanas* 2(04). Recuperado em 22 de julho de 2013 de <http://www.unirio.br/morpheusonline/Numero04-2004/mbarrenechea.htm>.
- Bauman, Z. (2007a). *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2007b). *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Benjamin, W. (1995). *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire: um Lírico no Auge do Capitalismo* (3ª ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (2011). *Obras escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política* (7ª ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Bergson, H. (2011) *Memória e Vida* (2ª ed.). São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Bessa, B. de S. (2006). As experiências de Walter Benjamin. *Morpheus – Revista Eletrônica em Ciências Humanas* 5(09). Recuperado em 25 de junho de 2013 de <http://www.unirio.br/morpheusonline/numero09-2006/bessa.htm>.
- Bock, W. (no prelo) *Do murmúrio das coisas: linguagem, memória e estética em Walter Benjamin*.
- Bondía, J. L. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, 1(19), 20-28.
- Botella, C.; Botella, S. (2002). *Irrepresentável, mais além da representação*. Porto Alegre: Criação Humana.
- Buck-Morss, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionário*. Buenos Aires: Interzona.

- Caniato, A. M. P.; Cesnik, C. C. (no prelo). *Sob o impacto destrutivo das violências na (des)construção das subjetividades: é possível a resistência?* Artigo em publicação.
- Caropreso, F. (2012) A relação entre a memória, a percepção e a consciência na metapsicologia freudiana. In: Murta, C.; Bocca, F. V. & Simanke, R. *Psicanálise em Perspectiva III*. Curitiba, Pr: CRV.
- Cunha, A. G. da (1986). *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* (2ª ed). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Gabbi Jr, O. F. (2003) *Notas a Projeto de uma Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Garcia-Roza, L. A. (2008) *Introdução à metapsicologia freudiana*. 3. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Freud, S. (2003). Entwurf einer Psychologie. In: Gabbi Jr, O. F. *Notas a Projeto de uma Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1895).
- Freud, S. (2006a). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1950 [1892-1899]).
- Freud, S. (2006b). O mecanismo psíquico do esquecimento. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. III. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1899).
- Freud, S. (2006c). A Interpretação dos Sonhos. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. V. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1900).
- Freud, S. (2006d). Lembranças encobridoras. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. III. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1901).
- Freud, S. (2006e). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. VI. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1901).
- Freud, S. (2006f). Totem e Tabu. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1913).
- Freud, S. (2006g). O Inconsciente. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1914).
- Freud, S. (2006h). Além do Princípio do Prazer. In: Freud, S. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. v. II Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (2006i). Psicologia de grupo e análise do ego. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XVIII Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1921).

- Freud, S. (2006j). Uma nota sobre o “Bloco Mágico”. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XIX Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1925).
- Freud, S. (2006k). Construções em Análise. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XIX Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1937).
- Freud, S. (2010). *O Mal-Estar na Civilização*. Porto Alegre: L&PM. (Originalmente publicado em 1930).
- Gondar, J. (2011) Quatro proposições sobre a memória social. In: J. Gondar; V. Dodebei (orgs.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa.
- González Rey, F. L. (2002) *Pesquisa qualitativa em Psicologia: caminhos e desafios*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Hanns, L. A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Houaiss, A. & Villar, M. de S. (2004) *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Kehl, M. R. (2009) *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo.
- Kundera, M. (2011). *A Lentidão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Laplanche, J. (1985) *Vida e Morte em Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1996) *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lima, F. G. G. de; Magalhães, S. M. da C. (2010). Modernidade e declínio da experiência em Walter Benjamin. *Acta Scientiarum, Human and Social Sciences*, 32(2), 147-155.
- Maar, W. L. (2003) À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In T. W. Adorno. *Educação e Emancipação* (4ª ed.). São Paulo: Paz e Terra.
- Marconi, M. de A.; Lakatos, E. M. (2011). *Técnicas de Pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados* (7ª ed.). São Paulo: Atlas.
- Meinerz, A. (2008). *Concepção de experiência em Walter Benjamin*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Mason, J. M. (1986) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- Melhoramentos minidicionário da língua portuguesa. (1997). São Paulo: Companhia Melhoramentos.
- Moreno, M. M. A. (2009) *Trauma: o avesso da memória*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Rosário, C. C. do (2002). O Lugar Mítico da Memória. *Morpheus – Revista Eletrônica de Ciências Humanas* 1(1): s/p.

Rouanet, S. P. (1990). *Édipo e o Anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Rouanet, S. P. (1993). *A razão nômade: Walter Benjamin e outros viajantes*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Sarlo, B. (2000). *Siete Ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Türcke, C. (2010). *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas – SP: Editora da Unicamp.